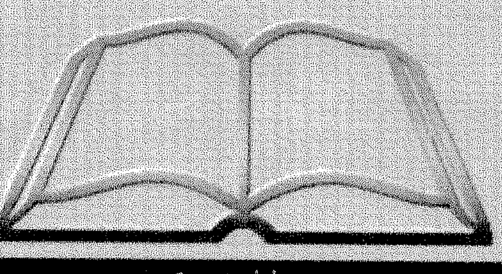
تاريخ آداب العرب

مصطفى صادق الرافعي

الجزء الأول



منشورات
محمد علي بيضون
لنشر كتب السنة والجماعة
دار الكتب العلمية
بيروت - لبنان





اهداءات ٢٠٠١

السيدة/ زينب مصطفى الرافعى

الإسكندرية

مصطفى صادق الرَّافعي

تاريخ آداب العرب

الجزء الأول

دار الكتب العلمية
بيروت - لبنان



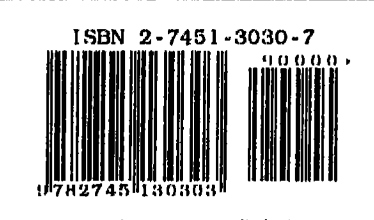


الطبعة الأولى
١٤٢١ هـ - ٢٠٠٠ م

دار الكتب العلمية
بيروت - لبنان
رمل الظريف، شارع البحتري، بناية ملكارت
هاتف وفاكس ٣٦٦١٣٥ - ٣٦٤٣٩٨ - ٣٧٨٥٤٢ (١ ٩٦١)
صندوق بريد ١١ - ٩٤٢٤ بيروت - لبنان

Dar Al-Kotob Al-ilmiyah
Beirut - Lebanon
Ramel Al-Zarif, Bohtory St., Melkart Bldg., 1st Floor
Tel & Fax : 00 (961 1) 37.85.42 - 36 61 35 - 36 43 98
PO Box : 11 - 9424 Beirut - Lebanon

Dar Al-Kotob Al-ilmiyah
Beyrouth - Liban
Ramel Al-Zarif, Rue Bohtory, Imm. Melkart, 1ère Etage
Tel & Fax : 00 (961 1) 37.85.42 - 36.61.35 - 36 43.98
B.P.: 11 - 9424 Beyrouth - Liban



ISBN 2-7451-3030-7

http://www.al-ilmiyah.com/

e-mail: sales@al-ilmiyah.com
info@al-ilmiyah.com
baydoun@al-ilmiyah.com

مصطفى صادق الرّافعي

١٢٩٨ـ١٣٥٦هـ/ ١٨٨١ـ١٩٣٧م

هو مصطفى صادق بن عبد الرزاق بن سعيد بن أحمد بن عبد القادر الرّافعي. ولد في «بهتيم» بمصر سنة ١٨٨١م من أب طرابلسي[1] الأصل وأمّ حلبية. وأخذ علوم الدين عن أبيه، ثم دخل المدرسة الابتدائية وهو في نحو الثّانية عشرة من عمره؛ وقد أصيب بالصمم وهو في الثّلاثين من عمره، فكان يُكتب له ما يراد مخاطبته به. وفي سنة ١٨٩٩ عُيّن كاتباً في محكمة «طلخا» الابتدائية، ثم نُقل إلى محكمة «إيتاي البارود» الشرعية، ثم إلى طنطا حيث نُقل إلى المحكمة الأهلية وتوفي سنة ١٩٣٧م.

خصّ الرّافعي قسماً كبيراً من مقالاته للدفاع عن الإسلام ومصر والشرق. وكانت نزعته في كتاباته نزعة إسلامية شديدة فيها من التديّن والاندفاع الشيء الكثير. وكان غزير الفكر، يملي عليه العقل والتديّن كثيراً من الحِكَم والمواعظ الخلقية ويوجّهانه في كتاباته توجيهاً اجتماعياً.

شعره نقيّ الديباجة على جفاف في أكثره. ونثره من الطراز الأوّل، إلّا أنّه لا يخلو من بعض الغموض. أمّا قصصه ففيه طرافة؛ ولكن فيه أيضاً بعض الثقل والضعف الفني.

مؤلفاته:

- ديوان شعر، في ثلاثة أجزاء.
- تاريخ آداب العرب، ثلاثة أجزاء.
- إعجاز القرآن والبلاغة النبوية.
- تحت راية القرآن.

---

(١) طرابلس في شمال لبنان.

ـ رسائل الأحزان.

ـ على السّفُّود؛ وهو ردّ على العقّاد.

ـ وحي القلم، ثلاثة أجزاء.

ـ ديوان النظرات.

ـ السحاب الأحمر، في فلسفة الحبّ والجمال.

ـ حديث القمر.

ـ المعركة؛ في الردّ على كتاب الدكتور طه حسين في الشعر الجاهلي.

ـ المساكين.

ـ أوراق الورد.

وقد ألّف محمد سعيد العريان كتاباً عن حياة الرّافعي. ولمحمود أبي ريّة «رسائل الرّافعي» وهي رسائل خاصّة ممّا كان يبعث به إليه، اشتملت على كثير من آرائه في الأدب والسّياسة ورجالهما.

بِسْمِ ٱللَّهِ ٱلرَّحْمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ

تصدير

بقَلَم مُحَمَّد سَعيد العِريَان(*)

ظهرت الطبعة الأولى من هذا الكتاب في سنة ١٣٢٩ هـ - ١٩١١م، أي منذ ثلاثين سنة تقريباً؛ ولم يُطبع بعدها إلا اليوم، على كثرة طُلابه وشدة الحاجة إليه.

ولقد يكون مما يشوق القارىء أن يعلم أن مؤلفه قد ألّفه وسنّه ثلاثون سنة، وهي سنٌ قلما يتهيأ فيها لشاب أن يُحصِّل من أبواب العلم باللغة ما اجتمع للرافعي في هذا الكتاب؛ فضلاً عن أن يكون له فيما حصَّل من ذلك رأيٌ وموازنة واستنباط تهيِّيء له أن يؤلّف ويخرج برأيه للناس في كتاب.

على أنه كتاب أولُ كتابٍ في فنه؛ فما رأى قراءُ العربية كتاباً علمياً في «تاريخ آداب العرب» قبل هذا الكتاب وكتاب جورج زيدان؛ وإنما كان يكتب الكاتبون من معلمي المدارس في هذا الفن - قبل هذين الكتابين - مذكراتٍ لتلاميذهم على نسق خاص يحدده منهج التعليم؛ ليحفظوها فيجوزوا بها الامتحان؛ ولم تكن أبواب هذا الفن محدودة الأصول والفروع على ما يعرف القراء في هذا الكتاب والكتبِ من بعده، ولكنها كانت تأريخ وَفياتٍ وبعض مختارات من شعر الشعراء ونثر الكاتبين والخطباء، مقسمة على التاريخ الزمني كما لا يزال إلى اليوم في بعض دور التعليم.

ولم يكن للرافعي في الأدب قبل هذا الكتاب رأيٌ ذو خطر أو دراسة ذاتُ أثر أو جَوَلان في باب من أبواب الكتابة، وإنما كان مقصوراً على الشعر معنياً به مؤمِّلاً أن يكون له فيه منزلةٌ تُخمِل ذكرَ فلانٍ وفلان من شعراء عصره؛ وقد بلغ في ذلك مبلغاً، لذلك كان عجيباً أن يحيد الرافعي عن مذهبه في الشعر إلى الكتابة والتأليف، وكان أعجبَ أن يبلغ وهو في أول الطريق ما بَلَغ بهذا الكتاب!

* * *

(*) هذا التصدير كان للطبعة الثانية.

وإنما لكل شيء سبب، والسبب الذي عاجَ بالرافعي عن مذهبه في الشعر إلى هذا المذهب في التأليف ـ هو إنشاء الجامعة المصرية في سنة ١٩٠٧م.

ويعرف القراء مما ذكرتُ في «حياة الرافعي» أنه لم يحصِّل من الشهادات العلمية غير (الابتدائية)، إذ قطعته بوادرُ العلة التي وَقَصَتْ أذنيه عن المدارس، فلزم داره يدرس لنفسه ويعلم نفسه حتى حصَّل ما حصَّل وظل يطلب المزيد، فلما أنشئت الجامعة المصرية تطلع إلى ما يقال هناك في دروس الأدب، لعله يجد فيه الجديد الذي يتشوف إليه ويطلبه...

ومضى على إنشاء الجامعة سنتان وما استحدثت شيئاً في الأدب يفتقر إليه الرافعي، وما تحدث أساتذتها حديثاً في الأدب لا يعرفه الرافعي... وأيقن الرافعي من يومئذٍ أنه شيء... فلبث يتربص.

وطال انتظار الرافعي وما استطاعت الجامعة أن تثبت له أن فيها دروساً للأدب، وما استطاع الرافعي أن يقنع نفسه بأن في الجامعة أساتذة يدرسون الأدب، فكتب مقالاً في (الجريدة) يحمل فيه على الجامعة وعلى أساتذة الجامعة وعلى منهج الأدب في الجامعة. ورن المقال رنينه وأحدث أثره، فاجتمعت اللجنة الفنية للجامعة وسبَّقَتْ بين الأدباء جائزةً ـ مائة جنيه ـ لتأليف كتاب في (أدبيات اللغة العربية) ـ وكذلك كانوا يسمونها ـ وضربت أجلاً لتأليف الكتاب سبعةَ أشهر.

وقرأ الرافعي دعوة الجامعة فلم يرض ولم تهدأ نفسه، فكتب مقالاً ثانياً في الجريدة، ينعت فيه الجامعة ولجنة الجامعة، ويتأبى على الدعوة التي دعتْ، ويقرر أن الذين دعوا الدعوة ـ إلى وضع الكتاب وجعلوا لذلك العمل إلى فِصاله سبعةَ أشهر ـ إنما مسَّتْ بهم الحاجة إلى كتاب وأعوزهم مؤلفه فالتمسوه بتلك الدعوة يفتشون عنه في ضوء الجائزة.

«إنهم على الأغلب سيعهدون بتدريس الكتاب لغير مؤلفه، فيكون الحاضر لديهم كالغائب عنهم، ولا فضل لدارِهم إلاّ أنها مصدر التلقين، فإذا طبع الكتاب صارت كل مكتبة في حكم الجامعة، لأن العلم هو الكتاب لا الذي يلقيه، وإلا فما بالهم لا يعهدون بالتأليف لمن سيعهدون إليه بالتدريس؟ وهل يقتصرون على أن يكون من كفاية الأستاذ القدرة على إلقاء درسه دون القدرة على استنباط الدرس واستجماع مادته حتى لا يزيد على أن يكون هو بين تلامذته التلميذَ الكبير»...!

«لِم تنفضُ إدارة الجامعة يدها من قوم هم رؤساء الصناعة وظهور مناصبها العالية وألسنة الحكم فيها، ثم تلتمس من ضعف الأفراد ما لم تؤمله في قوة

الجماعة وهي تعلم أن الحمل الذي تتوزعه الأكفُّ يهون على الرقاب[1]».

ومضى الرافعي يتجنى ويتدلل، وعادت الجامعة تفكر في الأمر؛ ثم أعادت نشر المسابقة لتأليف الكتاب، وزادت الجائزة إلى مائتين والمدةَ إلى سنتين وتعهدت بطبع الكتاب المختار. وتأهب الرافعي لتأليف كتابه...

* * *

انقطع الرافعي لتأليف هذا الكتاب في منتصف ١٩٠٩، وفرغ منه وأتم طبعه في سنة ١٩١١ قبل أن يحل الأجل الذي فرضته الجامعة. ولم يكن الرافعي طامعاً في جائزة الجامعة، ولذلك لم يتقدم لها بكتابه، ترفعاً عن قبول الحكم فيه لجماعةٍ ليس منهم مَن هو أبصرُ منه بالمحكوم فيه!... ولعله كان يؤمل يومئذٍ أملاً أكبر من الحصول على جائزة الجامعة...

وكان أسبق المؤلفات ظهوراً لدعوة الجامعة، الجزء الأول من كتاب جورج زيدان، ثم هذا الكتاب الذي بين أيدينا، سبقه ذاك بشهر أو شهرين سبقاً مطبعياً[2].

* * *

هممت أن أتحدث عن هذا الكتاب من حيث أراه وكيف اجتمع لمؤلفه الرأيُ فيه وأي نهج سَلَك، ولكني آثرت أن أدع لقارئه أن يقول قولَه مجرّداً غير متأثر بثناء صديق أو مذَمة ناقد، وحسبي ما ذكرتُ من ذلك في كتاب «حياة الرافعي».

* * *

ويجد القارىء في ص ٢٠ - ٢١ من هذا الجزء ثبتاً لأبواب الكتاب في أجزائه الثلاثة، وقد رتبها على اثني عشر باباً، أما الأبواب الثلاثة الأولى منها فقد صَدَّر بها الجزءان الأول والثاني، وقد سبق طبعهما في حياة المؤلف، وأما سائر الأبواب فلي حديث عنها في صدْر الجزء الثالث؛ إذ خلّفه المؤلف على مكتبه ورقاتٍ مخطوطة، على أنه كان قد فرغ من تأليفه - فيما أحسب - منذ بضع وعشرين سنة، ثم صرفته بعض شؤون الحياة حتى أعجله الموت عن تمام أمره. يرحمه الله!

السبت ١٢ من ربيع الأول سنة ١٣٥٩ هـ

٢ من إبريل سنة ١٩٤٠م **محمد سعيد العريان**

(١) ما بين الأقواس «» هو من المقال الثاني للرافعي في الجريدة، والمقالان منشوران في كتاب «المعركة تحت راية القرآن» للرافعي، طبع دار الكتاب العربي، بيروت، فليرجع إليهما من شاء.

(٢) حكاه الرافعي.



مقدّمة الطّبعَة الأولَى

باسمك اللهمّ أقدّم بين يدي فاتحةَ الكتاب، وبحمدك أتقدّم بين يديك إلى ما تَفتح من الصواب، وبالصلاة والسلام على نبيّك الحكيم أسْتَفْتِح من حكمة الألباب هذا الباب؛ اللهم فاجعل لكتابي من اسمك فائدةَ الذكرِ والبقاء، واكتب له من حمدك معنى القبول والثناء، وألْقِ عليه من أثر الحكمة بركةَ المنفعة والنّماء.

أما بعدُ: فإن هذا التاريخ علمٌ قد كثرت عليه الأيدي واضطربت فيه الأقلام، واستبقَتْ إليه العزائمُ حتى عثرت بها عَجلَةُ الرأي وَلجاجةُ الإقدام، وقد أخصب في الأوهام، حتى نفشَتْ في واديه كلُّ جَرْباء[1]؛ وامتزج أمره بالأحلام، فلم يُمْسِ كُتّابُه علماء حتى أصبح قرّاؤه أدباء؛ على أنهم تجاذبوه انتهاباً فجاء واهياً في وثيقه[2]، وتناكروه اهتياباً فخرج ضعيف الشّبه بين ظاهره وحقيقته[3]؛ وما منهم إلا من يحسب أنه أمال بالقلم يدَه فمضى مُرخى العنان، مخلًّى له عن طريق السبق إلى الرّهان؛ وإن للقلم لو أطلقوه لنفرَةً أيسرُ خَطبها الجِماحُ، ولكنه مذلَّلٌ والطائر أهون ما يَطرد إذا كان مهيضَ الجناح[4].

كثرت الكتب، وهي إما أعجميّ الوضع والنسب، وإما هَجينٌ في نسبته إلى أدب العرب[5]، يلتفتُ فيها الكلامُ التفاتةَ السارق إلى كل ناحية[6]، ويسرع في مَرِّه إسراعَ السابق على كل ناجية[7]؛ فلا يحققون ولكن يُخلِدون إلى سانح الخاطر كيفما خطَر[8]، ولا يُنقّبون ولكنهم يجدون في كل حجر أصابوه معنى الأثر؛ وإذا

(١) يقال في الكناية عن الخصب: نفشت العنز لأختها؛ لأنها تنفش شعرها وتنصب روقيها في أحد شقيها فتنطح أختها، وإنما ذلك من الأشر. ويقولون في أوصافهم: خلفت أرضاً تظالم معزاها: أي تتظالم.

(٢) ضعيف العقدة: كناية عن تراخي التأليف واضطرابه.

(٣) الاهتياب، والهيبة: بمعنى، وتناكر الشيء: تجاهله.

(٤) الاطراد: جري الشيء. والمهيض: المكسور.

(٥) الهجين: عربي ولد من أمة، المراد استعجام نسق التأليف، كما ستعرفه في الفصل التالي.

(٦) كناية عن الاضطراب والأخذ من كل جهة.

(٧) الناجية: السريعة، وهي من صفات النوق.

(٨) سانح الخاطر: ما يعرض لأول وهلة وأكثر ما يكون خطأ؛ وأخلد: مال إليه، أو لزمه.

كتبوا تاريخَ الرجال فكأنهم يكتبونه على ألواح القبور[١]؛ ثم ينطلق الكتاب وفي صدره اسم (المؤلف) يسعُل به كما يسعل المصدور، وهم لو عُلِّموا منطق المعاني لرأوا كلاماً كثيراً يدْعوهم أن يَدَعوه، وكان يرفعهم، لو أنصفوه ولم يضعوه؛ ولكنهم يأخذون في كل جانب، ويضم ما ضَم حَبْل الحاطب[٢]؛ وإنما كان العلم كالروض: يَقْصُر بعض أغصانه فيسهل على كل متناوِل، ويطول بعضُ فروعه فيكد يد الفارع المتطاول؛ وهذا التاريخ قد طُوِيَ في رؤوس أهله فكانت جماجمهم غِلافَ كتابه، وغابت حقائقه في القبور كما يغيب أثر الميت في ترابه؛ فلم يبقَ إلا إنفاق الأعمار وسيلةً لاستدراك ما فات؛ ولِيكونَ ما يموت من عمر الأحياء فداءً لآثار الحياة بعد من الموت؛ وفي ذلك هم من الكدّ يلحَفُ القلوبَ والأكباد[٣]، وحريةٌ تتلذَّع حتى في القلم والصحيفةِ والمِداد، وضيقٌ يُخَيِّل للباحث أن بين الأوراق، بحاراً ذاتَ أعماق؛ وأن رأسه يصطدم من أحرف السطور، بحروف الصخور؛ وضجر يتوهم به الكاتبُ أن روحه تثبُ من جسده، إلى يده؛ فيجد للقلم حزًّا كالحزِّ في الوريد، ومسًّا من نفسه كمسِّ المِبْرَد للحديد؛ بل يرى كأن المعانيَ لا تَنْضج إلا إذا جعل رأسه قِدرَها، وأوقد من فِكرِه جَمْرَها؛ فيتنسَّم وكأنه يتنسم بعض دخانها[٤]، ويزفِر وكأنما يزفر من حرِّ نيرانها!

وأنا أُصوِّر للقارىء هذا الجحيمَ الذي خُلق للكتَّاب، ولا ذكرت ما أُعِدَّ لهم فيه من أنواع العذاب، لأدَّعيَ أني الكاتبُ الذي لا يصرِّف غيرُه الأقوال، ولا أن كتابي يعدّ شيئاً إذا الأشياء حصَّلت الرجال[٥]، ولا أن لي محابرَ الأقلام ومدادها، وبياضَ الصحُف وسوادها؛ فإني لست في هذا «العصر» ممن تخدعه الشمس بطول ظله[٦]، أو تغره النفس بكثره وقُله[٧]؛ ولكني رأيت من كتبَ في هذا التاريخ يريد أن يستولي على الأمد وادعاً في مكانه، ويلحقَ الطريدة ثانياً من عِنانه، ويستبدّ بالسبق من قبل أن يجري في رهانه، ومن ألَّفَ فقد استهدفَ أيّما استهداف، والرأي - كما قيل - ميزانٌ لا يَزِنُ الوافي لناقصٍ ولا الناقصَ لوافٍ؛ ولا أُكْذِبُ الله؛ فإن

---

(١) لا يكتب على هذه الألواح إلا الاسم والتاريخ وشيء من النسب وبعض الأشعار . . .

(٢) من المجاز: هو حاطب ليل، للمخلط في كلامه؛ وحبل الحاطب إنما يضم التخليط.

(٣) أي يلحسها فيشتد عليها.

(٤) التنسم: التنفس.

(٥) إذا ميزت الأشياء الرجال وأظهرت صفاتهم؛ والجملة شطر بيت لذي الرمة.

(٦) وقت (العصر) يبلغ ظل كل شيء مثليه، والتورية في هذه اللفظة.

(٧) بكثيره وقليله.

كتُبَ القوم في الأيدي كالثياب المتداعية: كلما حِيصت من ناحية تهتكت من ناحية[1]؛ اقتصروا فيها على تمزيق الأسفار، فجعلوا القلم كالمقراض[2]؛ واختصروا من التاريخ أقبح الاختصار، فكأنه لم يكن للعرب أمرٌ ماض؛ وهذا العلمُ إن لم يزاوَلْ بقوة النية خرج ضعيفاً، والقلمُ غُصن روحيٌ فإن لم تُزوِه النفس أصبح قصيفاً.

لا جرَمَ أن هذا التأليف ليس إلا مدْرَجةَ التلف، بعد أن أغفله من سلف، وعفا الله عما سلف، وقد يقتحمُهُ رجلُ الهمم، فلا يلبث من فرقه، أن تراه كالصبي في مشيته يتخلَّع[3]؛ ويركبه فارس القلم، فلا يلبث من نَزْوِه وقلقِه، أن تراه كالجبان في سرجه يتقلع؛ فإنما هي حقائقُ بعضها مُتَمَنًّى فات، وبعضها لا يزال حَملاً في بطون المؤلفات؛ فليس الصبر على نفض تراب المناجم، حتى يخرج معدن الذهب، بأشدَّ من الصبر على فضّ الكتب والمعاجم، حتى يخلص تاريخ الأدب.

بيدَ أني وإن طاولت التعبَ فيما استطعت من الإتقان والتجويد، وحسبتُ زمني في إغفال حسابه كأنه عمرٌ قديم ليس فيه يوم جديد ـ لا أقول إني أتيت منه على آخر الإرادة، ولا أزعم أني أَوْفَيْتُ على الغاية من الإفادة، فلذلك أمر تنصرم دونه أعمار، وللكمال عمر لا يحسب بالسنين ولكن بالأعصار، وجُهْدُ ما بلغْتُ من همة النفس أن أكون بنَجْوةٍ من التقصير، وأن أدل بما جمعته من حوادث التاريخ على أن عمر التاريخ غير قصير، ولقد رميت في ذلك المَرْمى القصيّ، وعالجت منه الطيِّع والعصيّ؛ ولو أن لي قلماً ينفض مداده شباباً على الأفهام، ويكون في جنة هذا التاريخ آدَمَ الأقلام، لخرج منها وليس عليه من حلته، إلا مثل ما هبط به آدمُ من «ورق» الجنة في قلته.

بيْدَ أن الورقة من أحدهما تعد في بركتها بأشجار، ومن الآخر تُعْدل في منفعتها بأسفار، وحسبي ذلك عذراً إن جريت على العادة في تقديم الأعذار.

المؤلف

---

(١) الحوص، والحياصة: الخياطة؛ ومنه المثل: إن دواء الشق أن تحوصه.

(٢) يسمي ظرفاء (الصحافيين) هذا النوع من النقل: (التحرير بالمقص)!

(٣) تخلع الصبي: تفككه في مشيه حين يدرج.



كَلمَة

في هَذا التأليف

لست أريد بما أثبته من هذه الكلمة أن أظهر الاستبصار فيما ألّفت من هذا الكتاب، أو أستطيل بما تهيأ لي من طريقته؛ فذلك مني جهد المُقِلّ، وقوة الضعيف الذي لا يَمضي حتى يكلّ، وبعد فما أنا وهذا الأمر؟ وأين أقع منه؟ وهل ولدت مع التاريخ فأكون شاهدَ نشأتِه، والقاضي في خصومة أهله، ومن إليه الكلمة في الجرح والتعديل، والطرح والتبديل؟ وهل أنا إلا رجل يقرأ ليكتب، ويكتب ليقرأ الناس؛ فإن أصاب فلهم ولا هَمّ، وإن أخطأ فعليه وخَلاَهُم ذمّ.

ولكني أريد أن أصف الطريق التي انتهجتها، وأبيّن لمَ خالفت القوم في نمط التأليف إلى ما ابتدعته، وما هو مبلغهم من العلم فيما يتقحمون من تلك الخطة؛ وأن أنزع في ذلك بالدليل وأدعي بالبيّنة، مستعيذاً بالله من فتنة القول وزوره، وخطل الرأي وغروره:

اجتمع المتأخرون على جعل التدبير في وضع «تاريخ أدبيات اللغة العربية»[1] أن يقسموا هذا التاريخ إلى خمسة عصور: الجاهلية، فصدر الإسلام، فالدولة الأموية، فالعباسية إلى سقوطها سنة ٨٥٦ للهجرة، ثم ما تعاقب من العصور بعد ذلك إلى قريب من هذه الغاية حيث ابتدأت النهضة الحديثة.

وأول من ابتدع هذا التقسيم، المستشرقون من علماء أوروبا؛ قياساً على أوضاع آدابهم مما يسمونه *Litérature* فهم الذين تنبهوا لهذا الوضع في العربية، فجاؤوا به كالمنَبِّهة على فرط عنايتهم بفنونها وآدابها؛ وحسبهم من ذلك صنيعاً[2]!

بيد أن تلك العصور إذا صلحت أن تكون أجزاءً للحضارة العربية التي هي

---

(١) هذا هو الاسم الذي ضربت به الذلة على كل كتاب عربي، وقلما يغيرون منه إلا لفظة (أدبيات) يبدلونها بآداب، وإني لو لم أكن أعرف أن هذا العلم ينقله الضعفة عن موضوعات اللغات الأعجمية ويحتذون مثالها فيه، لعرفت ذلك من ركاكة هذه التسمية واختبالها، فلا أدري كيف يجعلونها مع فرط ثقلها عنواناً لآداب اللغة التي توزن حروفها بالألسنة!.

(٢) أول من ميّز الأدب والفنون بالتاريخ هو «باكون» مؤسس الفلسفة الحديثة ـ توفي سنة ١٦٢٦ للميلاد ـ فإنه جعل أقسام التاريخ ثلاثة: التاريخ الديني، وتاريخ الاجتماع، وتاريخ الأدب والفنون.

مجموعة الصوَر الزمنية لضروب الاجتماع وأشكاله؛ فلا تصلح أن تكون أبواباً لتاريخ آداب اللغة التي بلغت بالقرآن الكريم مبلغ الإعجاز على الدهر، ولم تكد تَطْوِي عصرَها الأولَ حتى كان أولُ سطر كتَبَ لها في صفحة العصر الثاني شهادة الخلود وما بعد أسباب الخلود من كمال!

ثم إن تاريخ الآداب ليس فناً من الفنون العملية التي يحذو فيها الناس بعضهم حذو بعض، ويأخذ الآخِرُ منها مأخذَ الأول، وتتساوق فيها الأمم على وضع واحد؛ لأنها لا تتغير على الجملة في تعرف مادتها وتصرُّف أداتها حتى يتعين علينا أن نجعل آداب لغتنا حميلة على آداب اللغات الأعجمية، يُفصل على أزيائها، وإن ضاقت به وخرج فيها باذَّ الهيئة مجموع الأطراف متداخل الأعضاء وكأنه مشدود الوثاق، أو مأخوذ بالخناق. إنما التاريخ حوادث قوم بعينهم، والآداب اللسانية ليست أكثر من مواضعات يتواطأ عليها أولئك القوم، تخرج منها الحوادث المعنوية التي هي ميراث التاريخ كله في أيديهم من العادات والأخلاق على أنواعها. فتاريخ الآداب في كل أمة ينبغي ان يكون مفصلاً على حوادثها الأدبية، لأنها مفاصل عصوره المعنوية، والشأن في هذه الحوادث التي يقسم عليها التاريخ أن تكون مما يحدث تغييراً محسوساً في شكله، وأن تلحق بمادته تنوعاً خاصاً بنوع كل حادثة منها؛ فإذا لم تكن كذلك لم يكن التاريخ متجدداً إلا باعتباره الزمني فقط؛ وهذا ليس بشيء؛ لأن تغير الزمن طبيعة الوجود؛ من أجل ذلك تجد الأمة التي لا حوادث لها ليس لها تاريخ.

على أن مثل تلك الحوادث التي وصفناها قد تعقم بها الأزمنة المتطاولة في تاريخ بعض الأمم، وقد تتساوق في بعض عصورها الراقية: كآداب اللغات الأوروبية؛ وقد تكون متقطعة كما هي في تاريخ الأدب العربي.

وهذا التاريخ فضلاً عن تداخل أدواره بعضها في بعض حتى لا حدّ بينها ولا يتعين لأحدها مفصل يبتدىء منه أو ينتهي إليه، فإنه يمتاز عن كل ما سواه بذهاب الكثير من أصول حوادثه، لانقطاع متن التأليف من أول عهده، واضطراب النسق التاريخي فيما ألف بعد ذلك بحيث يستحيل أن تُنَضَّد كل حوادثه في متعاقب أزمانه، أو تنزَّل على مراتب عصوره.

وهذا الجاحظ إمام الكتاب، ورأس الآداب، والذي لا يستعصي عليه من داء القلم إلا ما يُعْيِي طبَّ أساته، ويمتنع أن يكون من قدرة كاتب متأخر وضعُ دوائه في دواته ـ قد حاول بعضَ ذلك مرةً في باب من كتابه «البيان والتبيين»؛ فلم يصنع شيئاً، ورهقه من العجز ما سوّغ له أن يجعل عجزَه في معنى استطاعته، فاكتفى به عذراً!

قال في باب أسماء الخطباء: «كان التدبير في أسماء الخطباء وحالاتهم وأوصافهم، أن نذكر أسماء أهل الجاهلية على مراتبهم، وأسماء أهل الإسلام على منازلهم، ونجعل لكل قبيلة منهم خطباء، ونقسم أمورهم باباً باباً على حدته، ونقدم من قدمه الله عز وجل ورسوله ﷺ في النسب، وفضّله في الحسب؛ ولكني لما عجزت عن نظمه وتنضيده تكلفتُ ذكرَهم في الجملة» ا هـ[1].

هذا على أنه في شباب اللغة وريعان الأدب، والرواةُ يومئذٍ متوافرون، ومادّة العرب لا تزال باقية؛ فكيف بِنا وقد بعُد العهد، وانقطعت الأسانيد، وبليت الصحف؛ وليس التدبير في أسماء الخطباء الذي أعجز الجاحظ وهو ما هو، إلا جزءاً مما يجب من التدبير في أصول التاريخ كله إذا وسعنا في الكثير ما ضاق عنه في القليل؛ ولكن الذي ينظر أمامه إلى حدّ، قلما يتنبه إلى مقدار ما وراءه مما لا يُحَدُّ.

وعلى هذه السبيل وُضِعَت الكتبُ في «تاريخ أدبيات اللغة العربية»؛ فقد تصوّروا حدوداً معينة من الزمن، لا يلبث أحدهم أن يمدَّ إليها قلمه حتى يتجاوزها ويكاد يؤرخ ما في الغيب أيضاً...

وقد رأينا لتاريخ الحضارة في كل أمة راقية أربعة أبواب متفرقة على أركانه: وهي الأدب، والسياسة، والدين، والعلم؛ فتَلِج الأمة من باب الأدب إلى نوع الكمال في عواطفها، ومن باب السياسة إلى مبلغ القوّة في كيانها، ومن باب الدين إلى درجة السعادة في أنفسها، ومن باب العلم إلى ما تَعزُّ به في مجتمعها من هذه الثلاث. بَيد أن تلك الأركان لا تستوي في جميعها ضعفاً وقوّة، ولا في اعتماد أصل التاريخ على بعضها دون بعض؛ فقد كانت دعامة التاريخ العربي في قيامه أدبية محضة، ثم جاء الدين فاستتبع السياسة والعلم، لا جرمَ كان للأدب عندهم تاريخ خاص لا يمتزج بالدين ولا بالسياسة ولا بالعلوم، إلا من جهات معلومة تُعرف بها وجوه الاتصال بين أجزاء تاريخهم في جملته وإفضاء بعضها إلى بعض في المخالطة والارتباط.

وبديهيٌّ أن تعاقب ثلاثة عشر قرناً من تاريخ الأدب الإسلامي لم ينشىء لغة أفصح مما نطقت به العرب قبل ذلك، ولا جاء بشعر يباين أشعارهم في الجملة، ولا جعل لأدبائنا مذاهب متميزة في تكوين الدين والسياسة والعلم، بل ليس في

(١) عجز الجاحظ أيضاً عن ترتيب شواهد كتاب الحيوان، كما صرح بذلك في باب الضب في المصحف السادس من كتابه، وإن كان هذا العجز من معاني الفوضى التي اقتضتها طبيعة الأدب يومئذٍ.

تعاقب تلك العصور الأدبية على الأغلب إلا موتُ رجالٍ وقيام رجال، وإلا أمور عرضية مما يترك في مادة الأدب آثاراً قليلة تدل على اختلاف القرائح وتباين الغرائز في أولئك الرجال الذين قاموا عليه، وتاريخ متعلق بمواقع رجالها من طبقات الزمن؛ ثم هي من قلّتها بحيث لا تبلغ إلا أن تلْوي عليها بعض عُرى التاريخ ويبقى سائره على تفصيله الذي أشرنا إليه آنفاً.

إذا تدبرت هذا وأنعمت على تأمله، علمت السبب في حشو ما تراه من كتب الأدبيات التي تُرتّب على العصور بالطمّ والرم[1] من تاريخ العلوم الدينية والدنيوية، وبالتراجم الكثيرة التي تخرج بشطر الكتاب إلى أن يكون سجلّ وفيات، ثم بتعداد الكتب والمؤلفات التي تلحق شطره الآخر بكتب الفهرست. ومؤلفو هذه الكتاب لا يدرون أنهم مرغمون على ذلك بحكم هذه الطريقة العقيمة التي تنبنى ولا تلد؛ إذ ليس في تفتيش القبور عن بقايا الحياة إلا العظام، ومن يرجع إلى ورائه لا يقطع شيئاً إلى الإمام!

ثم هم يجهلون أن لتاريخ كل أمة تباين غيرها مباينة طبيعية ـ مزاجاً معنوياً تتعلق به حوادثها، كما تتعلق أخلاق الفرد بنوع مزاجه الفطري؛ ومن أين يكون للعصبي في أبواب التحمل والأناة والسعة والخفض ما يكون لذي المزاج الليمفاوي مثلاً؟ فأيما امرؤ أجرى على الاثنين حكماً واحداً ظلمهما كليهما، وكذلك الأمر في أمزجة التاريخ.

وأنت خبير بأن الرجال في تاريخ الآداب الأوروبية هم قِطعُهُ التي يتألف منها، لأنهم متصرفون في اللغة كأنها إنما توضع لعهدهم أوضاعاً جديدة، فكل رجل منهم في طريقته ومذهب فنٌ علم (؟)، أو هو على الحقيقة قطعة متميزة في تركيب التاريخ العقلي؛ ولكن الرجال عندنا في قياسهم بأولئك ينزّلون منزلة التشبيهات من المعاني الأصلية، إلا ما ندر، ولا حكم للنادر؛ وذلك لأن في لغتنا معنىً دبنياً هو سرُّها وحقيقتها، فلا تجد من رجلٍ روَى أو صنّف أو أملى في فن من فنون الآداب أولَ عهدهم بذلك، إلا خدمةً للقرآن الكريم؛ ثم استقلت الفنون بعد ذلك وبقي أثر هذا المعنى في فواتح الكتب؛ والقرآن نفسه حادثة أدبية من المعجزات الحقيقية التي لا شبهة فيها، وإن لم يفهم سرّ ذلك «من لا يفهمونه».

أفيصلح بعد هذا أن يكون تاريخ الأدب العربي مبنياً على غير حوادثه التي

---

(١) كل ما لا يراد منه إلا الكثرة.

كونته وتعلق بأكثرها رجاله دون أن تتعلق بهم، كما هو الشأن في سواه؟.

على أن المستشرقين فيما أرى لم يختاروا ذلك الوضعَ إلا لمكان العجمة منهم، إذ لا سليقة لهم في العربية وآدابها، وإن كان منهم رؤوس في بعض فنون التاريخ العربي؛ ثم لأنهم يتعجلون الفائدة كيف أصابوها، فأيًّا ما يضعوا من ذلك فلهم به فضل؛ ثم هم يكتبون لأنفسهم ولأقوامهم، فلا يبالون بما تَفْتِق عليهم هذه الطريقة التي يستمرُّون عليها. ولكن ما بالُ أدبائنا «أصلحهم الله» قد أضلوا الحجة وجهلوا بموضع الشبهة، فتابعوا على غير نظر وكانوا جميعاً في ذلك كإنَّ وأخواتها فيما يعمل وما يكفّ؟... وما بالهم وهم بقية العرب وأهل اللسان وحفظة الكتاب، لا يأنفون أن يعُدُّوا من «أدبيات اللغة» تاريخَ علم الفلك مثلاً، وإن كانت روائع الألفاظِ تشبَّه بالنجوم، ولا أن يقرنوا علم الصرف بعلم الكيمياء. وإن كان لكل منهما «وزنٌ» معلوم[1].

إن صنيع أولئك (المستشرقين) وهؤلاء (المستغربين) لا يعتبر في حقيقة التأليف إلا توسعاً من ضيق، وتوفيراً من قلة، وإغراقاً في الحشد والاجتلاب؛ والفرق بعيد بين علم يورد منه المؤلف إشباعاً لكتاب، وبين كتاب يفرده إشباعاً للعلم نفسه؛ ولهذا بقي تاريخ آداب العرب محتاجاً إلى طريقة أخرى، لا يُخْتصر فيها الزمن بسرعة النقل، ولا يرفّه على الفكر بهذا «الاضطراب الرياضي» في وثوبه بين الكتب، ولا يُسْتر فيها قبح التأليف بحسن التقسيم، ولا يقوّى ضعفُ المعنى بما يكون من العناية، ولا تنفتق الفصول الهزيلة سِمناً بما تلبس من الأوراق الكثيرة!

ولم تسقط دولة العقول في هذه الأمة إلا منذ ابتدأ العلماء يعتبرون العلم فهمَ العلم كما هو؛ فتهافتوا على ذلك باختصار الكتب وشرحها وتفتيقها بالحواشي والتعاليق «الهوامش»، وتلخيص المتون؛ ونحو ذلك مما يورث الاضمحلال، ويفقد العقل معنى الاستقلال، ويجعل القرائح كالظل المتنقل: كل آونة يقرب إلى الزوال.

وقد بلغ من أثر ذلك أن صار العلماء يجهلون حتى أسماء العلوم التي لم تمسخ على أيديهم، وخاصة في مصر؛ فهذا شيخ الإسلام محمد بن عبد البر السبكي المتوفى بدمشق سنة ٧٧٧ هـ يقول: إنه يعرف عشرين عِلْماً لم يسأله عنها بالقاهرة أحد.

---

(١) كان العرب في صدر الإسلام يسمون ما عرف يومئذٍ من العلوم ـ كالنحو والفرائض ـ بعلوم الموالي، ويأنفون منها لأنها غميزة في سلائقهم، ثم لما استبحر العلم بعد شباب الدولة العباسية كان العلماء يفرقون بين (أنواع العلوم وأصناف الآداب) كما يؤخذ من طبقات الأدباء لابن الأنباري، وكل ذلك لأن المذاهب العلمية «اختصاص لا اختصار».

ونقلوا عن القاضي عز الدين بن جماعة المتوفى سنة ٨١٩ ـ وهو الذي كان يفاخر به المصريون علماء العجم في كل فن، ويشيرون إليه في أنواع المعقول ـ أنه كان يقول: أعرف ثلاثين عِلْماً لا يعرف أهل عصري أسماءها!

وكل ذلك من وناء الهمم، واجتماع العلماء من هذه الشروح على ما يشبه تشريح الرمم، حتى ليس إلا «قال وقيل، وإن قلتَ قلت، وفيها قولان. . .» ولعمري ما جبل «قاف» إلا جزء من هذه السلسلة. . .[1].

* وإذا كان عمود التاريخ سياقة الحوادث كما أسلفنا، فلا تُرْغِم هذه الحوادث على أن تقع في غير وقتها، وتنفصل عن طبيعتها، وتتصل بغير طبقتها في التاريخ؛ ولذلك رأينا الطريق المُثْلى أن نذهب في تأليفنا مذهب الضم لا التفريق، وأن نجعل الكتاب على الأبحاث التي هي معاني الحوادث لا على العصور؛ فنخصص الآداب بالتاريخ، لا التاريخ بالآداب كما يفعلون؛ وبذلك يأخذ كلٌ بحث من مبتدئه إلى منتهاه، متقلباً على كل عصوره، سواء اتسقت أم افترقت؛ فلا تسقط مادة من موضعها، ولا تُقتسر على غير حقيقتها، ولا تُلجأ إلى غير مكانها، ثم لا يكون بعد ذلك في التاريخ إلا التاريخ نفسه، لا ما يُزَيَّنُ به من العبارة المونقة، ولا ما توصّل به الحقائق القليلة من تصورات الخيال وشعر التأليف، إلى أمثال ذلك من مواضع الاستكراه وضيق المُضْطَرَب؛ وأمثلته فيما بين أيدينا ماثلة لا تحتاج إلى انتزاع، وهي على نفسها شاهدة فلم يبق في أمرها نزاع.

وإذا تدبرت طريقتنا هذه، وقابلت آثارها بما شئت من آثار الطريقة الأخرى، وأحكمت ذلك بعقل راجح؛ وأنعمت فيه بنظر غير مدخول ـ رأيت أي هذه الكتب أحسن قياماً على تاريخ الأدب، وأوفى بالحاجة منه، وأرَدُّ بالفائدة على طالبه، وتبيَّنتَ أيها أضعف منزَعةً من الرأي والتدبير في طريقته، بما يكشف لك خلوّ باطنه من ورم ظاهره، وما تجده من سرعة الاتصال في هذا «الفراغ المعنوي» بين أوله وآخره.

المؤلف

---

(١) مما نورده تفكهةً، أن بعض العلماء كان لا يقرأ دروسه إلا في كتب مخطوطة ـ تحققاً بالعلم ـ ومن عادتهم في المخطوطات أن يكتبوا أوائل الكلمات في الشروح والحواشي بالحمرة؛ فكان صاحبنا يدفع نسخته لأنبغ طلبته، يقرأ فيها ثم يشرح هو بعده، وكان إذا فرغ القارىء من جملة في المتن، أعادها الشيخ ومطل بها صوته وفخم كلماتها حتى يفرغ منها على هذا الوجه، ثم يبتدىء الشرح بقوله للقارىء: قال أيه، قال «شوف عندك الحمرا يا سيدي شوف». . .

نمطُ الكتَاب

وأبوابُه

قد قلنا في طريقة الكتاب: أما تأليفه وأسلوبه ونمطه فإننا لم نألُ جهداً في البحث والتنقيب، ولم نأخذ في أمرنا بالرِّسلة، ولا استوطأنا منه الهيِّن الهيِّن؛ بل طاولْنا ما طال من التعب، وصابرْنا ما يعزّ عليه الصبر من الضجر، وما زلنا نردّ النفس على مكروهها حتى استقرت، فلم نترك كتاباً يمكن أن يستفاد منه حرفٌ مما نحن بسبيله إلا قرأناه في طلبه[1]، وحملنا على النفس ما يكون من نصبه، وهذا أمر كما ترى مُتطاول، ومنالٌ ولكن لم نجد له لبُعده من متناول، ثم إن مواد هذا التاريخ إذا لم يتولها الكاتب بالذهن الشفاف، ولم يعتبرها بالفطنة النفَّاذة حتى يكون لغيبها كالعرّاف، فقلما تجتمع إلا متفرقةً في طلب مواضعها، منازِعةً إلى منازعها، لأنها في أصلها غير كاملة النسق، ولا قريبة المتَّسق؛ ومن تحرى ما تحريناه من ذلك يقف من تاريخ الأدب على غورٍ بعيد.

ولم نبالغ في تهذيب العبارة، ولا تدقيق المعاني، ولا تنقيح الألفاظ؛ إذ كان سبيل التاريخ أن لا يجيءَ عن طبقة واحدة من الناس، فبالحريّ لا يوضع لطبقة واحدة منهم، وحسبنا من البلاغة أن يكون كتابنا مطابقاً لمقتضى الحال. . .

ولم نستكثر من الأمثلة (والمختارات)؛ رغبة منا عن حشو الكتاب بما لا فائدة فيه إلا تعذيبُ حجمه، وتذنيبُ نجمه؛ إذ كان ذلك لا يُغني شيئاً في مادة

---

(١) اصطلح بعض المتأخرين على أن يذكروا في مؤلفاتهم أسماء الكتب التي ينقلون عنها؛ ويعينون مواضع النقل ليخرجوا من تبعة ما ينقلون إذا كان خطأ؛ فيلقون ذلك على الكتاب زيادة في حسنات مؤلفه. . . !.
وقد كان سبيل الرواية عند محققي المتقدمين أن يذكر الراوية سنده في كل ما يرويه للقطع بصحته أو فساده، إذ العدالة شرط في الصحة؛ فإن لم يذكر أنه روى عن فلان عن فلان الخ يسميهم، لم تعرف عدالة المروي عنهم، فلان يوثق بصحة ما يرويه؛ وبذلك لا يكون ذكر السند إلا لإثبات الصحة، وسيأتيك هذا البحث مستفيضاً. أما نحن فلما لم يكن لنا سند، وكنا نستهجن أن نثبت شيئاً لا نمخض الرأي فيه ولا نثق بصحته بعد تقدم النظر، دون أن ننبه عليه إذا مست الضرورة إلى إثباته ـ فقد أهملنا ذكر الكتب؛ لأن ذلك تطويل من غير طائل، ولأننا نبسط كل معنى نأخذ فيه، ولم نعين مواضع ما ننقله لأن علينا تبعته.

التاريخ، إلا قليلاً منه يُستوفى به حقُّ النقد، ويُدلُّ ببعضه على أثر من آثار ما نحن فيه، والأمثلة مطروحة في طُرق النظر من كل كتاب، وقد ابتذلها المتأخرون حتى لم يعد من دونها حجاب[1].

وكذلك ضربنا صفحاً عن الروايات الضعيفة، والمبالغات السخيفة، وما اعترضنا من التكاذيب والتهاويل إلى ما يدل في تحريف الغالين، وانتحال المبطلين، وبالغنا في التثبت والتحقيق وتصفح الآراء وتجريح النقلة والرواة، مقتصدين في الثقة بهم، معتدلين في التهمة لهم، لا نتجاوز مقدار الصواب حتى نقبل ما لا يُعقل، ولا مقدار الوهن حتى نلحق ما يُقبل بما لا يُقبل.

وقد جعلنا أبوابه اثني عشر باباً تنطوي على جملة المأثور، ويدور عليها التاريخ كما تدور السنة على عدة الشهور، وهذه سياقتها بعد فصلين من التمهيد في تأريخ الأدب، وأصل العرب:

(الباب الأول): في تاريخ اللغة نشأتها وتفرعها وما يتصل بذلك.

(الباب الثاني): في تاريخ الرواية ومشاهير الرواة وما تقلب من ذلك على الشعر واللغة.

(الباب الثالث): في منزلة القرآن الكريم من اللغة وإعجازه وتاريخه، وفي البلاغة النبوية ونسق الإعجاز فيها.

(الباب الرابع): في تاريخ الخطابة والأمثال: جاهلية وإسلاماً.

(الباب الخامس): في تاريخ الشعر العربي ومذاهبه والفنون المستحدثة منه وما يلتحق بذلك.

(الباب السادس): في حقيقة القصائد المعلقات ودرس شعرائها.

(الباب السابع): في أطوار الأدب العربي وتقلب العصور به وتاريخ أدب الأندلس إلى سقوطها، ومصرع العربية فيها.

(الباب الثامن): في تاريخ الكتابة وفنونها وأساليبها ورؤساء الكتاب وما يجري هذا المجرى.

---

(١) لعلنا نتبع هذا التاريخ بكتاب «القرائح العربية» الذي انتقينا فيه عيون الكلام نظمه ونثره إن شاء الله!.

قلت: وكم كان للمؤلف ـ رحمه الله ـ من آمال أعجله الموت دون تمامها؛ ومن بينها هذا الكتاب!

(الباب التاسع): في حركة العقل العربي وتاريخ العلوم وأصناف الآداب جاهلية وإسلاماً «بالإيجاز» التاريخي.

(الباب العاشر): في التأليف وتاريخه عند العرب ونوادر الكتب العربية.

(الباب الحادي عشر): في الصناعات اللفظية التي أولع بها المتأخرون في النظم والنثر وتاريخ أنواعها.

(الباب الثاني عشر): في الطبقات وشيء من الموازنات[1].

هذه هي حوادث التاريخ وأبوابهُ، ومنها كما ترى فصولهُ وكتابهُ، وأنا أسأل الله أن يكون قد كتب فيه من السلامة ما يحقق به الفائدة للقرّاء، وأن يهب له من حسنات أهل الإنصاف ما يكفر عن سيئات أهل المِراء. والحمد لله على ما أنعم، وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وسلم.

---

(١) وزعت هذه الأبواب على أجزاء الكتاب كما يلي: حوى الجزء الأول البابين، الأول والثاني، وحوى الجزء الثاني الباب الثالث، وكان يفرض ـ حسب هذا التقسيم ـ أن يحوي الجزء الثالث من «تاريخ آداب العرب» الأبواب الباقية، أي، من الباب الرابع إلى آخر الباب الثاني عشر، ولكن المشرف على الطبعة الأولى للجزء الثالث المذكور، بين في المقدمة التي صدّر بها ذلك الجزء، أنه لم يجد بين أوراق المخطوطة، أوراقاً تتضمن الأبحاث التي تؤلف الأبواب الرابع والثامن والتاسع والثاني عشر، حسبما أشار المؤلف. ولعله ـ أي المؤلف ـ كان ينوي الكتابة فيها ولم يفعل.

لمزيد من المعلومات عن تكوين الجزء الثالث تراجع مقدمة المشرف المشار إليها.

الناشر: دار الكتاب العربي ـ بيروت



تمهيد

الفصل الأول: الأدبُ

الأدبُ ــ تاريخ الكلمة

تقلبت هذه اللفظة في العربية على ثلاثة أدوار لغوية، تتبع ثلاث حالات من أحوال التاريخ الاجتماعي؛ فهي لم تكن معروفة في الجاهلية وصدر الإسلام إلا بما يؤخذ من معناها النفسي الذي ينطوي فيه وزنُ الأخلاق وتقويم الطباع والمناسبة بين أجزاء النفس في استوائها على الجملة، وكلُّ ما هو من هذا الباب؛ ومنه الحديث الشريف: «أدَّبني ربي فأحسن تأديبي» ولعلّ ذلك كان توسُّعاً منهم في أصل مدلول الكلمة الطبيعي، على ما هو معروف من أمرهم في اشتقاق اللغة وانتزاع بعضها من بعض؛ فإنهم يقولون: أدَبَ القومَ يأدِبُهم أدَبا، إذا دعاهم إلى طعام يتخذه. والقوم أهلُ بادية مُقفرة تأكل فيها الشمس حتى ظِلَّها، وتشرب نسيمَها وطلَّها، فإذا هلك فيها الزادُ هلك حاملُه، وإذا لم يدفع عن نفسه بأسلحةِ فمِه فالجوعُ قاتله؛ ولذلك تمدَّحوا من أقدم أزمنتهم بالقِرى وعدُّوه من أعظم مفاخرهم؛ لأنه شريعة الطبيعة التي أدّبتهم هذا الأدب، بل هو شعرها في أخلاقهم، إذ ارتقى بعد ذلك بارتقاء الشعر حتى تخرَّقوا فيه، كما يؤثر عن كرمائهم وأجوادهم مما استوعبته كتب المحاضرات.

فلما كان هذا الخُلُق مظهر الخِيم الصالح فيهم، وحقيقةَ الأدب الطبيعي منهم، وأرقى معاني الإنسانية عندهم، لأنه ليس وراء إمساك الحياة على الحي غاية ـ توسَّعوا فيه بمقدار ما بلغوا من رقيّ الآداب، وجعلوه تعريفاً نفسياً كما مرَّ؛ ولا بد أن يكون ذلك بعد أن ارتقوا في اجتماعهم، واشتبكت العلائق بينهم، حتى أخذت الفطرة الطبيعية تمتزج في أكثرهم بما يخالطها من صنعة الاجتماع، وكان ذلك سبباً في انتباههم إلى هذا الوضع؛ لأن الأدب على اختلاف معانيه إنما هو ردُّ النفس إلى حدود مصطلح عليها اصطلاحاً ووراثياً. . .

ثم لما جاء الإسلام ووُضِعَتْ أصولُ الآداب، واجتمعوا على أن الدين أخلاق يُتَخَلَّق بها، فشت الكلمة، حتى إذا نشأت طبقة المعلمين لعهد الدولة الأموية كما

سيجيء، أطلق على بعض هؤلاء لفظ المؤدِّبين، وكان هذا الإطلاق توسعاً ثانياً في مدلول «الأدب» لأنه اكتسب معنىً علمياً إذ صار أثراً من آثار التعليم.

ثم استفاضت الكلمة وكانت مادةُ التعليم الأدبي قائمةً بالرواية من الخبر والنسب والشعر واللغة ونحوها، فأطلقتْ على كل ذلك، ونُزّلت منزلة الحقائق العُرفية بالإصلاح؛ وهذا هو الدور الثالث في تاريخها اللغوي، وهو أصل الدلالة التاريخية فيها.

وقال ابن خلدون في حدِّ الأدب: «هذا العلم لا موضوع له يُنظر في إثبات عوارضه أو نفيها، وإنما المقصود منه عند أهل اللسان ثمرتهُ، وهي الإجادة في فنّي المنظوم والمنثور على أساليب العرب ومناحيهم، فيجمعون لذلك من كلام العرب ما عساه تحصل به الملكةُ، من شعر عالي الطبقة، وسجع متساوٍ في الإجادة، ومسائل من اللغة والنحو مبثوثة أثناء ذلك متفرقة يستقري منها الناظر في الغالب معظم قوانين العربية، مع ذكر بعضٍ من أيام العرب ليُفهم به ما يقع في أشعارهم منها، وكذلك ذكر المهم من الأنساب الشهيرة، والأخبار العامة. والمقصود بذلك كله أن لا يخفى على الناظر فيه شيءٌ من كلام العرب وأساليبهم ومناحي بلاغتهم إذا تصفّحه... ثم إنهم إذا أرادوا حدّ هذا الفن قالوا: الأدب هو حفظ أشعار العرب وأخبارها والأخذ من كل علم بطرَف. ا هـ.

فهذا كما ترى ثبتٌ لما قررناه، لأن كل ما عدّوه من موضوع الأدب إنما هو مادة الرواية، وعلى ذلك يستحيل أن يكون معنى الأدب الاصطلاحي جاهليّاً، ولا أن يكون من مصطلحات القرن الأول، لأن الكلمة لم تجيء في شيء من شعر المخضرَمين ولا المحدثين، وقد كانوا أهلَها وموّرثيها من بعدهم لو أنها اتصلت بهم أو كانت منهم بسبب. والعجيب أنك تجد لهم القوافي الطويلة على الباء وقد استوعبوا فيها الألفاظ، إلا مادة الأدب ومشتقاتها، مع أنه ليس أخف منها عند المتأخرين ولا أعذب ولا أطرب ولا أعجب، والسبب في ذلك ما ذكرناه وما نذكره.

بلى، قد روى صاحب «العقد الفريد» في باب الأدب من كتابه كلمة أسندها لعبد الله بن عباس ـ رضي الله عنهما ـ وهي قوله: «كفاك من علم الدين «أن تعلم»[1] ما لا يسع جهله، وكفاك من علم الأدب أن تروي الشاهد والمثل» ومقتضى ذلك أن «علم الأدب» كان بالغاً من الاتساع في عهد ابن عباس حتى صار أقل ما لا يسع جهله منه رواية الشاهد والمثل للقرآن والعربية، وهو نهاية الغرابة

(١) سقطت هذه الكلمة من نسخ العقد الفريد.

والشذوذ، لأن ابن عباس توفي فيما بين سنة ٦٨ و ٧٤ هـ، على اختلاف أقوال المؤرخين، ولم يكن يومئذٍ بالتحقيق ما يصح أن يسمّى علم الأدب.

وقد تناقل المتأخرون هذه الرواية عن العقد الفريد دون أن يتنبهوا لما فيها من فساد الدلالة التاريخية، ولكن الصحيح أن الكلمة لمحمد بن علي بن عبد الله بن عباس، كما أسندها إليه الجاحظ في كتاب البيان. ومحمد هذا هو أصل الدولة العباسية؛ لأنه أبو السفاح أول الخلفاء العباسيين، وتوفي سنة ١٢٥ وقيل ١٢٦، ومما يرجِّح فسادَ تلك النسبة إلى ابن عباس، قول عمرو بن دينار فيه: ما رأيت مجلساً كان أجمع لكل خير من مجلس ابن عباس: الحلال والحرام والعربية والأنساب والشعر. ولو كان لفظ الأدب معروفاً يومئذٍ لاجتزأ به وطوى فيه الثلاث؛ فالكلمة إذن من موضوعات القرن الثاني، أي بعد أن بلغت الدولة الأموية مبلغها من المجد العربي.

أما في القرن الأول فقد كانوا يسمون ما يقرب من ذلك بـ «علم العرب» كما ذكره المسعودي في «مروج الذهب» إذ نقل عن المدائني حديثاً تصادر عليه ابن عباس وصعصعة بنُ صوحان، وفيه أن ابن عباس بعد أن سأل الرجل عن قومه وعن الفارس فيهم ونحو ذلك مما يتعلق بالأيام والمقامات قال: أنت يا ابن صُوحان باقرُ علم العرب[١]. وما كان الأدب الاصطلاحي بأكثر من هذا العلم يومئذٍ.

وبعد أن عُرِفتْ حدودُ الأدب في القرن الثاني واشتهرت الكلمة، بقيت لفظة «الأدباء» خاصة بالمؤدِّبين، لا تطلق على الكُتَّاب والشعراء، واستمرت لقباً على أولئك إلى منتصف القرن الثالث، ومن ذلك كان منشأ الكلمة المشهورة «حرفة الأدب» وأول من قالها الخليل بن أحمد صاحب العروض المتوفى سنة ١٧٥ هـ، وذلك قوله كما جاء في المضاف والمنسوب للثعالبي: «حرفة الأدب آفة الأدباء»، لأنهم كانوا يتكسبون بالتعليم ولا يؤدِّبون إلا ابتغاء المَنَالة، وذلك حقيقة معنى الحرفة على إطلاقها[٢].

فلما فشت أسباب التكسب بين الشعراء في القرن الثالث، وبطلت العصبية التي كانت تجعل للشعر معنىً سياسيًا فاتخذوه حرفة يكدحون بها، وجعلوه مما يُتَذَرَّعُ به إلى أسباب العيش، من جائزة خليفة أو منادمة أمير أو ما دون ذلك من

(١) الباقر: المتبحر في العلم، وبه سمي محمد بن علي بن الحسين رضي الله تعالى عنهم لتبحره.

(٢) يقال: أحرف الرجل إحرافاً، إذا نما ماله وكثر، والاسم الحرفة من هذا المعنى، قال قطرب: والحرفة عند الناس: الفقر وقلة الكسب، وليست من كلام العرب، إنما تقولها العامة.

الأسباب أيها كان ـ انتقل إليهم لقب الأدباء، للمناسبة بين الفئتين في الحرفة، ولم يلبثوا أن استأثروا به لتوسعهم في تلك الأسباب.

ثم جاء ابن بسّام الشاعر المتوفى سنة ٣٠٣ فجعل «الحرفة» نبْزاً، وأخرجها عن وضعها اللغوي إلى معنى مجازي غلب على حقيقتها واستبدّ بها فأرسلها مثلاً. وذلك فيما رثى به عبد الله بن المعتز حين قتل في سنة ٢٩٦ ودفن في خربة بإزاء داره بعد جلال الإمارة وعزة الملك إذ يقول:

لله درُّك من مَيْت بمَضْيَعَةٍ ناهيك في العلم والآداب والحسب

ما فيه لوٌّ ولا ليتٌ فتنقصهُ لكنما أدركته «حرفة الأدب»

وهذا هو أصل الكلمة التي تعاورها الأدباء واعتبرها الشعراء ميراثاً دهرياً إلى اليوم، وإنما تناولها ابن بسام من لغة العامة، وطبعها على شيء من عبث أخلاقه التي بلغت من هجاء الأمراء والوزراء وذوي المكانة من الناس إلى هجاء أبيه وإخوته وسائر أهل بيته حتى سنها طريقة، فيقال لمن يقفو أثره في عبث اللسان: «إنه يجري في طريق ابن بسام».

ثم صارت الآداب من يومئذٍ تطلق أيضاً على فنون المنادمة وأصولها، وأحسب ذلك جاءها من طريق الغناء؛ إذ كانت تطلق عليه في القرن الثالث لأنه بلغ الغاية من إحكامه وجُرّدت فيه الكتب وأُفردت له الدواوين من مختارات الشعر، كما سنفصله في موضعه، وكانوا يعتبرون معرفة النغم وعلل الأغاني من أرقى فنون الآداب، وفيها وضع عبيد الله بن طاهر من ندماء الخليفة المعتضد بالله المتوفى سنة ٢٨٩ كتابه «الآداب الرفيعة»[1]. لذلك قال ابن خلدون: إن الغناء في الصدر الأول كان من أجزاء هذا الفن «الأدب» وكان الكتاب والفضلاء من الخواص في الدولة العباسية يأخذون أنفسهم به حرصاً على تحصيل أساليب الشعر وفنونه.

وقد ألّف كشاجم الشاعر الرقيق الذي كان طباخ سيف الدولة ابن حمدان كتابه «أدب النديم» أودعهُ ما لا يستغني عنه شريف، ولا يجوز أن يخل به ظريف؛ وهو مطبوع مشهور. وعلى هذه الجهة قال أبو القاسم إسماعيل بن أحمد الشجري من شعراء القرن الرابع أيضاً، وقد جمع «حِرَفَ» الآداب:

إن شئت تعلمُ في الآداب منزلتي وأنني قد عداني العز والنعمُ

(١) تصلح هذه الكلمة أن تكون تعريباً لما ترجمه المتأخرون (بالفنون الجميلة) *Beaux arts* وعبيد الله هذا كان نادرة في الغناء، قال صاحب «الأغاني»: إنه توصل إلى ما عجز عنه الأوائل من جمع النغم كلها في صوت واحد تتبعه هو وأتى به.

فالطرف والسيف والأوهاق تشهد لي   والعود والنرد والشطرنج والقلم[١]

وكل ذلك إنما كان في تاريخ البلديين، أما الأعراب فلم يجر عليهم حكم الأدب، ولم يتناولوا الجلمة على اصطلاحها، وإنما اتخذ بعضهم لقب الأديب يتمدّح به على جهة ما ينشأ عنه من معاني الرقة الحضرية التي تقابل في طباعهم الجفاء ولوثة الأعرابية، كقول بعضهم، أنشده الجاحظ:

وإني على ما كان من عُنْجُهِيَّتي   ولوثةِ أعرابيتي لأديب[٢]

ولم ينتصف القرن الرابع حتى كان لفظ «الأدباء» قد زال عن العلماء جملة، وانفرد بمزيته الشعراءُ والكتاب في الشهرة المستفيضة، لاستقلال العلوم يومئذٍ وتخصُّص الطبقات بها، على ما كان من ضعف الرواية ونضوبِ مادتها حتى قالوا: «خُتم تاريخ الأدباء بثعلب والمبرِّد» وكانت وفاة المبرد سنة ٢٥٨، وثعلب سنة ٢٩١؛ فيكون ختام تاريخ الأدباء «أي المعلمين» في أواخر القرن الثالث، ومن يومئذٍ أخذ الأدب يتميَّز عن علم العربية، بعد أن كانوا يعدون «الأدباء» أصحاب النحو والشعر، وإن كان ذلك بقي موضوع علم الأدب؛ ومن هذا أنه لما وضع علي بن الحسين المعروف بالباخرْزي[٣] كتابه «دُمْية القصر» الذي جعله ذيلاً على اليتيمة للثعالبي، عقد فيه فصلاً «لأئمة الأدب» قال في أوله: «هؤلاء قوم ليس لهم في دواوين الشعر رسم، ولا في قوانين الشعراء اسم» ثم ترجم طائفة من علماء اللغة: كأبي الحسين بن فارس صاحب فقه اللغة، وابن جني النحوي، وأسد العامري، والجوهري صاحب الصحاح، وتلميذه أبي صالح الورّاق[٤]، فدل صنيعُه على أن الشعراء يومئذٍ كانوا هم المستبدين بلقب الأدباء، ولا يزالون على ذلك إلى اليوم وإلى ما شاء الله، لأن معنى الأدب قد استحجر فعاد لغوياً كأنه كذلك في أصل الوضع، من جهة الدلالة به على الشعراء والكتاب.

---

(١) الطرف: الكريم من الخيل، والأوهاق: جمع وهق، قال الليث: هو الحبل المغار يرمى في أنشوطة فتؤخذ به الدابة والإنسان، وغرض الشاعر أن يجمع حرف الكدية التي ينال بها، وسيأتي تفصيل ذلك في بحث الشعر.

(٢) العنجهية: الحمق والجهل، واللوثة: الهيج والحمق أيضاً، والمراد بكل ذلك جفاء الأخلاق.

(٣) نسبة إلى باخرز: ناحية من نواحي نيسابور، وقتل عليّ هذا في بعض مجالس الأنس سنة ٤٦٧.

(٤) وكذلك ألف الفرزدقي القيرواني المتوفى سنة ٤٧٩ في تراجم اللغويين والنحاة كتاباً سماه «شجر الذهب في معرفة أئمة الأدب»، دع عنك كتب طبقات «الأدباء» في تراجم القوم، وهي مشهورة.

المؤدّبونَ

وقد أشرنا إلى المودّبين فيما سبق، ونحن ذاكرون طائفة منهم تتبعنا أسماءهم فيما بين أيدينا من كتب الأدب والتاريخ؛ لأنهم كانوا مادة هذه الكلمة، وإنما قيل لهم المؤدّبون تمييزاً لهم من المعلمين الذين اختصوا بإقراء صبيان العامة في الكتاتيب، فإن هؤلاء لم يكن يطلق على أحدهم إلا لقب المعلّم، وقد جعلوهم مثلاً في الحُمْق حتى قالوا: «الحمق في الحاكة والمعلمين والغزّالين» ثم جعلوا الحاكة والغزالين أقل وأسقط من أن يقال لهم حمقى . . . لأن الأحمق هو الذي يتكلم بالصواب الجيد ثم يجيء بخطأ فاحش، وليس عند هؤلاء صوابٌ جيد في مقال ولا فعال، فبقي الحمق في عرفهم خاصاً بالمعلمين.

أما المؤدّبون فهم الذين ارتفعوا عن تعليم أولاد العامة إلى تعليم أولاد الخاصة أو أولاد الملوك المرشحين للخلافة وأخْذِهم بفنون الآداب: كالخبر والشعر والعربية ونحوها، ولذا كانوا يسمُّونها «علوم المؤدّبين».

قال الجاحظ: مرّ رجل من قريش بفتى من وُلْد عتّاب بن أسيد وهو يقرأ كتاب سيبويه، فقال: أُفٍ لكم! علم المؤدبين وهِمّة المحتاجين[1].

على أن المؤدبين كانوا عندهم على ضربين: أصحاب العلوم، وأصحاب البيان وكانوا يخصون هؤلاء بالأثرة، قال ابن عتاب: «يكون الرجل نحوياً عروضياً، وقساماً فرضياً[2]، وحسن الكتابة جيد الحساب، حافظاً للقرآن راوية للشعر، وهو يرضى أن يعلّم أولادنا بستين درهماً، ولو أن رجلاً كان حسن البيان حسن التخريج للمعاني ليس عنده غير ذلك لم يرض بألف درهم». ومن ثم اختص مشاهير العلماء والرواة بتأديب أولاد الخلفاء والأمراء.

فمن المؤدّبين أبو معبد الجهني، وعامر الشعبي، كانا يعلمان أولاد عبد الملك بن مروان، وهما أقدم المؤدبين فيما وقفنا عليه[3]؛ ويزيد بن مساحق، أدّب

(١) وكانوا يقولون: لا ينبغي للقرشي أن يستغرق في شيء من العلم إلا علم الأخبار أما عبر ذلك فالنتف والشذور.

(٢) عالماً بالمواريث.

(٣) وأقدم من عرف من المعلمين قبل ظهور لقب المؤدب، أبو الأسود الدؤلي: كان تجتمع له الناس فيعلمهم النحو تعليماً.

الوليد بن عبد الملك أيضاً؛ وعبد الصمد بن الأعلى، أدب الوليد بن يزيد، وأدب وُلد عتبة بن أبي سفيان؛ وصالح بن كيسان، أدب بني عمر بن عبد العزيز؛ والجعد بن درهم، كان يعلم مروان بن محمد آخر خلفاء بني أمية؛ والشرقيُّ بن القطامي، كان يؤدب المهدي بن المنصور، وأبو سعيد المؤدب، كان يؤدب موسى الهادي؛ ومحمدُ بن المستنير المعروف بقطرب، كان يؤدب المهدي؛ وأبو عبيدة كان يؤدب الرشيد؛ والأحمرُ النحوي كان يعلم الأمين، ثم أدّبه الكسائي؛ وفي طبقات الأدباء أن الكسائي كان يؤدب الرشيد أيضاً. واليزيديُّ النحوي، كان يؤدب المأمون والفراء كان يؤدب ولدي المأمون، وقيل إنه نهض يوماً لبعض حوائجه فابتدرا إلى نعله ليقدماها له، فتنازعا أيهما يقدمها، ثم اصطلحا على أن يقدّم كل منهما واحدة، ورُفع ذلك إلى المأمون فاستدعاه، فلما دخل عليه قال له: من أعزُّ الناس؟ قال: لا أعرف أحداً أعز من أمير المؤمنين! فقال المأمون: بل من إذا نهض تقاتل على تقديم نعليه وليّا عهد المسلمين حتى يرضى كلٌّ واحد منهما أن يقدِّم له فرداً! فقال: يا أمير المؤمنين، لقد أردت منعهما عن ذلك ولكن خشيت أن أدفعهما عن مكرمة سبقا إليها، أو أكسر نفسيهما عن شريفة حرصاً عليها... الخ.

وكان المفضل الضبي يؤدب الواثق، وألزم المتوكل يعقوبَ بن السكيت المتوفى سنة ٢٤٤ تأديبَ ابنه المعتز، قالوا: فلما جلس عنده قال له: يا بني، بأي شيء يحب الأمير أن يبدأ من العلوم؟ قال: بالانصراف... ثم اختار المتوكل لتأديب المعتز وأخيه المنتصر - أبا جعفر بن ناصح، وأبا جعفر بن قادم، ومن ذلك العهد بدأ لقب المؤدب ينزل عن رتبته، إذ كانت العجمة قد فشت وضعفت النزعة العربية في الدولة، فختم تاريخ الأدباء - كما قيل - بثعلب والمبرد اللذين تخرَّج عليهما عبد الله بن المعتز، أما مؤدبه فكان أبا جعفر بن عمران الكوفي.

وقد ضربنا صفحاً عن أدباء المعلمين ممن دارسوا أولاد الخاصة والأمراء، لأن فيما قدمناه كفاية على برهان ما ذهبنا إليه.

علوم الأدبِ وَكتبه

كان الأدب ـ كما أسلفنا ـ مجموع علوم المؤدِّبين، فلا جرم حَدُّوه كما رأيت فيما نقلناه عن ابن خلدون، وهو حدٌّ يطابق أمرهم كل المطابقة، فلما أرادوا تعيين هذه العلوم، نظروا في غرض الأدب فجعلوا له غرضين: أحدهما يقال له الغرض الأدنى، والثاني الغرض الأعلى، فالأول أن يحصل للمتأدِّب بالنظر في الأدب والتمهر فيه قوةٌ يقدر بها على النظم والنثر، والغرض الأعلى أن يحصل للمتأدّب قوةٌ على فهم كتاب الله تعالى وكلام رسوله ﷺ وصحابته، ويعلم كيف تُبنى الألفاظُ الواردة في القرآن والحديث بعضها على بعض حتى تستنبط منها الأحكام وتُفرّع الفروع وتنتج النتائج وتقرن القرائن على ما تقتضيه معاني كلام العرب ومجازاتها.

قال البَطَليوسي ـ وهو الذي ننقل عنه هذه الكلمات من شرح أدب الكاتب ـ: والشعر عند العلماء أدنى مراتب الأدب. ثم نظروا في تعيين العلوم التي تُفضي إلى هذه المقاصد، فاختلفوا فيها، ولكنها في الجملة كانت علوم العربية، ولم يعيّنها أحدٌ إلى أواخر القرن الخامس. فلما أُنشئت المدرسة النظامية ببغداد، أنشأها نظام الملك ـ وزير ملك شاه السلجوقي ـ المتوفى سنة ٤٨٥، اختير لتدريس الأدب فيها أبو زكرياء الخطيب التبريزي المتوفى سنة ٥٠٢ وهو من أئمة اللغة والنحو، ثم درّسه بعده عليٌّ بن أبي زيد الفصيحي، وكان نحوياً، ثم عزل «لتهمة التشيُّع» بأبي منصور الجواليقي. وتعاقبُ هؤلاء المدرّسين جعل للأدب موضعاً معيناً كان لا يزال مقرراً عند العلماء إلى آخر القرن السادس، على ما ذكره ابن الأنباري المتوفى سنة ٥٧٧ في «طبقاته»، فإنه لما ترجَم هشام بن محمد بن السائب الكلبي قال: «إنه كان عالماً بالنسب، وهو أحد علوم الأدب؛ فلذلك ذكرناه في جملة الأدب، فإن علوم الأدب ثمانية: النحو واللغة والتصريف والعروض والقوافي وصنعة الشعر وأخبار العرب، وأنسابهم. . . «ثم قال»: وألحقنا بالعلوم الثمانية علمين وضعناهما وهما: علم الجدل في النحو وعلم أصول النحو[1]».

إلا أن الزمخشري المتوفى سنة ٥٣٨ أراد أن يجعل للأدب حداً علمياً من الحدود ـ الجامعة المانعة ـ على طريقة المتكلمين، فعرّف علوم الأدب بأنها علوم

(١) لذلك تفصيل سيأتي في موضعه عند الكلام على النحو.

يُحترز بها عن الخلل في كلام العرب لفظاً وكتابةً، وجعلها اثني عشر، منها أصول لأنها العمدة في ذلك الاحتراز، وهي: اللغة، والصرف والاشتقاق، والنحو، والمعاني، والبيان، والبديع «وجعلوه ذيلاً لعلمي المعاني والبيان داخلاً تحتهما» والعروض، والقوافي.

ومنها فروع، وهي: الخط - أي الإملاء - وقرض الشعر، والإنشاء، والمحاضرات، ومنه التواريخ.

وهذا التقسيم هو المعروف عند العلماء إلى اليوم.

وقال صاحب نفح الطيب: «إن علم الأدب في الأندلس كان مقصوراً على ما يحفظ من التاريخ والنظم والنثر ومستظرفات الحكايات، قال: وهو أنبل علم عندهم، ومن لا يكون فيه أدب من علمائهم فهو «غُفْل مستثقل».

أما كتب الأدب فهي على الحقيقة كتب العلوم التي مرت، بَيْد أن أهل اللغة كانوا ينتحلون لفظة الأدب في تسمية كتبهم الخاصةِ بأوضاع اللغة وشواهدها، لأن اللغة أصل المادة، فمن ذلك: ديوان الأدب، وكتاب ديوان العرب وميدان الأدب، وروض الآداب، ومفتاح الأدب، وسر الأدب، ومقدمة الأدب، وعنوان الأدب، وكلها في اللغة ذكَرَ صاحب «كشف الظنون» وغيره، وبعضها موجود، كديوان الأدب للفارابي، ومقدمة الأدب للزمخشري، ومن هذا القبيل «أدب الكاتب» لابن قُتيبة ولابن دريد ولابن النحاس وغيرهم.

أما الكتب التي هي من شرط الأدب فكثيرة، وأصولها كما قال ابن خلدون: أربعة دواوين، وهي: أدب الكاتب لابن قتيبة، وكتاب الكامل للمبرد، وكتاب البيان والتبيين للجاحظ، وكتاب النوادر لأبي علي القالي البغدادي[1] وما سوى هذه الأربعة فتبعٌ لها وفرع عنها.

وإنما عُدَّت هذه الأربعة أصولاً لأنها تدور على فنون الرواية، وقد وضعت كتب كثيرة، وأشهرها كتاب العقد الفريد لابن عبد ربه الأندلسي وكتاب الأغاني لأبي الفرج الأصبهاني، وهو الكتاب الذي استوعب فيه أخبار العرب وأنسابهم وأشعارهم وأيامهم ودولهم، فكان أفضلَ ما يُتأدَّب به في العربية، وكثرت كذلك كتب الأمالي والتذاكر، وأعظمها أمالي ابن الشجري، وتذكرة الصلاح الصفدي، وللكلام في ذلك موضع نتولى فيه بسطَه ونوفيّه قسطه إن شاء الله.

---

(١) كل هذه الكتب مطبوع مشهور، وقد شرحت كلها شروحاً مختلفة، ما عدا البيان والتبيين؛ ولولا التفادي من الملل لأتينا على تاريخ كل كتاب منها.

الفصل الثاني: العَربْ

هم جيل من الناس تدلت عليه الشمس منذ القدم في هذه الجزيرة التى كأنها قطعة انخزلت من السماء مع الإنسان الأول، فلا يزال أهلها أبعد الناس منزعاً في الحرية الطبيعية، وأشدَّهم منافسة في مغالبة الهمم، كأنما ذلك فيهم ميراث الطبيعة الأولى، فهم منه ينبتون وعليه يموتون.

سكان الفيافي وتربية العراء، ينبسطون مع الشمس ويفيئون مع الظل ويطيرون في مهب الهواء؛ بل أولاد السماء، ما شئت من أنوف حميّة، وقلوب أبية، وطباع سيالة، وأذهان حِداد، ونفوس منكرة؛ وقد أصبحت بقاياهم الضاربة في بوادي العربية ومصر وسورية لهذا العهد، موضع العجب لأهل البحث من علماء الطبائع، حتى أجمعوا على أنه لا ندّ لهذا الجنس في جميع السلائل البشرية، من حيث الصفات التي تتباين فيها أجناس البشر خلقاً وخُلقاً، وحتى صرح بعضهم بأن هذه السلالة تسمو على سائر الأجيال، بالنظر إلى هيئة القحف وسعة الدماغ وكثرة تلافيفه وبناء الأعصاب وشكل الألياف العضلية والنسيج العظمي وقوام القلب ونظام نبضاته. فضلاً عما هي عليه من ملاحة السحنة وتناسب الأعضاء وحسن التقاطيع ووضوح الملامح، وفضلاً عما في طباعها من الكرم والأنفة والأريحية وعزة النفس والشجاعة.

لا جَرَمَ كانوا أهل هذه اللغة المعجزة التي ناسبتهم بأوضاعها في معاني التركيب، حتى كأنما كتب لها أن تكون دينَ الألسنة الفطري، لتصلح بعد ذلك أن تكون لسان دين الفطرة.

بِلاد العَربْ

العربية شبه جزيرة موقعها إلى طرف الجنوب الغربي من قارة آسيا، ويحدها من الشمال سورية، ومن الشرق الفرات حتى مصبه في خليج العجم وجهة من بحر الهند، ومن الجنوب بحر الهند أيضاً، ومن الغرب البحر الأحمر، وكانوا يحدونها قديماً بأنها من بحر القلزم «الأحمر» إلى بحر البصرة، ومن أقصى الحِجر[1] باليمن إلى أوائل الشام، بحيث كانت تدخل اليمنُ في دارهم ولا تدخل فيها الشام؛ ثم يقسمونها معتبرين الأصل في ذلك جبلَ السراة الذي تبتدىء سلسلته في اليمن وتمتد شمالاً إلى أطراف بادية الشام، فتجعل العربية شطرين: غربيًّا وشرقيًّا، ينحدر الغربي من سفح ذلك الجبل حتى يصل إلى شاطىء البحر وقد صارت هابطاً، فيسمونه لذلك: الغَوْر وتهامة، ويرتفع الشرقي إلى أطراف العراق والسماوة، فيسمونه نجداً - ومن هذا قولهم: أغارَ وأنجدَ - ويسمون ما فصل بين تهامة ونجد، بالحجاز، لأنه يحجز بينهما، ثم يسمون ما ينتهي به نجد في الشرق حتى يصل إلى خليج فارس من بلاد اليمامة والبحرين وعُمان وما إليها - بالعروض، لاعتراضها بين اليمن ونجد؛ ويسمون القسم الجنوبي مما وراء الحجاز، باليمن، لوقوعه عن يمين الكعبة إذا استقبلت المشرق.

فالعربية عندهم خمسة أقسام كبيرة؛ اليمن: وهو إلى الجنوب، يحده البحر من ثلاث جهات، ويُحد من الجهة الرابعة بتهامة واليمامة والبحرين. ومن هذا القسم حضرموت وعمان والشَّحْر ونجران.

وتهامة: وهي شمال اليمن وإلى شرق البحر الأحمر وغرب الحجاز.

والحجاز: وهو جبالٌ انتثرت فيها المدن والقرى، وأشهر مدنه مكة والمدينة.

ونجد: وهو بين الحجاز والعراق العربي غرباً وشرقاً، وبين اليمامة والشام جنوباً وشمالاً، وهذا القسم أطيب أرض في بلاد العرب، ولذا كانت بواديه من معادن الفصاحة.

واليمامة، وهي بين اليمن ونجد جنوباً وشمالاً، وبين الحجاز والبحرين غرباً وشرقاً.

---

(١) والحجر: في شمال الجزيرة، وهي ديار ثمود.

وأحسن ما انتهى إلينا مما هو خاص بوصف البلاد العربية على نحو عهدها الجاهلي، هو كتاب «صفة جزيرة العرب» للهمداني المعروف بابن الحائك المتوفى سنة ٣٣٤، فقد رحل إليها ووصفها كما رآها واستقصى في ذلك وبالغ إلى حد التحقيق.

أصل العرب

ليس من شأننا في هذا الكتاب أن نستغرق ما قيل عن العرب وأصلهم ومنشئهم، وما حققه من ذلك علماء البحث من المتأخرين الذين استثاروا الدفائن واستنطقوا الآثار واستخرجوا تاريخ الحياة من القبور، ولا أن نستوفي معاني الاجتماع العربي مما يدخل في العادات والأديان ونحوها، فذلك مما يحتمل المجلدات الكثيرة، وهو منحى تبعد الصلة بينه وبين ما نحن بسبيله من آداب اللسان، ولذلك نُلِمُّ بهذا المعنى مكتفين منه بما تمس إليه حاجة التحديد وما تُوَفَّى به فائدة هذا التمهيد.

العرب أحد الشعوب الساميّة، نسبة إلى سام بن نوح، وهي الأمم التي ذكرت التوراة أنها من نسله، وتسمّى لغاتُها باللغات السامية أيضاً، كالعربية والعبرانية، والسريانية، والحبشية، والآرامية، وغيرها، وهي تسمية استحدثها بعض المتأخرين من علماء اللغات.

وقد اختلف الباحثون في منشإِ تلك الشعوب الذي امتَهدتْه وتفرّقت منه، فذهب بعضهم إلى أن مهد الساميين الحبشة في أفريقيا، وقال آخرون: بأن مهدهم جزيرة العرب. والقائلون بهذا الرأي أكثر نفراً وأعز أنصاراً ولهم في ذلك آراء أخرى متنوعة الأدلة، ولكن مما لا يمنرون فيه أن العربية كانت أبعد آفاق التاريخ التي أضاء فيها كوكب الحضارة المشرق، وقد تحققوا ذلك بما اكتشفوه سنة ١٩٠١ للميلاد في بلاد السوس من آثار دولة حمورابي وهي المسلة التي دونت عليها الشريعة البابلية في ٢٨٢ نصاً، وما ثبت لهم من أن هذه الدولة عربية، وهي تبتدىء سنة ٢٤٦٠ ق. م. وبهذا الاكتشاف قُضِيَ للجنس العربي أنه أسبق الأمم إلى وضع الشرائع، وأنه بلغ طبقة عالية في الحضارة سقطت دونها الشعوب القديمة؛ بل يذهب الأستاذ صموئيل لاينج في كتابه «أصل الأمم» إلى أن الساميين استوطنوا بلاد العرب، وأنهم حيثما وُجدوا في غيرها فهم غرباء، وأن تقدُّمهم في الحضارة مُعْرِقٌ في القدم، ربما كان زمن تحوُّلِ العصر الحجري، فتحوّلوا يومئذٍ عن الصيد والقنص إلى الزراعة والصناعة، وهو يشير بذلك إلى «الدولة المعينية» التي جاء ذكرها في سفر الأخبار الثاني ـ الإصحاح ٢٦ عدد ٧؛ وقد عثر الباحثون على أمة بهذا الاسم

ذكرت في أقدم آثار بابل سنة ٣٧٥٠ ق. م. على نَصْب من أنصاب النقوش المسمارية.

وبالجملة فإن أصل العرب من أصول التاريخ الإنساني التي ألحقها الله بغيبه، فلا يجليها لوقتها إلا هو، وفوق كل ذي علم عليم.

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

طبقاتُ العَرب

المؤرخون على أن العرب قسمان: بائدة، وباقية؛ ويسمون البائدة بالعرب العاربة، على التأكيد للمبالغة ـ كما يقال: ليلٌ لائل، وصومٌ صائم، وشعرٌ شاعر: يؤخذ من لفظه فيؤكد به ـ وذلك لرسوخهم في العروبية كما يقولون.

ويقسمون الباقية إلى قسمين يسمون الأول بالعرب المستعربة، لأنهم ليسوا بصُرَحاء في العروبة ولا خلَّصاً، بل هم استعربوا بانتقال الصفات العربية إليهم ممن قبلهم، وهم من بني حِمْيَرَ بنِ سبأ؛ ويسمون القسم الثاني بالعرب التابعة للعرب، وهم من قضاعة وقحطان وعدنان وشعبيها العظيمين: ربيعة ومُضَر.

وقد يقسمون العرب إلى ثلاث طبقات: بائدة، وعاربة، ومستعربة[1] ويريدون بالبائدة القبائل الهالكة، وبالعاربة عرب اليمن ومَن وَلَد قحطان، وبالمستعربة أولادَ اسماعيل عليه السلام، لأنه كان عبرانياً فاستعرب بعد أن اتصل بجُرْهُمَ الثانية من ولد قحطان وأصهر إليهم.

وقد يطلقون على القسم الأول من قسمي العرب الباقية: القحطانية، السَّبئية، والحميرية، والكهلانية، واليمنية، والكلبية. وعلى القسم الثاني: الإسماعيلية، والعدنانية، والمَعَدِّية، والمضرية، والقيسية.

العرب البائدة:

وهذه يريدون بها القبائل التي بادت واندثرت أخبارها فلم يقع إلى التاريخ شيء منها وهي: عاد، ومسكنهم الأحقاف. وثمود في الحِجْر، وأُميم: في بادية أبار بين عمان والأحقاف. وعَبيل: في يثرب. وطَسْم وجديس: ومسكنهم اليمامة. والعمالقة: وهم قبائل عدة مساكنهم عمان والحجاز وتهامة ونجد وتيماء وبطره ـ وهي التي سماها اليونان بالعربية الصخرية، غير البتراء المذكورة في سيرة ابن هشام[2] ـ وفلسطين، وجاسم: وهي قبيلة تفرعت من العماليق. وجُرهم الأولى:

---

(١) يسمي بعضهم البائدة بالعاربة، والقحطانية بالمتعربة، والإسماعلية بالمستعربة؛ وبعضهم يجعل المتعربة والمستعربة مترادفتين، ويراد بهما الإسماعيلية؛ واختلاف المؤرخين في ذلك إنما جاء من تطبيقهم أقوال علماء اللغة على التاريخ؛ فإنهم يريدون في اللغة بالعاربة والعرباء: الخلص، وبالمتعربة والمستعربة: الدخلاء.

(٢) ذكرت في سياق غزوة النبي ﷺ لبني لحيان. وأين بنو لحيان من أرض الأنباط.

ومسكنهم باليمن ـ ومن بقايا جُرهم الثانية الذين هاجروا إلى مكة وتزوج منهم إسماعيل عليه السلام ثم ألحدوا في الحرم فنزل بهم العذاب ـ ووبار: ومسكنهم أرض وبار باليمن[١].

ومما نذكره للدلالة على بعض مزاعم العرب في آثار القبائل البائدة، ما حكاه الجاحظ في الحيوان قال: «زعم أناس أن من الإبل وحشياً... فزعموا أن تلك الإبل تسكن أرض وبار، لأنها غير مسكونة، ولأن الحيوان كلما اشتدت وحشيته كان للخلاء أطلب، قالوا: وربما خرج الجمل منها لبعض ما يعرض فيضرب في أدنى هجمة من الإبل الأهلية، فالمَهْرية[٢] من ذلك النتاج. وقال آخرون: هذه الإبل الوحشية... من بقايا إبل وبار، فلما أهلكهم الله تعالى... بقيت إبلهم في أماكنهم التي لا يطرقها أحد، فإن سقط إلى تلك الجزيرة بعض الخلعاء أو من أضل الطريق، حثا الجن في وجهه، فإن ألحّ خبلْته».

وقد حقق أهل البحث من المتأخرين شيئاً من تاريخ بعض القبائل البائدة، وعينوا أزمنتها، مستندين في ذلك إلى التوراة، وما ذكره قدماء الجغرافيين، ثم إلى ما اكتشفوه آخراً من الآثار في طرفي الجزيرة؛ وليس ذلك من غرضنا فنكتفي بالإيماء إليه.

القحطانية:

وهم عرب اليمن، ينسبونهم إلى يعرب بن قحطان، وهو المذكور في التوراة باسم «يارح بن يقطان» وقحطان عند نسّابة العرب بن عابرة بن شالح بن أرفخشذ بن سام بن نوح.

ويعرب هذا هو الذي يزعم العرب أنه أصل اللغة الفصحى، قال حسان بن ثابت:

تعلمتمُ من منطق الشيخ يعْرُب ... أبينا، فصرتم معربين ذوي نفْر

وكنتم قديماً ما بكم غير عُجمة ... كلامٌ، وكنتم كالبهائم في القفر[٣]

---

(١) عد ابن دريد في الجمهرة، العرب العاربة سبع قبائل، وقال: هي عاد، وثمود، وعمليق، وطسم، وجديس، وأميم، وجاسم وعدهم ابن قتيبة تسعاً كما سيأتي.

(٢) الهجمة من الإبل: الجماعة منها، وقد اختلفوا في عددها، والمهرية إبل منسوبة لمهرة بن حيدان «بفتح الميم والحاء» وهو حي من أحيائهم.

(٣) في كتاب العرب لابن قتيبة: أن أصل العربية لليمن، لأنهم من ولد يعرب بن قحطان قال: وكان يعرب أول من تكلم بالعربية حين تبلبلت الألسن ببابل، وسار حتى نزل اليمن في ولده

وفي تاريخ هذه الطبقة القحطانية عند العرب تخليط كثير لا سبيل إلى تخليص الحقيقة منه، وقد عرف أهل البحث من علماء المتأخرين ـ بما أصابوه من الآثار في أطلال اليمن وبعض أطلال أشور وغيرها ـ أنه قامت في اليمن ثلاث دول كبرى كلها ذات شأن: وهي المعينية، والسبئية، والحميرية. والمعينيون أبعد في القدم من قحطان، ولم يعرفهم مؤرخو العرب ولا عرفوا الدولة السبئية؛ وهم يرمون مع ذلك تاريخ الحميرية بالسقم والتفكيك لأنهم كانوا في عصور متعاقبة وأحقاب متطاولة.

الإسماعيلية:

ويبدأ تاريخهم في القرن التاسع عشر قبل الميلاد، ولكن العرب لم يُفيضوا في أخبارهم إلا حوالي التاريخ المسيحي، أي من نحو سبعة قرون قبل الهجرة؛ ومنازلهم شمالي بلاد اليمن في تهامة والحجاز ونجد وما وراء ذلك شمالاً إلى مشارف الشام وإلى العراق، وهم يُنْسبون إلى إسماعيل عليه السلام، وخبر نزوله بالحجاز مذكور في التوراة، وقد تزوج هناك برعلة بنت مضاض أحد ملوك جرهم، وهي القبيلة التي ذُكر جدُّها في التوراة باسم «ألموداد».

وأشهر من يعرفه العرب من أعقاب إسماعيل: «عدنان» وهم مختلفون في عدد الآباء بينهما، فيعدون من خمسة عشر إلى أربعين أباً؛ وإلى عدنان ينتهي النسب الصحيح المجمَع عليه الذي لا يتجاوزونه في عمود النسب النبوي.

وكان عدنان في القرن السادس قبل الميلاد، إذا صحت رواية ابن خلدون من أنه لقي بختنصّر في غزواته للعربية بذات عرق، وقد خرج منه عك ومَعَدّ، وهما فرع العدنانية، ونزلت عك نواحي زُبيد إلى جنوبي تهامة، وبقيت منها بقيةٌ إلى الإسلام.

أما معدٌّ فهو البطن العظيم الذي تناسل منه عَقِبُ عدنان على ما هو مفصل في مواضعه من كتب الأنساب، فارجع إليها إن شئت الاستيعاب.

= ومن اتبعه من أهل بيته، ثم نطق بعده ثمود بلسانه، وشخص حتى نزل الحجر... إلى أن يقول: حين بوأ الله اسماعيل عليه السلام الحرم وهو طفل، وأنبط له زمزم، ومرت به من جرهم رفقة فتبركوا بالمكان ونزلوه وضموه إليهم، فنشأ معهم ومع ولدانهم، فتكلم بلسانهم، فقيل نطق باليعربية «أي العربية» قال: إلا أن الياء زيدت في الاسم فحذفت في النسب، كما تحذف أشياء من الزوائد، وغير كما تغير أشياء عن أصولها. ا هـ.

وابن قتيبة يعد العرب العاربة هم اليمن، ويسمي غيرهم المتعربة: أي الداخلة فيهم والمتعلمة منهم، ويقول أيضاً: إن القبائل القديمة تسع، طسم، وجديس، وعهينة، وضجم «بالجيم والحاء» وجعم، والعماليق، وقحطان، وجرهم، وثمود.

العَرَبُ وَالاعرابُ

لعلماء اللغة كلام مسهب في وجه تسمية العرب بهذا الاسم، وقد استوفى الزبيدي قسماً منه في شرحه على القاموس، ولا فائدة في جميعه؛ لأن مداره على اشتقاق اللفظة من «عرَبة» التي قالوا إنها باحة العرب ـ واختلفوا بين أن تكون مكة أو تهامة ـ أو ارتجالها كغيرها من أسماء الأجناس؛ أو هم سُمّوا كذلك لإعراب لسانهم، أي إيضاحه وبيانه، لأنه أوضح الألسنة وأعربها عن المراد بوجوه من الاختصار.

والصحيح أن اللفظة قديمة يراد بها في اللغات السامية معنى البدو والبادية، وتلك خصيصة العرب في التاريخ القديم. وقال بعض الباحثين: إنهم سُمّوا بذلك حين نزحوا عن أرضهم الأولى ـ جهة العراق ـ إلى الجزيرة؛ لأن نزوحهم كان إلى الغرب؛ واللغة السامية الأصلية ليس من حروفها العين، فأصل اللفظة على ذلك «غرب» وهو تخريج على النسبة كالذي خبط فيه علماء اللغة.

ثم حدثت من هذه اللفظة لفظة الأعراب، وذلك حين تحضّرت القبائل. فخصُّوا الكلمة بأهل البادية.

وقال الأزهري: رجل عربي، إذا كان نسبه في العرب ثابتاً وإن لم يكن فصيحاً، وجمعه العرب. ورجل أعرابي، إذا كان بدوياً صاحب نجعة وانتواء وارتياد الكلأ وتتبُّع مساقط الغيث[1]، وسواء كان من العرب أو من مواليهم، قال: والأعرابي إذا قيل له يا عربيُّ فرح بذلك وهشّ، والعربي إذا قيل له يا أعرابيُّ غضب؛ فمن نزل البادية أو جاوز البادِين فظعن بظعنهم وانتوى بانتوائهم فهم أعراب، ومن نزل بلاد الريف واستوطن المدن والقرى العربية وغيرها مما ينتمي إلى العرب فهم عرب وإن لم يكونوا فصحاء.

وقد صار لفظ الأعرابي بعد الإسلام مما يراد به الجفاء وغلظ الطبع، وكانوا يسمون ذلك في الرجل أعرابية، فيقولون للجافي منهم: ألم تترك أعرابيتك بعدُ؟ وبذلك خرجت الكلمة عن مطلق معنى البادية إلى معنى خاص يلازمها.

(١) المراد بذلك أنه يقيم حيث يجد المرعى، فإذا أجدب انتجع وذهب في طلبه، وهذا التعريف الذي جاء به الأزهري إنما هو من أمرهم بعد الإسلام.

والأعراب يومئذٍ هم أهل الفصاحة، يلتمسهم الرواة ويحملون عنهم ويرَوْن فيهم بقية اللغة ومادة العرب كما ستقف على تفصيله؛ وبهذا نزلوا من تاريخ الإسلام منزلة العرب من تاريخ الجاهلية في المعنى اللغوي.



الباب الأول
اللغات واللغة العربية



أصل اللغَاتِ

اللغة بنت الاجتماع، وليس من السهل أن تُحدَّد الطفولة التاريخية للإنسان، ولكن العلماء وأهل البحث ممن تقدم نظرهم يهجمون من ذلك على المتشابهات، ويعقدون من النِّسب المختلفة سلسلة طويلة يسلكون فيها العصور التي جمعها التاريخ، وينتهون من ذلك إلى طرف دقيق يتلمسه التصور، لأن مادته من الوهم المُصْمَت، وهذا الطرف هو عندهم أصل الإنسان أو طفولة تاريخه الهَرِم.

منذ خُلق اللسان خُلقت الأصوات، وهي مادة اللغة؛ ولكن الطفولة الفردية تدلنا على أن الطفل يبتدىء من أبسط درجات النطق الطبيعي الذي هو محض أصوات مصبوغة بصبغة من الشعور تكون هي حقيقة الدلالة المعنوية فيها، فيكون كأنما يُلْهَم المنطق بهذه الأصوات التي هي لغة روحه، ثم يدرك معاني تلك الدلالة ويميز بين وجوهها المختلفة، ثم ينتهي إلى الفهم فيقلد مَن حوله في طريقة البيان عنها بالألفاظ، متوسعاً في ذلك على حسب ما يتسع له من معاني الحياة، إلى أن تنقاد له اللغة التي يحكيها؛ ولولا التقليد الذي فطر عليه ما بلغ من ذلك شيئاً.

وعلى هذا القياس رجع العلماء إلى طفولة التاريخ، فمنهم من رأى أن الإنسان كان محاطاً بالسكوت المطلق، فذهب إلى أن اللغة وحيٌ وتوقيف من الله في الوضع أو في الموضوع، وهو مذهب أفلاطون من القدماء، به أخذ ابن فارس والأشعري وأتباعه من علماء العرب.

وفريق آخر ذهب إلى أن الإنسان طفل تاريخي، فاللغة درس تقليدي طويل مداره على التواطؤ والاصطلاح؛ وهذا هو المذهب الوضعيُّ، وبه قال ديودورس وشيشرون، وإليه ذهب أبو علي الفارسي وتلميذه ابن جني وطائفة من المعتزلة[1].

وبالجملة فإنه لم يبق من أصول الاستدلال على تحقق هذا الرأي إلا تتبعُ منطق الحيوان الذي يسرح في حضيض الإنسانية، وتبيُّنُ وجوه الدلالة في أموره،

---

(١) لما ألف ابن جني كتاب «الخصائص» تناول في بعض مواضعه الكلام عن أصل اللغة فأظهر ميله إلى المذهب الوضعي، إلا أنه لم يقطع به، بل وازن بين أدلة المذهبين ثم قال: «وإن خطر خاطر فيما بعد يعلق الكف بإحدى الجهتين ويكفها عن صاحبتها قلنا به» ثم جزم بهذا الرأي بعد ذلك. وقد أورد السيوطي في المزهر كلاماً طويلاً جمع فيه آراء المتكلمين في أصل اللغة واستوعب ذلك أتم استيعاب، ولكن الفصل برمّته «من صناعة الكلام».

واستقراء مثل ذلك في الأمم المتوحشة التي لا تزال من نوع الإنسان الأدنى؛ وقد رأوا أن الحيوان يُفهم بضروب الحركات والإشارات والشمائل وتباين الأصوات باختلاف معاني الدلالة، وهذا أمر تحققه رُوَّاضُ الدواب وسُوّاسُها وأصحاب القنص بالكلاب والفهود ونحوها، فإنهم يدركون ما في أنفسها الحيوانية باختلاف الأصوات والهيئات والتشوُّف واستحالة البصر والاضطراب وأشباه ذلك؛ ومن ثَمّ قيل إن أول النطق المعقول في الإنسان كان بدلالة الإشارة كما يصنع الْخُرس؛ فكأن معاني الحياة لما لم تجد مُنْصَرفاً من اللسان فاضت على أعضاء البدن؛ وترى أثر ذلك لا يزال باقياً في الدلالة على المعاني الطبيعية الموروثة من أول الدهر: كالتقطيب وتزوية بعض عضلات الوجه واستحالة البصر، في الغضب؛ ثم انبساط الأسارير واستقرار النظر، في الرضا والسرور؛ ونحو ذلك مما تراه لغة طبيعية في الخليقة الإنسانية.

ورأوا أيضاً أن لبعض القبائل المتوحشة من سكان أوستراليا وأواسط أمريكا الجنوبية ألفاظاً، ولكنها محض أصوات لا تدل على المعاني المقصودة منها إلا إذا صحبتها الإشارة والحركة والاضطراب، بحيث إن العين هي التي تفهمها لا الأذن؛ وهم إذا انسدل الليل وأُغمدت الألحاظ في أجفانها حبسوا ألسنتهم وباتوا بحياة نائمة؛ ومن ثم قيل إن الإنسان استعمل الصوت للدلالة بعد أن استكمل علم الإشارة؛ ولذلك بقي الصوت محتاجاً إليها احتياجاً وراثيًا ثم ارتقى الإنسان في استعمال الأصوات بارتقاء حاجاته وساعده على ذلك مرونة أوتار الصوت فيه؛ وبتجدد هذه الحاجات كثرت مخارج الأصوات، واتسع الإنسان في تصريف ألفاظه، فتهيأ له من المخارج ما لم يتهيأ لسائر الحيوان؛ فإن منطق الكلب مثلاً قد لا يخرج عن العين والواو في «عَوْ» و«وَوْ» وقس عليه ما يسمع من منطق الغراب والسنور وسائر أنواع الحيوان؛ ومن ذلك كان منشأ اللغة.

المواضعة على الألفاظ:

إذا تدبرت ما تقدم رأيت القول بأن اللغة وحي وتوقيف إنما هو من باب التقوى التاريخية لا أكثر؛ لأن الإنسان خُلق مستعدّاً منفرداً ليصير بعد ذلك عالماً مجتمعاً، وليجري في كماله المقسوم له على سنة الله التي لم تتبدل ولن تجد لها تبديلاً؛ وهذه السُّنّة هي أن المتغير لا يوجد كاملاً، بل لا بد له من نشأة يمر في أدوارها حتى يتحقق معنى التغير فيه؛ ولعل أصل هذا المذهب كان مبالغة في تصوُّر الاستعداد الإنساني، لأنه إلهام لا مرية فيه ولذلك ترى أهله منقسمين: فمنهم من

يقول بأن الإنسان أُلهم أصول المواضعة، ومنهم من يقول بأنه أُلهم اللغةَ نفسها.

والحقيقة أن الإنسان ملهم بفطرته أصول الحياة، وليست اللغة بأكثر من أن تكون بعضَ أدواتها التي تعين عليها؛ ولذا تراها في كل أمة على مقدار ما تبلغ من الحياة الاجتماعية قوة وضعفاً، وإذا كان من أصول الحياة: الاجتماع، فمن أصول الاجتماع: اللغة، وهذه من أصولها المواضعة.

وأقرب ما يصح في الظن مما لا يبعد أن يكون الوجه المتقبل ـ وإن كان الظن لا يغني من الحق شيئاً ـ أن الأصوات الحيوانية هي المثال المحتذى في لغة الإنسان؛ لأنها محيطة به تتقلب على سمعه كلما سمع، خصوصاً والإنسان في أول اجتماعه مضطر لمغالبة الحيوان، فهو بهذا الاضطرار يتدبر اختلاف هيآت الصوت الواحد ومعاني ما فيه من النَّبر، ودليله في ذلك أفعال الحيوان التي تؤدي معاني هذا الاختلاف، من نحو الغضب والألم والذعر وغيرها.

ومن هنا يتعين أن تكون أوائل الألفاظ التي نطق بها الإنسان وأدارها على معانٍ متنوعة، هي ألفاظ الإحسان وما يصرح به عن الوجدان، على الصور البسيطة التي لا يزال أكثرها ميراثاً في الجنس كله على تباين اللغات وهي التي تشبه في تركيبها مقاطع الصوت الحيواني؛ إذ يكثر فيها الحرف الهاوي الذي هو أخف الحروف، بل هو الصوت الطبيعي في الحياة، وهو حرف اللين بأنواعه: الألف، والواو، والياء؛ وما عدا هذا الحرف فقلما يكون فيها، إلا أحرف الحلق: كالعين والغين والهاء والحاء؛ لأنها قريبة من الحنجرة، وذلك في الإنسان نحو: آه، وأخ، وأمثالهما من المقاطع الصوتية التي لا يزال يعبر بها عن أنواع من الإحساس إلى اليوم.

ولما أدرك الإنسان حقيقة هذا الاستعمال وتقلب فيه واصطلحت عليه الجماعات منه، فتق له استعدادُه للإلهام أن يتأمل في الأصوات الطبيعية الأخرى، من قصف الرعد، وانقضاض الصواعق، وخرير الماء، وهزيز الريح، وحفيف الشجر، واصطكاك الأجسام، وما إليها من أصوات هذه اللغة الجامدة وهي ربما تبلغ المائة عدّاً ـ فقلدها واهتدى بها إلى مخارج حروف أخرى غير التي تتهيأ في الأصوات الحيوانية، فدار بها لسانه، وابتدأ يجمع بينها على طريق المحاكاة، دالاً بالصوت على مُحْدِثه. ولا يزال ذلك طبيعة في لغة الأطفال، فهم يسمون الدجاجة: كاكا، والشاة: ماما، والسنور: نَوْ... نَوْ؛ وذكر الجاحظ في الحيوان: أن طفلاً سئل عن اسم أبيه فقال: وَوْ... وَوْ، وكان أبوه يسمى كلباً!

وهذه الحالة كانت بدء اختراع اللغة، أي حين كانت حاجات الاجتماع قليلة لا تتجاوز الإشارة إلى أمهات المعاني الطبيعية بالمقاطع الثنائية، كانهمال المطر، وانفلاق الحجر، وانكسار الشجر، وأمثالها؛ فلما بدأ الاجتماع يرتقي بنسبة أحوال الإنسان يومئذٍ، بدأ الاختراع الحقيقي في اللغة؛ وأمثل ما يُظن في ذلك أن الإنسان جعل يقلِّب المقاطع الثنائية التي عرفها على كل الوجوه التي تحدثها آلات الصوت، فلما استتم صورها ارتجل المقاطع الثلاثية، فدارت بها الحروف دورة جديدة، وفشت ألفاظ أخرى غير التي عهدها، وكان ذلك ابتداء تسلسل اللغة، فتواضعوا على اعتبار المقطع الثنائي أصلاً في مدلوله: كقطّ مثلاً، حكاية صوت القطع، ثم جعلوا كل صورة تتحصل من زيادة حرف عليه فرعاً من هذه الدلالة، ثم استفاضوا في الاستعمال على هذا التركيب بالقلب والإبدال؛ وبذلك اهتدى الإنسان إلى سر الوضع.

لا جرم أن هذا أبين وجوه الطريقة التي يمكن أن توحي بها الفطرة في تاريخ المواضعة على اللغات، وهي السنّة التي لا تزال تجري عليها أحكام الخلق في كل ما يتكوّن وينشأ، وثم هي متحققة بما يقطع الريب في هذا الخلق السويِّ الذي يعقل ويفكر، وهو الإنسان معجزة المخلوقات الذي يتكوّن جنيناً كسائر الأجنّة الحيوانية لا فرق بينه وبينها في التركيب.

ولكن هذا الذي أتى على اللغة إنما تم في دهور متطاولة، وعلى طريقة وراثية بطيئة؛ لأن جماعات الإنسان يومئذٍ لم تكن «أكاديميات» أو مجالس علماء يُبتُّ فيها الرأي وتُقطع الكلمة، ولكنها كانت طبيعية، وأعمال الطبيعة لا حساب لها في عرف الإنسان ﴿وإن يوماً عند ربك كألف سنة مما تعدون﴾ [الحج: ٤٧].

ومما نستوفي به «الفائدة الظنية» في هذا الفصل، أن علماء طبقات الأرض حققوا بعد ما عانوه من البحث وما تهيأ لهم من أنواع الاكتشاف ـ أن الحيوانات التي كانت تكتنف الإنسان في أول نشأته الأرضية ليست من الأنواع التي نعهدها اليوم، بل كانت غاية في العِظَم والهول وشدة المراس. لا جرم كانت هذه الحالة مضطرة للإنسان إلى الاصطلاح في مخاطبة نوعه كلما نَذِر بها، كما كانت هي الباعثة له على انتقاله من أول أطواره إلى الطور الثاني الذي هو بداية تاريخ العقل الاجتماعي الساذج؛ وذلك أن العلماء يجعلون الزمن من نشأة الإنسان الأرضية إلى بداءة التاريخ ثلاثة عصور: عصر التوحش المطلق، وعصر الحجر، وعصر البرنز؛ ويليها عصر الحديد الذي يبتدىء مع إنسان التاريخ، وهذا التقسيم عنه يصح أن يطلق على

اللغة أيضاً، فعصر التوحش فيها هو الذي خرجت فيه الأصوات الوجدانية مصحوبة بالإشارات أولاً ثم استقلت هذه عنها؛ وعصرها الحجري هو الذي ابتدأ فيه الإنسان ينحت من المقاطع الحيوانية والطبيعية لغته الأولى، وعصرها البرنزي الذي يدخل فيه شيء من الصناعة؛ هو العصر الذي اهتدى فيه الإنسان إلى الزيادة على المقاطع الثنائية وصنعة الألفاظ على هذا الوجه؛ ثم انقادت له اللغة وتماسكت، وذلك عصرها الحديدي الذي ابتدأ مع التاريخ.

ومما يستأنس به أن تلك المخلوقات الهائلة التي كانت لعهد النشأة الأولى وانقرضت، ربما كان في أصواتها بعض مقاطع متنوعة يتألف من مجموعها «أبجدية» صالحة، وهي التي ورثها الإنسان وركّب منها أصول لغته، وذلك فضلاً عن جهارة الصوت وشدته التي تترك له أثراً في النفس هنيهة يتمكن فيها الإنسان من استيفاء صنعة التقليد الصوتي على أتم وجوهها. والله أعلم بغيبه.

فاللغات قبل التاريخ بزمن لا يُذكر التاريخ في حسابه، وقد تمشت على سنن الاجتماع وجرت معه في طريق واحدة؛ ولا يزال ذلك من أمرها إلى اليوم في الشعوب المنحطة، فإن من أهل أوستراليا مَن ليس في لغتهم من العدد إلا واحد واثنان «نتات، نايس» فإذا عدوا ثلاثة جمعوهما، وإذا أرادوا أربعة كرروا لفظ «نايس» ويكررونه مع لفظ الواحد إذا عدّوا خمسة، فإذا بلغوا الستة كرروه ثلاث مرات، ثم يقرنون بها لفظ الواحد للسبعة، وذلك منتهى ما يعدون؛ أما ما وراء السبعة فيشيرون إليه بلفظ «كثير». وما كانت لفظة الكثرة لتطلق على الثمانية كما تطلق على الثمانين مثلاً إلا لأن ما بين المعنيين من الجزئيات غير مضبوط في نظام الاجتماع بل هو مطلق فيه، وكذلك لا يطلق الاسم عليه.

وقد وجد علماء اللغات أيضاً أن من أولئك من يعبرون عن معنى الصلابة، بلفظ الحجر؛ وعن معنى الاستدارة، بلفظ القمر؛ وهكذا من المترادفات التي هي أصول طبيعية ثابتة لتلك المعاني المتفرعة.

وذكروا أن أهالي «المكسيك» القدماء لما رأوا السفينة أول مرة سموها «بيت الماء»، وأن أهل «ميسوري» لم يكن عندهم غير الأدوات المتخذة من الصوان، فلما جيء إليهم بالحديد والنحاس سموا الأول حجراً أسود والثاني حجراً أحمر؛ وأن بعض أهالي أمريكا لما رأوا الخيل أول مرة ولم تكن في أرضهم اختلفوا في تسميتها، فبعضهم سمى الجواد «الكلب المسحور» وآخرون سموه «الخنزير الحامل للإنسان»؛ وكذلك لما رأى أهل «المكسيك» المعزى ولم يكونوا عرفوها من قبل

سموها «رأس شجرة وشفة شعر». ومثل هذا كثير أحصاه علماء اللغات ودلوا عليه بألفاظه في منطق أهله، فلا بد أن تكون كل اللغات قد جرت في ارتقائها على هذا النحو الذي حفظه التاريخ في جملة أدلته، والذي هو بسبيل ما تخلده الطبيعة مما يعتبر به الآخرون من أمر الأولين.

ولما كانت اللغة كما أسلفنا تابعة لأحوال الاجتماع في البسط والقبض وما يتقلب عليه ويحدث فيه، بحيث لا تخرج عن أن تكون مرآة تظهره كما هو في نفسه مهما تنوعت أشكاله واختلفت أزياؤه ـ كان لا بد أن تتغير بحسبه ما دامت مستعملة فيه، وهذا التغير هو حقيقة الاصطلاح والمواضعة؛ فالإنسان لما ارتجل المقاطع الثلاثية دل بها على معانٍ محصورة في حدود نظامه الاجتماعي، ثم ضرب في الكلام بمقدار ما يجدُّ من أمره وما يتنبه إليه من حقائق الموجودات التي تكاشفه بنفسها، وما يقتضيه التبسط في مناحي المجتمعات شيئاً فشيئاً؛ وذلك على طريقة تكرار الألفاظ وتنويعها للمعاني المختلفة بدلالة القرينة. وهذا النحو لا يزال باقياً في اللغة الأكادية؛ فإنهم يدلون بلفظة لا تعدو هجاءً واحداً على خمسة عشر معنى، وهي لفظة «*ga*» أو «*ca*» يدلون بها على الفم والوجه والعين والأذن والشكل والقدم والرجل والنظر والتكلم والمدينة، وهذا أكثر معانيها.

ثم يعبر الإنسان عن المعاني بما يرادفها من ألفاظ المحسوسات، كما يعبر أهل المكسيك عن معنى الصلابة بلفظ الحجر، وكما وجدوا في الكتابة الهيروغليفية بمصر والصين والمكسيك أيضاً، وهي الكتابة الصُورية؛ فإنهم يرسمون الشمس ويريدون بها التعبير عن الضوء، ويرسمون القمر ويعبرون به عن الليل، وإذا أرادوا أن يدلوا على المشي مثلاً رسموا ساقي رجل في حال الحركة، وهلمّ على هذا القياس، مع أن هؤلاء، وإن كانوا في أُقدم عهد الكتابة إلا أنهم في أول عهد التاريخ، فأحْر بالمتكلمين أن يكونوا كذلك في أول عهدهم بالدلالة المعنوية؛ ومن هذا القبيل أن زنوج «غريبو» يدلون على معنى الغضب بما ترجمته: «قد نتأ عظم في صدري»!

ويرتقي الإنسان من ذلك التعبير عن غرائب الاجتماع في عهده على نحو ما رأيت من تسمية الخيل والمعزى، وكما فعل سكان جزيرة «فاكومز» فإنهم لما رأوا أول رجل أوروبي دخل بلادهم سموه بما ترجمته «طويل وجه شعر رجل» ولفظها في لغتهم «يكبيكو كسالكوس» ثم استمروا يصقلونها ويخففون من ثقلها بمقدار ما تخف هذه الدهشة الأولى، حتى صارت الكلمة في لغتهم بعد أن ألفوا الأوروبيين «يكبوس».

ومتى بلغ الإنسان إلى هذه الدرجة فقد صار في أعلى سلم الاجتماع الطبيعي، وحينئذٍ تدخل اللغة في الطور الصناعي وتجري عليها أحكام الاشتقاق والنحت والقلب والإبدال، ويفعل الزمن فعله فيها كما يفعل في تكوين الجماعات، وبذلك تتنوع وتنشأ منها اللغات الكثيرة.

تفرّع اللغاتِ

الأصل في تشعُّب اللغات تشعب الجماعات؛ فإن اللغة كما أسلفنا بنت الاجتماع، وهي ألفاظ ملك السامع في الحقيقة لا ملك المتكلم، لأنها لا يلغى بها لغْوَ الطائر، ولكنها تُلقى لدلالة خاصة يعينها الاصطلاح العرفي بين المتكلم والسامع، وهذا الاصطلاح عمل اجتماعي محض لا يتهيأ لفرد فيما بينه وبين ذات نفسه؛ وليس ما بسطناه فيما تقدم مما يدل على كيفية نشء اللغات في القدم وتدرج الإنسان في استعمال المنطق والتوفيق في الدلالة بين الصوت وحركة النفس التي هي المعاني القائمة بالفكر ـ ليس كل ذلك مما تتعين معه دلالة خاصة على كيفية اختلاف اللغات، فإن هذا الاختلاف لا يتعلق بسر الوضع اللغوي؛ إذ هو إلهام مخلوق في فطرة الإنسان، ولكن اختلاف اللغات عمل صناعي تكيفه حالة الاجتماع كما تكيف سائر الأحوال من العادات وأمثالها؛ ولهذا كانت حقيقة معنى اللغة أنها مجموع العادات الخاصة بطائفة من طوائف الاجتماع[1].

فلا يمكن القطع إذن بأن أصل اللغات كلها لغة واحدة، إلا إذا نهض الدليل على أن النوع الإنساني في أول وجوده لم يكن إلا جماعة واحدة، أو كان جماعات مختلفة ولكنها تتفق في حالة جامدة من أحوال الحياة الاجتماعية، كالحيوان السائم الذي لا يتعدى درجة معينة من الإلهام على تفاضل أنواعه فيما دون ذلك؛ وهذا ـ أي نهوض الدليل ـ بعيد عن اليقين، بل هو بعيد عن الظن أيضاً، لأن «الظن العلمي» أضعف مراتب اليقين.

نقول هذا لنقطع بأنه لا يمكن تعيين الأمهات التي ينتهي إليها التسلسل اللفظي، ولا الحكم بأصالة لغة دون غيرها كالذين يقولون إن آدم الألسنة أو لسان آدم كان سريانياً أو عبرانياً أو نحو ذلك؛ فإن الإنسان الأول أمر من الأمور الغيبية، والزمان نفسه لا يهتدي الآن إلى مواطىء قدمه من الأرض؛ ولا يعلم الغيب إلا الله.

وإن ما حصره علماء اللغات من ذلك وعدوه أمهات إنما هو خاص بالأزمنة المتأخرة التي أحصاها التاريخ مما يرجع إلى حد من الزمن يختلفون في تقديره من

---

(١) هذا هو التعريف المعنوي، أما تعريف اللغة باللفظ فهو كما يقولون «ألفاظ يعبر بها كل قوم عن أغراضهم».

٣٠٠٠ إلى ٦٠٠٠ سنة، على أنهم يقولون إن الإنسان الأول نشأ على ضفاف الفرات ودجلة بين العراق وأرمينيا، فتناسل هناك وكانت ذريته بعضها من بعض، ثم انساحت الجماعات وتفرقت، بما يلجئها من الأسباب الطبيعية: كضيق الوطن وبغي بعضهم على بعض؛ فضربوا في الأرض؛ وبهذا تنوعت الجماعات أو دخلت في أسباب التنوع الذي هو الأصل في تفرع اللغات.

ومن ذلك ما أشارت إليه التوراة «أقدم كتاب تاريخي» مما يعرف بحكاية تبلبل الألسنة «سفر التكوين ـ الإصحاح الحادي عشر» وذكر تفرق الأمم التي انشعبت من نسل نوح عليه السلام بعد الطوفان، فكانت لغة كل فئة تنفصل عن أمها ثم تنمو وتتغير بالاستعمال فتصير أمّاً لفروع أخرى، وهلم جراً.

وقد استدلوا على تحقق هذا التسلسل بتشابه الأسماء الخالدة في الإنسانية، وهي التي لا يمكن أن تتغير، لثبوت مدلولها على حالة واحدة في تاريخ النوع كله: كاسم الأم، فقد وجدوا أن هذه الميم أصلية في كل ما عُرف من لغات العالم؛ وكذلك وجدوا أن الباء أصلية أيضاً في لفظ الأب. ومهما يكن من الأمر فإن هذا وأمثاله مما يُستأنس به ليس غير.

وعلى الاعتبار الذي أومأنا إليه، ردّوا اللغات إلى ثلاثة أصول: الأصل الآريّ، والساميّ، والطورانيّ؛ وهم يريدون بهذه الأصول، الأمم التي تتكلم اللغات الراجعة إليها، فيقولون إن الأمم التي تنطق اللغات الآرية ترجع إلى أصل واحد في تاريخ الاجتماع، وكذلك السامية والطورانية، ثم انشعب كل أصل وانشعبت معه اللغة، ولكن بقيت المشابهة في لغاتهم المتفرعة دليلاً تاريخياً على وحدة الأصل.

ويعدون من اللغات الآرية: السنسكريتية وما خرج منها: كالهندية، والفارسية، والأفغانية، والكردية، والبخارية، وغيرها، وهي اللغات الجنوبية؛ ثم اللغات الشمالية: ومنها اللاتينية وفروعها: من الفرنساوية، والإيطالية، والإسبانية، والبورتغالية؛ وكذلك الهيلينية: ومنها اليوناني القديم والحديث، والوندية، ومنها لغات روسيا، وبلغاريا، وبوهيميا؛ والتيوتونية، ومنها لغات انجلترا، وجرمانيا، وهولاندا، والدانمارك، وإسلاندا.

وسنفرد للغات السامية كلاماً، لأنها أصل ما نحن بسبيله من هذا التأليف؛ أما الطورانية فيعدون منها الفروع التركية التي يُتكلم بها ما بين آخر حدود النمسا الشرقية وآسيا الصغرى فالتترُ إلى ما وراء أواسط آسيا وشمالاً إلى حدود سيبريا، وهي لغات كثيرة.

وهذا كله وإن كان ليس من حاجتنا ولا نريد التكثّر به، إلا أننا سقناه كما قالوه بياناً لما ذهبوا إليه من الرأي في تنوّع الجماعات؛ وأصل انشعاب اللغات؛ والله يقول في مُحكم تنزيله: ﴿وما أوتيتم من العلم إلا قليلاً﴾ [الإسراء: ٨٥].

عُلوم اللغات

عُنيَ أهل العلم في أوروبا منذ القرن التاسع عشر للميلاد بالبحث في مظاهر العقل الإنساني بحثاً علمياً مبنياً على قواعد وأصول مقررة كسائر العلوم الأخرى، فدرسوا الأديان والعادات، ولما أرادوا مقابلة ذلك بعضه ببعض لتعيين المواضع المتداخلة منه، اضطروا إلى مراجعة اللغات والبحث فيها؛ فنشأ من ذلك علمان: أحدهما سموه علم اللغات *(La philologie)* والثاني علم الأساطير ومعارضتها *(La mythologie comparée)* وبذلك وضع الأستاذان «كريم» و«بوب» علماً يبين أصل اللغات وتحوُّلها.

ثم لما وقفوا على لغات الشعوب الصينية وقابلوها بلغات الأمم الفطرية التي درسها «المرسلون» المنبثون في كل قاصية، وضع الأستاذ «همبولدت» علماً عامّاً سماه دراسة اللغات *(Linguistique)* وأول المشتغلين بهذه العلوم وأشهرهم من الألمان، وإن كان قد فكّر فيها قبلهم بعض العلماء من الفرنساويين.

وقد أمكنهم بعد ذلك حين بالغوا في الاستقراء والتقصُّص، أن يردوا اللغات إلى أصول وأنواع، حتى أوقعوا عليها أحكام «المذهب الدارويني في النشوء والارتقاء، بالتغير والانتخاب الطبيعي» فبحثوا في سلسلة التحول لكل لغة ودأبوا على تحصيل الصورة المتوسطة بين الصورتين المتشابهتين، وهم لا يزالون في جدِّ ذلك وهزله، ليردوا ما عُرف من لغات البشر كلها إلى أصول قليلة، ثم ينبشون بعد ذلك «الجَدّ اللغويّ» من قبره القديم في مغارة التاريخ.

ولم نجد لأحد من علماء العربية في التاريخ الإسلامي كله بحثاً يشبه ما وُضع من تلك العلوم، حتى ولا في لهجات العرب أنفسهم ومعارضة بعضها ببعض؛ لأنهم لم ينظروا إلى اللغة بالعين الزمنية «التاريخ» التي تطمح إلى كل أفق، بل أخذوها على المعنى الديني الثابت الذي لا يتغير. وجعلوا عاليها سافلها، فاعتبروا أصل الفصاحة إسماعيل عليه السلام، وأن لغته درست من بعده، ثم كانت في القرآن الكريم والبلاغة النبوية وهما أفصح ما عرف من الكلام[1]، إلا أن قليلاً منهم؛ كأبي علي الفارسي، وتلميذه ابن جني، والزمخشري؛ قد أصابوا من ذلك

(١) سنستوفي القول في هذا النقص عند البحث في لهجات العرب.

مَحَزًّا جرت فيه أقلامهم؛ وكان أسبقهم إلى الغاية ابن جني، فإنه بحث في وضع اللغة ونشأتها وحِكَم اشتقاقها ومقابلة موادها بعضها ببعض، وستمر بك أشياء من ذلك في مواضعها إن شاء الله. على أن هذا القليل الذي جاؤوا به، إنما كان بعد أن استفاضت المقالات واستحرّ الجدال بين أهل «الألسنة العريضة» من علماء الكلام، فتحرك المعنى الديني الثابت الذي سبق الإيماء إليه، وكان أثر ذلك في اللغة ما عرفته، ثم عاد الأمر كما بدأ.

وقد اختلف العلماء في عدد اللهجات التي يتكلم بها أنواع الإنسان، فهي عندهم بين ٤٠٠٠ و٦٠٠٠، وأحصاها بعضهم في قارّات الأرض، فعدّ في أوروبا ٥٨٧ وفي آسيا ٩٣٧ وفي أفريقيا ٢٧٦ وفي أمريكا ١٦٢٤ فذلك ٣٤٢٤ لهجة.

يريدون باللهجات الأنواع التي نشأت من لغة واحدة بالأسباب الاجتماعية، كأنواع العربية المتحضِّرة مثلاً، ومنها عامية مصر والشام والمغرب الخ. وكذلك أحصى بعضهم عدد الكلمات في بعض اللغات المعروفة، فذكروا أن كلمات اللغة الانجليزية لا تقل في عهدها الحديث عن (٢٥٠ألف) كلمة، وتليها الألمانية (٨٠ ألفاً) فالإيطالية (٤٥ ألفاً) فالفرنساوية (٣٠ ألفاً) ثم الاسبانية (٢٠ ألفاً)؛ أما اللغات الشرقية فأوسعها العربية، وهي تتألف من (٨٠ ألف) كلمة، ثم الصينية ويستعمل فيها عشرة آلاف علامة يتألف منها (٤٩ ألف) كلمة مركبة، ثم التركية وهي تحتوي نحو (٢٣ ألف) كلمة، ثم لغة هاواي وفيها زهاء (١٦ ألف) كلمة، ثم لغة الكفر وذكروا أنه ليس فيها إلا (٨ آلاف) كلمة، ثم لغة غالا الجديدة، وقالوا إنها تتألف من ألفي كلمة لا غير. على أن ذلك كله إنما يقال وينقل تشقيقاً للبيان، لا تحقيقاً للبرهان.

اللغة العَامة

وأصلها العَرَبي فيمَا يقَال

لا يفكر عاقل في اختلاف اللغات وتعددها ـ مع وحدة الإنسان في أصله، وفي تركيب هذه الجارحة اللسانية، التي تختلف ألوان المنطق فيها كما يختلف الشجر الذي يُسقى بماء واحد ـ إلا خطر له أمر التوحيد واجتماع الناس على لغة عامة. لأن هذا هو الأصل في حكمة النطق، ولكن الفكر في الشيء غير معاناته، فلم ينقل إلينا تاريخ الأمم التي سلفت أن أحداً عمل لهذه الغاية البعيدة. ولا جرم أن هذا إنما يكون عند اشتباك العلائق بين الأمم، واختصار المسافات التي تفصل فصلاً طبيعياً بين الآفاق، على نحو ما هو في العصور الحديثة؛ فإن الإنسان في هذه الحالة يحتاج إلى اختصار المسافات بين الألسنة أيضاً، فلا يفصل بين كل لسانين لسانٌ ثالث للنقل والترجمة؛ ولما كانت الحاجة أُم الاختراع، فقد ولدت تلك الحاجة هذه اللغة العامة.

ويقال إن أول من عانى هذا الضربَ من الوضع، الإمام محيي الدين ابن العربي الأندلسي من أهل القرن السادس للهجرة، وكان من أعلام الحقيقة وأئمة المتصوفة، فذكر بعضُ علماء المشرقيات من الفرنسيس أنه عثر على أن الشيخ وضَعَ لغةً خاصة باستعمال المتصوفة، أخذ ألفاظها من العربية والفارسية والعبرانية وسماها «بَلَيْبَلان» قال: وهذا الاسم من أوضاع اللغة نفسها، ومعناه «لغة المحيي».

وقيل «إن تيمورلنك» الفاتح التتري الشهير الذي كان في القرن الثامن، لما رأى جيشه طوائفَ من أجناس مختلفة متناكري الألسنة واللغات، تقدَّم إلى قوم من خاصته بإنشاء لغة عامة تُقتبس من لهجاتهم جميعاً، فأنشأوا لغة «أوردو» أي الجيش، وهي التي يتكلم بها الهنود اليوم على اختلاف جهاتهم، وقد ذكروا أن هذا الخبر التاريخي كان من جملة البواعث التي حملت على وضع اللغة العامة المعروفة في هذه الأيام «بالاسبرانتو».

على أنه قبل أن توضع هذه اللغة، عني بأمرها عدةٌ من العلماء، حتى بلغ ما وضعوه من نوعها بضع عشرة لغة، وأقدم من حاول ذلك «باكون» الفيلسوف الشهير من أهل القرن السادس عشر للميلاد، ولكن أول من أفرد هذا الوضع بكتاب، إنما

هو «الاستاذ بِشِر» فإنه صنع كتاباً استقرى فيه المعاني، فوضع بإزاء كل معنى اللفظ الدال عليه؛ ووضع أحكام الصيغ الصرفية والتركيبية، ثم انسحب على أثره كثيرون، حتى جاء الأستاذ اللغوي «شِلبير» الألماني، فوضع كتاباً نشره سنة ١٨٧٩ م بعد أن صرف في تأليفه عشرين سنة، وسمى لغته «الفولابوك» وهو لفظ من أوضاعها معناه «اللغة الجامعة» ولكن هذه اللغة لم تنتشر إلا قليلاً، ثم ذهبت مع القرن التاسع عشر في مدرجة واحدة من التاريخ. وفي أثناء ذلك كان الأستاذ «زامنهوف» المشهور يشتغل بوضع لغته المتداولة، فقضى اثنتي عشرة سنة ثم نشر رسالة عرض فيها أصول تلك اللغة، وجعل عنوانها «دكتورو اسبرانتو» أي الأستاذ المؤمل؛ إشارة إلى يأس العلماء قبله من النجاح في هذه الأوضاع، على أن هذا الاسم ما لبث أن لزم لغته ولا تزال تعرف به إلى اليوم.

والاسبرانتو تتألف من ٣٢٠٠ مادة، مقتبسة من جميع لغات أوروبا على نحو اقتباس هذه اللغات نفسها من اللاتينية والجرمانية واليونانية، وكلها في سبيل واحد من السلاسة والانقياد واطراد القواعد بلا شذوذ ولا استثناء؛ وقد ألحق بها واضعُها ثلاثين لفظة تركَّب مع سائر ألفاظها فيدُلُّ بها على نوع المعاني الوصفية، وسبع عشرة زيادة صيغية تدل على المعاني التصريفية فصارت بذلك من الثروة في ألفاظها بحيث تنتهي في التركيب إلى عشرة ملايين من الكلمات.

وقد انتشرت هذه اللغة في أوروبا واطرد استعمالها وكثر أهلها والقائمون عليها، وكأنها لم تكن إلا حاجة في نفس الإنسان قضاها، وإنه لذو علم مما علمه الله.

اللغات السامية

والمراد بها لهجات سكان القسم الجنوبي من غرب آسيا من حدود الأرمن شمالاً إلى البحر العربي جنوباً، ومن خليج العجم شرقاً إلى البحر الأحمر غرباً؛ وهي منسوبة إلى سام بن نوح عليهما السلام، باعتبار أن المتكلمين بها هم في الجملة من نسله، كما تسمى اللغات الآرية باليافثية أيضاً نسبة إلى يافث.

والذين يزعمون أصالة بعض اللغات في النوع الإنساني لا يعدُون في زعمهم هذه اللهجات السامية، لأنهم يذهبون إلى أن مهد الإنسان الأول إنما كان حيث نشأت تلك اللغات على ضفاف الفرات ودجلة. فالعبرانيون والسريان وبعض الغلاة من العرب، يزعم كل فريق منهم أن لغته أصل اللغات، وأنها كانت لغة آدم عليه السلام؛ وهذا على غرابته وانقطاعه من نسب البرهان لا يخلو من بعض المعنى في الدلالة على قدم اللغات السامية.

وعلماء اللغات يعينون السامية منها في التقسيم، بحسب موقع أهلها الجغرافي، كما كانت الشعوب السامية قديماً ينسبون بعضهم بعضاً إلى موقعه من شرق الشمس وغربها. وذلك التقسيم أصبح بياناً في اللغة، لأن أشد العوامل في تغييرها إنما هو أمر الحضارة لا كرور الزمن وحده؛ فإن العبرانيين مثلاً حينما غلبهم الكلدانيون، جعلت لغتهم تفنى حتى صارت الآرامية في منطقهم إلا حيث يتعبدون، فإن لغة العبادة بقيت العبرانية، ولا تزال إلى اليوم؛ وكانت لغتهم هي العبرانية وحدها إلى الزمن الذي خرّب فيه بختنصر ملك الكلدانيين بيت المقدس وأوقع باليهود وأجلاهم عنها إلى بابل وذلك سنة ٥٨٦ قبل الميلاد.

لذلك يعتبرون اللغات السامية شرقياً وغربياً، ومن الشرق اللغتان البابلية والأشورية. والغربي عندهم قسمان: شمالي، وجنوبي؛ ويجعلون الشمال منهما قسمين أيضاً:

(١) الكنعاني، ومنه العبراني والفينيقي ولغة مؤاب شرقي فلسطين وغيرها.

(٢) الآرامي ويجعلونه قسمين: غربي، وهو لسان اليهود المتأخرين في فلسطين ومصر، ثم هو لسان أمم أخرى؛ وشرقي، وهو لسان اليهود في بابل ولسان السريان وغيرهم.

وهذا في القسم الشمالي من الجزء الغربي من اللغات السامية؛ أما الجنوبي

فهو نوعان، أحدهما لغة القبائل العربية العدنانية ـ أي العرب المستعربة ـ والثاني لغة القبائل العاربة، وهي السبئية والحميرية والحبشية.

ويردون اللغات السامية كلها إلى ثلاثة أصول: الآرامية، والعبرانية، والعربية. كما يردون اللغات الآرية إلى ثلاثة أصول أيضاً: وهي اللاتينية، واليونانية، والسنسكريتية. وكل من هذين النوعين بأصوله يُرد عندهم في الاشتقاق إلى لغة مفقودة يتوهمونها انفصلت عنها هذه اللغات، فكانت متشابهة في أول عهدها؛ جعلت تتنوع وتتباين حتى قلّت وجوه المشابهة إلا ما يكون من قبيل الدلالة التاريخية على وحدة الأصل.

والذي يعنينا من هذا البحث أن نكشف عن أصل العربية، وإنما سقنا ذلك توطئة حتى يجيء الكلام آخذاً بعضه ببعضه.

الأصل السامي:

رجّح علماء الأثر الذين تخاطبهم الأرض بلغتها الحجرية الصامتة فينقلون عنها آثار الأوَل، أن الأصل السامي الذي انشقت منه اللغات المتقدمة إنما هو اللسان البابلي القديم، الذي عثروا على بقيته من آثار دولة حمورابي كما أومأنا إليه في أصل العرب؛ لأنهم رأوا مشابهة قريبة بين هذا اللسان وبين العربية، بل رأوا كلمات في العربية كأنما نقلت عن البابلية نقلاً صريحاً، مع أنها في العبرانية والسريانية قد دخلها التحريف. وعللوا ذلك بأن العربية بادية، فهي قلما تتغير كلغات الحضر التي تتنازعها التبعية لغيرها والاستقلال بنفسها، على حسب ما يتقلب عليها من أدوار العمران؛ فمن المشابهة بين البابلية والعربية، حركات الإعراب، وهي في اللغتين واحدة، ولا وجود لها في سائر اللغات السامية، حتى لقد كانوا يذهبون قبل ذلك الاكتشاف إلى أنها من اختراع العرب، تميزوا بها لرقة ألسنتهم وتوخيهم عذوبة البيان ـ كما سنفصله في موضعه.

واللغات تتباين في سكون الآخر وتحريكه؛ فالتحريك في السنسكريتية القديمة، وفي بعض اللغات الأوروبية الحاضرة: كالإيطالية، والأسبانية؛ ولكن جميعها خالية من هذا الضبط الموزون بالحركات المتساوقة التي تجدها إعراباً في العربية؛ ويقال أيضاً إن ما اكتشفوه من لغة بطره وتدمر، يوجد فيه آثار لحركات الإعراب، وذلك لأن أهلهما من بقايا العمالقة.

ومن تلك المشابهة: التنوين، فهو في البابلية ميم، وفي العربية نون، وهما من أحرف الإبدال؛ ومن العرب من يجوّز إبدال أحدهما من الآخر كما سيمر بك ـ

ومنها علامة الجمع، فهي في البابلية الواو والنون كما في العربية ـ وفي السريانية الياء والنون، وفي العبرانية الياء والميم ـ ومنها أن صيغ الأفعال في البابلية أقرب إلى الصيغ العربية منها إلى غيرها من سائر اللغات السامية.

أما الكلمات التي حفظت في العربية كأنها نقل صريح عن البابلية مع تغيرها في سواها، فمنها لفظة «أنف» سقطت نونها في العبرانية والسريانية دون العربية والبابلية؛ وكذلك لفظة «عنب» فهي أيضاً ساقطة النون في تينك دون هاتين.

ولما رجحوا أن البابلية هي اللغة السامية الأصلية، أو هي بقيتها بعد أن تنوعت، قالوا: إن هذا الأصل تفرعت منه سائر اللغات السامية، ثم انفصلت اللغات الشمالية عن الجنوبية، وتميزت كل طائفة منها بخصائص بحيث لا يمكن أن تكون إحدى الطائفتين قد أخذت لغتها عن الأخرى، لتميز اللغات الجنوبية بخواص لسانية، ولمخالفة أوثانها لأوثان اللغات الشمالية؛ لأن اللغة كما قدمنا مجموع العادات.

وقال بعضهم: إذا لم تكن اللغة السامية الأصلية قد نشأت في شمال جزيرة العرب، فلا بد أن يكون منشؤها في وسطها. وقد أفاضوا في المشابهة بين جميع الفروع السامية، وأسلسوا عنان الرأي في الكلام على تاريخها، مما لا يعدو في برهانه الظن والاستئناس؛ ولا يهمنا من ذلك إلا أن نحصل ما يتعلق باللغة العربية.

أصْل العَرَبيَّة

لا يذهبنَّ عنك أن العلماء إنما يكشفون عن أصول اللغات القديمة بما يعثرون عليه من بقايا الطبقات التاريخية؛ وبقية التاريخ في الدلالة الزمنية غير التاريخ نفسه؛ وبذلك يجيئون في أحكامهم بالناسخ والمنسوخ، وربما كشفوا عن حفرة من الأرض فأحيَوْا منها تاريخاً ميتاً ودفنوا فيها تاريخاً حياً؛ فنحن إن قلنا «أصل العربية» لا نريد أنها فجر اليوم من أمس، أو نهار يُدل به على الشمس وإن لم تظهر الشمس، ولكنه فجر يوم من أيام الله أظهره ثم محاه، وشهد الأولون تباشيره ثم تعاقبت الأجيال ولا يزال العالم في ضحاه.

بعد أن انشعبت اللغات من البابلية، ذهب المعينيون، وهم من القبائل الذين اقتبسوا تمدن السومريين مع الدولة البابلية في عصر حمورابي، فنزلوا اليمن وحذوا في عمارتها حذو بابل؛ وكانت لغتهم من البابلية في منزلة العامية من الفصحى لِما ثبت فيها من أثر المخالطة والتجول، وهم الذين اقتبسوا حروف الفينيقيين واستعملوها في التدوين على طريقة سهّلت للزمن أسباب التنويع فيها، حتى انتهت في صورها إلى الخط المسند المشهور، وهو القلم الحميري؛ واستمرت لغتهم تتباين من البابلية بتقادم الزمن، حتى لم يعد من الشبه بينهما إلا أثر الدلالة التاريخية فقط، وقد وجدوا من ذلك علامة لا توجد من اللغات السامية إلا في هاتين اللغتين وفي الحبشية أيضاً، وهي السين التي هي ضمير الغائب في اللغات الثلاث؛ وقالوا إن هذه السين ربما كانت دخيلة في الأصل السامي من اللغة الطورانية.

ثم نشأت الدولة السبئية، وهم القحطانيون الذين يسمونهم العرب المتعربة، ويرجح العلماء أن أصلهم من الحبشة؛ وكان ظهور دولتهم على ما تحققوه من القرن الثامن إلى سنة ١١٥ قبل الميلاد؛ وقد اقتبسوا لغة المعينيين إلا في ضمير الغائب الذي أشرنا إليه، ولعل هذا ما ينظر إليه قول المؤرخين إنهم أخذوا العربية عن العرب العاربة: وبديهي أن هذه العربية لا يمكن أن تكون لغة مُضر، فإنهم يعرفونها ـ أي العربية ـ درجات ويعدون منها لغة حمْير، فلا يكون إذن إلا أنهم أرادوا عربية ذلك الزمن، وهي أصل في المضرية وغيرها؛ ولا عبرة بما يتعلق عليه أهل اللغة من أن منطق القحطانيين ومن قبلهم، بل ومنطق آدم، هو العربية

الفصحى؛ فإن ذلك كذب لغوي يحتاج إلى تصحيح[1].

وابتدأت الدولة الحميرية من سنة ١١٥ قبل الميلاد واستمرت إلى سنة ٥٢٥ بعده، وهو العهد الذي زهت فيه عربية مضر وحفظ أهله بعض خصائص الحميرية كما سنبينه.

أما الأحباش فيرجّح بعضهم أن أصلهم عربٌ هاجروا من اليمن زمن المعينيين، وأخذوا معهم لغتها، واستدلوا على أن ذلك من مشابهة لغتهم للمعينية والبابلية في ضمير الغائب «السين»، ثم من مشابهتها للغة الحميرية حتى إن أحرف الكتابة تكاد تكون واحدة في اللغتين، غير أن الأحرف الحبشية تُكتب من اليسار إلى اليمين، وهم يزيدون رسم الحركات مما لم يكن عند الحميريين. هذا غير ما يُرى من تشابه الملامح في الأحباش وأهل اليمن، وتماثل الآثار في البلادين، ونحو ذلك مما يرجّح أنهم طارئون على تلك البلاد من اليمن.

وقد أسلفنا أن عرب الشمال المستعربة، وهم الإسماعيلية، يبتدىء تاريخهم من القرن التاسع عشر قبل الميلاد؛ ولكن عدنان الذي ينتهي إليه عمود النسب العربي الصحيح كان في القرن السادس قبله؛ فلا بد أن تكون العربية العدنانية قد ابتدأت بعد الحميرية أو قبلها بقليل، ومهما يكن من ذلك فإن أصل هذه العربية لا بد أن يكون من الحبشية والحميرية، ثم من اللغات السامية الأخرى؛ لأن العرب قوم رحّل، وقد اختلطوا بأمم كثيرة، فلا بد أن يكون أثر هذا الاختلاط بينا في تكوين لغتهم؛ وتلك سنّة عامة في اللغات كلها، حتى لقد تجد في لغات هذا الزمن ما لا صفة له في نفسه، بل هو لغة مركبة كالعروض التجارية: تؤخذ من كل مكان إلى مكان واحد، وذلك خاص بالبلاد التي عُرفت بتجارة المقايضة على نحو ما كان يصنع العرب. ومن هذا القبيل لغة «البيجيين» في الشرق الأقصى، وهي مزيج من الإنجليزية والصينية؛ ولغة السابير، وهي تتألف من العربية والفرنسية والإسبانية والإيطالية. وهكذا كانت العربية في أول نشأتها إلى أن ضربت القبائل في البادية بعد سيل العرِم؛ وذلك يرجع إلى القرن الثالث قبل الميلاد على أبعد تقدير[2]؛ فاستقلت بعدئذ طريقة العربية، وانصرف أهلها إلى العناية بتشقيقها، وعلى ذلك لا يمكن

(١) بعضهم يغلو في ذلك غلواً كبيراً حتى يقول إن لغة آدم عليه السلام في الجنة كانت العربية، فلما عصى ربه سلبه العربية وأعطاه السريانية، ثم لما تاب ردها عليه!

(٢) ذكرت هذه الحادثة في سورة سبإ، ويقال إن سد العرم هذا بني في القرن الثامن قبل الميلاد، كما وجدوا ذلك في النقوش التي على صدفيه. وأكثر الروايات على أن الحادثة كانت حوالي تاريخ الميلاد.

الجزم مطلقاً بأن للعربية العدنانية أصلاً معيناً، إلا إذا أمكن القطع بأن لهم دول مستقرة في التاريخ مميَّزة الحضارة، حتى تقتضي أصالة اللغة؛ وهذا مما لا يقول به أحد، لأنه لا مكان له في التاريخ.

مجانسة العَرَبيَّة لأخواتها

لم يبق من أمهات اللغات السامية إلا ثلاث: العربية، والعبرانية، والسريانية، أما الحميرية فقد اندثرت قبل الإسلام غير ألفاظ قليلة، وتولدت منها لهجات مهرة والشحر في جنوب الجزيرة، وقد عثروا من هذه اللغة على آثار من القرن الخامس والسادس قبل الميلاد، وتمكنوا من قراءة الخط المسند[1].

أما اللغة البابلية أو الأشورية أو الكلدانية القديمة، فقد وُفِّقوا في قراءة آثارها، حتى استخرجوا قواعدها ووضعوا فيها المعجمات كأنها من اللغات الحية، وصيغُ الأفعال التي وجدوها في هذه اللغة اثنتا عشرة صيغة أكثرها موجود في العربية والعبرانية والسريانية، وبعضها غير موجود في جميعها ولكنه طبيعي في أصل المنطق، مما يدل دلالة صريحة على أصالة تلك اللغة وتفرع الباقيات عنها، وتلك الصيغ هي:

فعل	نِفْعَل	فاعَل	شفْعَل
إفتعَل	إفْتَنْعَلَ	إتَّفْعَل	إتَّنْفَعَلَ
إفتاعَلَ	إفْتَنْعَلَ	إستفعل	إسْتَنَفْعل

فصيغتا افتَنْعل واستنفعل لا توجدان في غير الأشورية، وفعَل وفاعل لا توجدان إلا في هذه اللغة وفي العربية، ونِفْعل واتَّفعل مما يوجد في السريانية والعبرانية دون العربية.

أما المشابهة بين الأخوات الثلاثة (العربية والعبرانية والسريانية) فهي متحققة في جهات منها تحققاً يقطع الريب ويمتلخ الشبهة في أنهن أخوات أو فروع لأصل واحد[2]، وأخصُّ ما يكون ذلك في الألفاظ الطبيعية التي لا تتغير بتبدل المواطن واختلاف الحالة الاجتماعية، وهي التي سميناها الألفاظ الخالدة: كالأرض والسماء، وكثير من ظواهر الطبيعة وأعضاء الإنسان ونحوها فإن مادّتها فيهن واحدة على اختلاف قليل في بعض الأوزان والمقاطع، مما يرجع أكثره إلى الخصائص

(١) أشهر الباحثين في الحميرية الاستاذ هاليفي الفرنسي، وغلازر الألماني. وهم اليوم يبحثون في آثار الحبشة، ويقال إنهم أصابوا فيها بعض ما يعين على الكشف عن أصل العربية.

(٢) على هذه المشابهة ووجوهها المختلفة بني علم مقارنة اللغات السامية.

المقوّمة لهيئة كل لغة منها في منطوقها؛ وتجد في الأفعال والأسماء المشتقة دليلاً من ذلك في تناسب الوضع وتداني اللفظ. أما الألفاظ الثابتة في اللغة الإنسانية التي هي خَلَف من لغته الأولى، وهي الضمائر: فإنها في اللغات الثلاث باقية على حالة واحدة، وإن لم تَخْلُ من الفروق العارضة التي لا بد منها في الهيئة المقوّمة لمنطوق اللغة. والضمائر ـ كما لا يخفى ـ مادةٌ أصلية لا تؤثر فيها زيادة مواد اللغة أو نقصُها، وهذا مثال من حقيقة التشابه فيها:

العربية	العبرانية	السريانية
أنا	أني	أنا
أنتَ	إته[1]	أنت
أنتِ	ات	انتي
هو	هوا	هو
هي	هيا	هي
نحن	انحنو	حنن
أنتم	إتم	انتون
أنتنّ	إتن	انتين
هم	هم	هنون
هنَّ	هِن	هنين

فالمقابلة بين هذه الضمائر كافية في الدلالة على أن العربية مجانسة لأختيها وأنها أعذب منهما وأخف، والسبب في ذلك أنها صُرِّفت على وجوه كثيرة، لأنها كانت غير مدوّنة، بخلاف العبرانية مثلاً، فإنها مدوّنة من أقدم أزمانها، والكتابة نصٌّ على النص، فبقيت ثابتة كما هي؛ فضلاً عما لقي العبرانيون من طول الاغتراب والتقلُّب بين أظهر الأمم المختلفة، وما ابتلوا به من الجوائح السياسية في متعاقب أزمانهم؛ وكل ذلك قد خلا منه العرب، وهم ليسوا من أهل المهن، ولا أورثتهم الطبيعة أسباب التبليد والغِرة والذل.

وبعد؛ فإن الكلام في مجانسة العربية لأخواتها من اللغات السامية طويل الذيل عند علماء اللغات، وقد فصلوه تفصيلاً وجاءوا فيه بأشياء كثيرة من الحبشية والحميرية والعبرانية والسريانية والفروع الأخرى التي أومأنا إليها فيما سبق، مما لا

(١) ينطق الحرف الذي نضع تحته هذه الكسرة بالإمالة.

محل لبسطه وتقريره، لأننا إنما نشير إلى التاريخ وقد يكون المثال الطبيعي برهاناً فيه.

على أنه يخلص من جملة أبحاثهم أن المشابهة بين العربية وباقي اللغات السامية أمرٌ لا ريب فيه؛ وعلى ذلك فهي إما أن تكون فرعاً من الأصل الذي انفصلن عنه جميعاً، ويكون أصل الوضع مستصحباً في جميعها على السواء؛ وإما أن تكون مشتقة من بعض تلك الفروع ثم كملت بما تناولته من غيرها إلى أن استقلت طريقتها المقوّمة لها بعد ذلك. وكلا الرأيين قريب بعضه من بعضه في النسبة، غير أنهم يرجحون الرأي الأول كما سلف بيانه.

ومما يحسن ذكره في هذا الموضع، أن العدنانية يعُدُّون أنفسهم متميزين عن القحطانية، ويقولون إن حميراً تُنمى إلى العرب وليست منهم، وكذلك يرون أن اليهود مع طول معاشرتهم إياهم واختلاطهم بهم ليسوا إلا حلفاءهم، فلا يبالون بأنسابهم ولا بلغتهم، وكأنهم لا يرون أنهم أخذوا من العبرانية أو الحميرية شيئاً وإنما ذلك شعور طبيعتهم السامية.

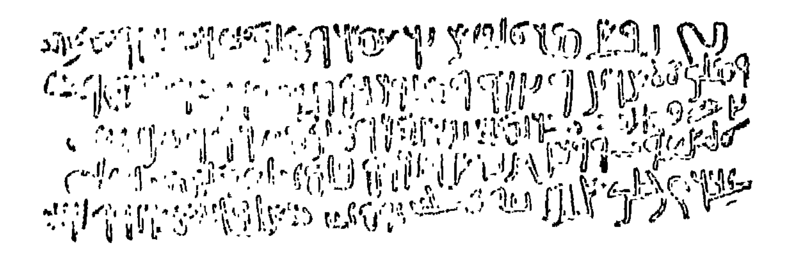
اللسان العربي في الشمال:

قامت في شمال الجزيرة دول عربية متحضرة: كالنبط والتدمريين، وهؤلاء وإن كانوا عرباً فيما حققه العلماء، بيْد أن عربيتهم غثَّة غير متوقحة؛ لأنهم على أطراف البادية مما يلي الحجاز، وبذلك لا تعرف نسبة لغتهم إلى العربية العدنانية، وقد كانوا زمن نشأتها؛ لأن أقدم ما عرف من تاريخ النبط يرجع إلى أوائل القرن الرابع قبل الميلاد، وكانت أطراف مملكتهم تترامى إلى نواحي دمشق، وهم قوم كانوا يكتبون بالآرامية التي خلفت البابلية في مدوّنات السياسة والتجارة؛ لأن الأحرف العربية لم تكن وضعت يومئذٍ، والمُلك من أخص حاجاته الكتابة. على أن ما اكتشفوه من آثارهم الكتابية لا يخلو من ألفاظ شبيهة بعربية العدنانيين، مما رجح عند العلماء أنها تحوُّل في الآرامية التي هي مشتقة من البابلية القديمة، كما خرجت المضرية بذلك التحول عينه من فروع البابلية؛ وقد استدلوا بهذا على أن لسانهم كان عربياً على وجه ما حتى أثرت عربيته على لغة الكتابة التي اضطروا إليها بحكم الحضارة؛ وذلك شبيه بأمر النوبيين الذين يكتبون اليوم بالعربية، مع أنهم يتكلمون لغة تكفر بها العربية كفراً لا إيمان له. وفي البلاد العثمانية طوائف من الأرمن والروم يتكلمون التركية ولكنهم يكتبونها بحروفهم القديمة، وذلك كان شأن بقية العرب في الأندلس بعد سقوطها، فإن بعضهم كانوا يكتبون عربيتهم بالأحرف الأسبانية، وتسمى هذه الكتابة «الخميادو» وكانوا يكتبون بها حتى الفقه والحديث

والتصوف؛ ومن هذا النحو القلم «الكرشوني» عند السريان، وهو كتابتهم العربية بالأحرف السريانية.

وقد حمل تاريخ النبط منذ صارت مملكتهم ولاية رومانية في أوائل القرن الثاني للميلاد، ونبّه من بعدهم تاريخ التدمريين، وهم عرب أيضاً، حذوا حذو النبط في استعمال الكتابة الآرامية، ووجد العلماء في آراميتهم صبغة ضعيفة من العربية، ما يدل على أنها بسبيل من عربية من قبلهم، لا أثر فيها لأحكام البداوة ولا للغريزة الصحيحة. وقد عثروا على خطوط فيما بين دمشق والعلي وهي من رسم الرعاة خطُّوها على الصخور؛ ومن أغرب ما في عربيتها أن التعريف فيها بالهاء، إذ قرءوا في بعضها هذه الكلمات «حامل ابن سلم أخذ هفرس بخمسة أمني» أي أخذ الفرس، و«أمني» نوع من النقود كانوا يتعاملون به، ويرجع تاريخ بعض ما قرءوه من هذه الخطوط إلى أوائل القرن الثاني للميلاد لأنهم وجدوا هذه الكلمات في بعضها «الأنعم ابن فاحش غنم سنة حرب نبط» وهذه الحرب كانت في أيام طرايانوس ملك الرومان في أوائل القرن الثاني.

وثمّ كتابةٌ أخرى وجدوها على قبر امرىء القيس بن عمرو من ملوك اللخميين الذين كانوا يتولّون للفرس، ومقرهم الحيرة على طرف العراق، ولكنهم اكتشفوا هذا القبر بين آثار الغساسنة في حوران، وهم الذين كانوا يتولون للروم على مشارف الشام، والكتابة بالحرف النبطي، ويؤخذ منها أنها كتبت سنة ٣٢٨ للميلاد، وهي لغة عربية تشوبها صبغة آرامية، وهذه صورتها:



وهذا نصها بالحرف العربي:

(١) تي نفس مر القيس بن عمرو ملك العرب كله ذو اسر التاج.

(٢) وملك الأسدين ونزور وملوكهم وهرب مذحجو عكدى وجاء.

(٣) يزجو في حبج نجران مدينة شمر وملك معدو ونزل بنيه.

(٤) الشعوب ووكله لفرس ولروم فلم يبلغ ملك مبلغه.

(٥) عكدي هلك سنة ٢٢٣ يوم ٧ بكسول بلسعد ذو ولده.

وترجمتها هذا:

(١) هذا قبر امرىء القيس ملك العرب كلهم، الذي تقلد التاج.

(٢) وأخضع قبيلتي أسد ونزار وملوكهم، وهزم مذحج إلى اليوم، وقاد.

(٣) الظفر إلى أسوار نجران مدينة شمر، وأخضع معدا، واستعمل بنيه.

(٤) على القبائل، وأنابهم عنه لدى الفرس والروم؛ فلم يبلغ ملك مبلغه.

(٥) إلى اليوم؛ هلك سنة ٢٢٣ في اليوم السابع من أيلول، وفق بنوه للسعادة[١].

وهذه اللغة تكاد تكون الحلقة المتوسطة بين الآرامية والعربية، أو هي أقدم ما يمكن أن يسمى عربية في اللغات الشمالية. أما البادية لذلك العهد فلا شك في أن لغتها كانت أخلص منطقاً وأعذب بياناً وأدنى إلى عهد الجاهلية التي أدركها التاريخ؛ والفرق في ذلك بين اللغتين، طبيعة الفرق بين الجهتين.

(١) كان أهل الشام وحوران في ذلك العهد يؤرخون من دخول بصرى عاصمة حوران في حوزة الروم سنة ١٠٥ للميلاد، فإذا أضيف هذا التاريخ إلى سنة ٢٢٣ المذكورة في الكتابة، كانت وفاة ذلك الملك سنة ٣٢٨م.

تهذيبُ العَربيَّة الأول

أردنا بما تقدم الكلامَ في أوَّلية هذه اللغة، وكيف نشأت وتفرعت، والقولَ في وجوه المشابهة بينها وبين غيرها، لنضمَّ أطرافاً من التاريخ تحصرُ جهةً معينةً من جهاته، يستدل بها الباحث على الوضع المكانيّ لهذه اللغة في التاريخ العام؛ إذ لا سبيل إلى تعيين موضع من المواضع الدائرة التي تراكمت عليها طبقات الزمان القديم، إلا بتتبع الآثار التي تومىء إليه ولو إيماءً معنوياً.

والعرب ـ أهل هذه اللغة ـ قوم ملكوا الأرض ولم تملكهم، فلم يؤثر عنهم شيء في جاهليتهم الأولى من أنواع الدلالة الثابتة: كالكتابة والآثار ونحوها، ولا دخلوا في تأريخ أمة من أمم الحضارة فيكون لهم نوع من تلك الدلالة؛ وعلى ذلك يتعين أن تكون لغتهم أيضاً قد ملكت التاريخ ولم يملكها؛ وهي لا بد أن تكون قد تقلبت معهم على وجوه من الإصلاح وجرت على مَنَاح من التهذيب؛ وتاريخ ذلك بالطبع غير محقق بالنّص، ولا سبيل إليه إلا تلك الطَّريقة التي سلكناها من قبل، وإن كانت هذه الجهة منها قد حفظت بعض الآثار التي يترسمها الباحث ويراها كأنما تُركت بالأمس؛ وذلك لقرب عهد الرواة في صدر الإسلام بقبائل العرب الذين خلصت من لهجاتهم هذه اللغة المضرية.

وقبل أن نأخذ إلى القصد من هذا التاريخ، نأتي على شيء من أقوال علماء العرب في أمر اللغة وتهذيبها؛ فهم مجمعون على أن إسماعيل عليه السلام أصل العربية المضرية؛ ولذلك قال صاحب المخصص في موضع من كتابه حين أراد أن يدل على أن لغة أهل الحجاز هي الأصل في جميع لهجات العرب: «وإنما صارت لغتهم الأصل، لأن العربية أصلها إسماعيل عليه السلام، وكان مسكنه مكة»[1] وعندهم أن العربية قحطانية وحميرية وعربية محضة! وهذه هي التي نزل بها القرآن، وقد انفتق بها لسان إسماعيل، قالوا: وعلى هذا يكون توقيف إسماعيل على العربية المحضة يحتمل أمرين: إما أن يكون اصطلاحاً بينه وبين جرهُم النازلين عليه بمكة، وإما أن يكون توقيفاً من الله تعالى، وهو الصواب ا هـ.

(١) لهذا يعتبر النحاة مذهب الحجازيين مقدماً؛ وصاحب المخصص ينقل دائماً عن العلماء ولكنه لا يعزو أكثر ما ينقله؛ وستمر بك أقوال في الكلام على لهجات العرب.

وقال الجاحظ ـ يشير إلى فلسفة هذا المعنى وإن لم يقصده، في سياق كلامه ـ: «أما الخواصّ الخلّص فإنهم قالوا: العرب كلهم شيء واحد؛ لأن الدار والجزيرة واحدة، والأخلاق والشيم واحدة، وبينهم من التصاهر والتشابك والاتفاق في الأخلاق وفي الأعراق ومن جهة الخؤولة المردَّدة والعمومة المشتبكة، ثم المناسبة التي بنيت على غريزة التربة وطباع الهواء والماء؛ فهم في ذلك شيء واحد «في الطبيعة واللغة» والهمة والشمائل. . . فإذا بعث الله عز وجل نبياً إلى العرب فقد بعثه إلى جميع العرب، وكلهم قومه، لأنهم جميعاً يدٌ على العجم، وعلى كل من حاربهم من الأمم، ولأن تناكحهم لا يعدوهم، وتصاهُرَهم مقصور عليهم. قالوا والمشاكلَة من جهة الاتفاق في الطبيعة والعادة ربما كانت أبلغَ وأوغلَ من المشاكلة من جهة الرحم. نعم، حتى تراه أغب عليه من أخيه، لأمه وأبيه، وربما كان أشبه به خَلقاً وخُلقاً وأدباً ومذهباً، فيجوز أن يكون الله تبارك وتعالى حين حوّل إسماعيل عربياً، أن يكون كما حوّل طبْع لسانه إلى لسانهم وباعده من لسان العجم ـ أن يكون أيضاً حوّل سائر غرائزه، وسلخ سائر طبائعه فنقلها كيف أحب، وركَّبها كيف شاء، ثم فضَّله بعد ذلك بما أعطاه من الأخلاق المحمودة، واللسان البيِّن بما لم يكن عندهم، وكما خصه من البيان بما لم يخصهم به، فكذلك يخصه من تلك الأخلاق ومن تلك الدلائل بما يفوقهم ويروقهم، فصار بإطلاق اللسان على غير التلقين والترتيب، وبما نقل من طبائعه إليهم ونقل إليه من طبائعهم، وبالزيادة التي أكرمه الله بها ـ أشرفَ شرفاً وأكرمَ كرماً.

ولو صح هذا وأمثاله لكان دليلاً على أن لغة القرآن متوارثة في قريش من لدن إسماعيل عليه السلام، وتكون قد بقيت زهاء خمسة وعشرين قرناً وهي جامدة على واحدة؛ وهذا الرأي مدفوع في العقول، وإنما سوَّغه عندهم ما يريدونه من إعطاء هذه اللغة صفة إلهية لمنزلة القرآن منها، وما كان إلهياً فهو كذلك إلى الأبد؛ غير أن التاريخ لا دين له في نسَقه الزمني، وإنما التحوُّل والتنوُّع من سنن الله، ولن تجد لسنَّة الله تبديلاً.

والذي عندنا، أن المراد بانطلاق لسان إسماعيل بالعربية، وضْعُ أصلها بما أضاف من لغة جرهم إلى لغة قومه؛ وبذلك انطلق لسانه من الكلام في مذهب أوسع منحًى وأوضح دلالة؛ وهذا معنى ما ورد في الحديث من أنه أول من فُتق لسانه «بالعربية المبينة» وذلك أمر خاص بالكمال الفطري لا يحتاج إلى تمرين ولا تلقين ولا تدريج، ولا تخريج؛ هذا إذا صح الحديث، وإلا فإن إسماعيل علَّم من

أعلام التاريخ الصحيح، وهو الرأس الذي أودع المعقول من تأريخ العدنانية أهل هذه اللغة، لا يتجاوزونه إلا إلى الحدس والتخمين؛ فلا جرم كان في الاعتبار أصل اللغة، وكانت كأنها منسوبة إليه نسبة تأريخية، لأن ما وراءه كأنه منقطع عن التاريخ؛ إذ هو تيهٌ من الظن لا يعرف في أي موضع منه توجد الحلقة المفصومة من سلسلة التاريخ العربية.

وعلى هذا يصح لنا أن نقول: إن أول تهذيب حقيقي في العربية، برجع إلى عهد إسماعيل؛ أما تنقيح اللغة قبل ذلك فإنما هو درجات من النشوء الزمني لا يمكن بوجه من الوجوه أن يحدد أو ينسب إلى فرد معين، كنسبتهم بعضه ليعرب بن قحطان مثلاً، إلا إذا صح التسلسل التاريخي حتى ينتهي إليه، وذلك غير صحيح.

والاستدلال على نسبة المنطق العربي إلى يعرب إنما هو استدلال لغوي فقط، تنبّه إليه المجانسة اللفظية؛ وإلا فإن من المؤرخين من يقول إن يعرب هذا هو المعروف في التوراة باسم «يارح بن يقطان» وإذا وجدنا دلالة الإعراب ـ أي الإبانة ـ في يعرب، فلا نجدها في يارح، لا بالنص ولا بالتأوّل.

انتشار القَبائِل العَربيَّة

وَالتَهذيبُ الثّاني

خرج أولاد إسماعيل عليه السلام ومنهم انشعبت القبائل بعد أن كانت لغتهم قد اشتدت وقطعت مسافة بعيدة من الفرق بينها وبين أصلها الذي اشتُقَّت منه، فابتدأت تأخذ صورة متميزة من الاستقلال.

ومن شأن الكمال في الاستقلال اللغوي استعمال القوى الكامنة في اللغة نفسها وإعطاؤها الحياة والنمو من باطنها، لا تهيئة هذا الكمال بما يُتناول من قوى غيرها، فإن ذلك تبعية لا استقلال؛ وقد كان هذا الاستعمال الذي أشرنا إليه أصل التهذيب الثاني الذي أحدثته القبائل بعد انشعابها، فإن أعظم الأسباب في تكوين العربية على هذا النحو من اللين والمطاوعة على التغير الذي تعاوَرَهَا في كل عصورها قبل الإسلام، إنما هو عدم كتابتها؛ لأن ما كتب لا يتغير كما أومأنا إليه في محله؛ وهي قد صادفت من العرب قوماً كما علمتَ في وصفهم من التركيب الخِلْقي الصحيح، والفطرة البدوية السليمة، والطبيعة العربية السامية؛ وإذا كنا نرى اختلاف صورة الحيوان على قدر اختلاف طبائع الأماكن، فأحرِ بذلك أن يكون في الإنسان وفي اللغة المقوّمة له.

لا جرم كانت جزيرة العرب وكانت قبائل العرب وكانت لغة العرب سواء في سمو الطبيعة وتميُّز الشأن والنزعة إلى الكمال الفطري في كل ما هو من معاني الفطرة؛ وإنما يمتنع الكمال عن اللغات من قِبَل أمور تعرض من الحوادث وأمور في أصل تركيب الغريزة، فإذا كفى الله أهلها تلك الآفات، وحصّنهم من تلك الموانع، ووفر عليهم الذكاء، وجلب إليهم جياد الخواطر، وصرف أوهامهم إلى التعرُّف، وحبَّب إليهم التبيُّن - وقعت المعرفة وتمت نعمة الكمال؛ وذلك شأن العرب العدنانية في كل أدوارهم إلى الإسلام.

ولهؤلاء العرب أسباب خاصة فيهم بالجارحة اللسانية، وهي التي اتخذوا منها أدوات لتهذيب اللغة وصقلها، وسنفصل أمرها بعد.

فلما تفرقت القبائل أخذت اللهجات تتنوع؛ والعرب إنما تهجم بهم طبائعُهم على حقائق الكلام، وبذلك لا بد أن تكون قد تعددت طرق الوضع في اللغة بطول

المدة واتساع الاستعمال وتقليب الكلام على وجوهه المستحدثة؛ ومن ثمّ نشأت اللغات الكثيرة التي تشير إلى تاريخ هذا التنوّع لأنها مادته الحقيقية، وسنكسر عليها باباً مفرداً.

وكانت العرب يأخذ بعضها عن بعض بالمخالطة والمجاورة، فربما انتقل لسان العربي عن لغته إلى لغة قبيلة أخرى، وربما تداخلت اللغات فنشأت من اللغتين لغة ثالثة، على أنهم في ذلك لا يخرج كل منهم عن قياس نفسه ووزن طبعه، حتى كأن ألسنتهم تختلف مثل الاختلاف ما بين أجسامهم وأذواقهم؛ فكل منهم يفضّل من الكلام ويتصرف في وجوه القول على حسب هذا القياس الذي خُلق فيه وركب في طبعه وكان مظهر قريحته؛ ومن هذه الجهة نشأ بينهم التنافس في إحكام اللغة والمفاخرة بالبيان وانحراف اللسان عن الشذوذ الذي يعتبرونه خِلْقياً في الألسنة الشاذة، وساعدتهم على ذلك مواقعهم وأيامهم وأسواقهم التي يقصدونها للتسوُّق والبِياعات والمنافرة والحكومة وغيرها مما هو من طبيعة المخالطة. وهذا هو الدور الثاني من أدوار تهذيب العربية.

الدّور الثالث في تهذِيبِ اللغَة

أما هذا الدور فهو عمل قريش وحدها، وهي القبيلة الأخيرة في تاريخ الفصاحة، بعد أن كان الثاني عمل القبائل جميعاً، وكان الأول عمل القبيلة الأولى، فتكون اللغة قد أحكمت على أدوار التاريخ الاجتماعي كل الإِحكام، وذلك أن قريشاً كانوا ينزلون من مكة بوادٍ غير ذي زرع، لا يستقل أهله بتكاليف الحياة، ولا يرزقون إِذا لم تهوِ إِليهم أفئدة من الناس؛ وكانت الكعبة شرفها الله وجهة العرب وبيت حجهم قاطبة في الجاهلية، فكان لكل قبيلة منهم صنم يحجون إِليه، حتى قيل إِنهم كانوا يقربون القرابين في الكعبة من الإِبل والغنم لثلاثمائة وستين صنماً[1]، وكانت تلك القبائل بطبائعها متباينة اللهجات، مختلفة الأقيسة المنطقية المودعة في غرائزها، فكان قريش يسمعون لغاتهم ويأخذون ما استحسنوه منها فيديرون به ألسنتهم ويجرون على قياسه، ولو كانوا بادين كسائر القبائل ما فعلوه، ولكن نوع الحضارة الذي اكتسبوه من تاريخهم ألان من طباعهم وكسر من صلابتهم، فاتفقت في ذلك حياتهم اللغوية وحياتهم الاجتماعية القائمة بالتجارة وتبادل العروض مع أصناف الناس. فلما اجتمع لهم هذا الأمر ارتفعت لغتهم عن كثير من مستَبشَع اللغات ومستقبحها، وبذلك مرَنوا على الانتقاد؛ حتى رقّت أذواقهم، وسمت طباعهم، وقويت سلائقهم؛ وحتى صاروا في آخر أمرهم أجود العرب انتقاءً للأفصح من الألفاظ، وأسهلها على اللسان عند النطق، وأحسنها مسموعاً، وأبينها إِبانة عما في النفس؛ وكانت لهم رحلتان في التجارة كل عام: رحلة الشتاء إِلى اليمن، ورحلة الصيف إِلى بُصرى في حوران، وهي حاضرة ذلك الجبل؛ وكذلك كانوا يضربون في الأرض إِلى فارس وإِلى الحبشة، فسمعوا مناطق الناس وتدبروا وجوه العذوبة في أعذبها، وتناولوا كثيراً من ألفاظ تلك الأمم، فداخلت كلامهم وأعربوها من الرومية والفارسية والعبرانية والحبشية والحميرية؛

---

(١) هذه رواية هشام بن محمد بن الكلبي عن أبيه محمد هذا؛ فقد ذكر في كتاب «الأصنام» أنه لما فتح رسول الله ﷺ مكة، وجد حول البيت ٣٦٠ صنماً، فجعل يطعن بسية قوسه في وجوهها وعيونها وهي تتساقط على رؤوسها، ثم أمر بها فأخرجت من المسجد وحرقت، ولهذا الراوية كلام كثير عن العرب زيفه العلماء وردوه. ولا يخلو عدد الأصنام التي ذكرها من المبالغة كما حققه المتأخرون الذين بحثوا في تاريخ أصنام العرب وأصلها وأسمائها واهتدوا من ذلك إِلى حقائق كثيرة لا محل لبسطها في هذا الموضع.

وعلى ذلك صاروا بطبيعة أرضهم في وسط العرب كأنهم مجمعٌ لغوي يحوط اللغة ويقوم عليها ويشد أزرها ويرفع من شأنها ويزيد في ثروتها، وبالجملة يحقق فيها كل معاني الحياة اللغوية.

ولا يسع المتأمل في الأدوار التي تعاقبت على قريش في تهذيبها اللغة، إلا أن يستسلم للدهشة، ويحار من أمر هذا التعاقب، فإنه كالسلّم المدرّجة: تنتهي الدرجة منها إلى درجة، على نمط متساوق من الرقي إن لم يكن عجيباً في تاريخ أمة متحضرة، فهو عجيب على الخصوص في تاريخ العرب، ولا سيما إذا اعتبرنا مبدأ تلك النهضة، وأنها لا تتجاوز مائة سنة قبل الهجرة إلى مائة وخمسين على الأكثر؛ فلا بد من التسليم بأنها حادثة كونية من خوارق النظام الطبيعي، ظهرت نتيجتها بعد ذلك في نزول القرآن الكريم بلغة قريش، وهو أفصح الأساليب العربية بلا مِراء؛ والله يحكم ما يشاء ويقدر.

أسوَاقُ العَربِ

آخر الأدوار التي قامت فيها قريش مقامَها في تهذيب العربية، هو الدور العُكاظي؛ وقد أشرنا إلى أسواق العرب آنفاً ـ ومنها عُكاظ ـ ونحن نوجز القول في بيانها لأنها ليست من غرضٍ ما نحن فيه.

وهي أسواق كانوا يقيمونها في أشهر السنة وينتقلون من بعضها إلى بعض فكانوا ينزلون «دَوْمَة الجَندل» أول يوم من شهر ربيع الأول، ثم ينتقلون إلى «هَجَر» بالبحرين فتقوم سوقهم بها في شهر ربيع الآخر، ثم يرتحلون نحو «عُمان» في أرض البحرين أيضاً فتقوم بها سوقهم إلى أواخر جمادى الأولى، ثم ينزلون سوق «المُشَقَّر» وهو حصن بالبحرين فتقوم سوقهم به أول يوم من جمادى الآخرة، ثم ينزلون سوق «صَحَار» فيقيمونها خمسة أيام لعشر يمضين من رجب الفرد. وتقوم سوقهم «بالشَّحْر» وهو ساحل بين عُمان وعَدَن في النصف من شعبان، ثم يرتحلون فينزلون «عدن أبين» وهي جزيرة في اليمن أقام بها «أبين» فنسبت إليه، ثم تقوم سوقهم في «حَضْرموت» نصف ذي القعدة، ومنهم من يجوزها وينزل «صنعاء» فتقوم أسواقهم بها.

ولهم أسواق أخرى غير هذه: كـ «ذي المجاز» بناحية عَرَفة، وسوق «مِجَنَّة» وهي تقام قرب أيام موسم الحج ويؤمُّها كثير من قبائلهم، وسوق «حباشة» كانت في ديار بارق نحو قَنَوْنا من مكة إلى جهة اليمن، ولم تكن من مواسم الحج وإنما كانت تقام في شهر رجب؛ وأسواق كانت بين دُورهم ودور العجم يلتقون فيها للتسوُّق والبياعات، وهي التي كانت أوسعَ أبواب الدخيل والمعرّب في هذه اللغة، وذكر منها الجاحظ في الحيوان سوق الأُبُلّة وسوق لقه «كذا» وسوق الأنبار، وسوق الحيرة.

* * *

عكاظ:

أما عكاظ فهي أعظم أسواقهم، اتخذت سوقاً بعد عام الفيل بخمس عشرة سنة ـ ٥٤٠ للميلاد ـ ثم بقيت في الإسلام إلى أن نهبها الخوارج الحرورية حين خرجوا بمكة مع المختار بن عوف سنة ١٢٩ للهجرة.

وعكاظ نخل في واد بين نخلة والطائف، فكانت تحضره قبائل العرب كلها، لأنها متوجِّههم إلى الحج الأكبر، فيجتمعون منه في مكان يقال له الابتداء، فتقوم أسواقهم ويتناشدون ويتحاجّون، لأنه مشهد القبائل كلها؛ إذ كان كل شريف إنما يحضر سوق ناحيته، إلا عكاظ فإنهم يتوافون إليها من كل جهة[1]، وهم كانوا لذلك العهد يتعلقون بالكلمة السائرة والخبر المرسل، لا يعدلون بذلك شيئاً؛ لما ركّب في طباعهم من الفخر وحب المحمدة، وما انصرفوا إليه من المباهاة بالفصاحة وقوة العارضة وقربِ ما بين اللسان والقلب، ونحو ذلك مما اقتضته أحوالهم يومئذٍ.

وفي هذه السوق كان يخطب الشاعر الفحل بقصيدته، والخطيبُ المصْقَع بكلمته، كما فعل عمرو بن كلثوم بطويلته التي سميت بالمعلقة على قول بعضهم إنها مع باقي القصائد السبع المعروفة علقت في هذه السوق أو في الكعبة ـ وهو من الأكاذيب، وسنفصل أمره في موضعه ـ وكما خطب قس بن ساعدة الإيادي حكيم العرب خطبته المشهورة التي شهدها منه رسول الله ﷺ وهو يخطب الناس على جمل أورق. وفيها ضُربت للنابغة الذبياني قبة من أدَم ليتحاكم إليه الشعراء في أيهم أشعَر، وقد أنشده فيها الأعشى والخنساءُ وحسان في قصة مشهورة[2].

* * *

ولا يخفى أن مثل هذا الاجتماع العام حالة من أحوال الحضارة، ولذلك اقتضى الصناعة اللسانية؛ فكان العرب يرجعون إلى منطق قريش، كما كان هؤلاء يبالغون في انتقاد اللهجات وانتقاء الأفصح منها. وهذا هو الدور الأخير من أدوار التهذيب اللغوي إذ يدخل في حالة عامة يشيع فيها المنطق الفصيح وتبلغ بها اللغة درجة عالية من النشوء ليس بعدها إلا موت الضعيف وتحوُّله إلى شكل أثري لا

(١) كانت هذه السوق تقوم في ذي القعدة، فمن كان له أسير يسعى في فدائه، ومن كانت له حكومة، ارتفع إلى الذي يقوم بأمر الحكومة، وهم ناس من بني تميم كان آخرهم الأقرع بن حابس على ما نقله القلقشندي في قبائل العرب؛ ثم يقفون بعرفة ويقضون مناسك الحج، ثم يرجعون إلى أوطانهم بما حملوا من آثار هذا الاجتماع.

(٢) وخلف عكاظ في هذا المعنى الأدبي بعد الإسلام: مربد البصرة، وهو من أشهر محالها، وكان يكون سوق الإبل فيه قديماً، ثم صار محلة عظيمة سكنها الناس، وبه كانت مفاخرات الأشراف ومجالس الخطباء يتوافون إليه ساعة من نهار للحدث والمناشدة والمفاخرة ويجتمع إليهم الناس فيهدر الشعراء ويخطب الخطباء ويتكلم العلماء، ولهم مقامات مأثورة ومواقف مشهورة؛ وسنشير إليه في الكلام على الشعر. ولا يعرف من أسواق الكلام غير المربد وعكاظ.

منفعة فيه للمجموع المكوّن على هذه الطريقة ولكنه يدل على أصل التكوين.

هذا أثر قريش في تهذيب اللغة، وبِلغتهم نزل القرآن فتكونت به الوحدة اللغوية في العرب، ومنع لغتهم على الدهر أن تضمحل أو تتشعب فتصير إلى ما انتهت إِليه لغات الأمم من تباين اللهجات واختلاف مناحي الكلام كما ترى في اللغات العامية العربية، فهي من أصل واحد وقد تتباين حتى يصير هذا الأصل فيها كأنه بعض الجذور الذاهبة في طبقات الأرض خفاءً وضعفاً في التأثير.

وكما أن الذي أنزل عليه القرآن نبيُّ العرب، فالقرآن نبيُّ العربية، بحيث لا تجد من فضلٍ لرسول الله على الأنام، إِلا وجدت فضلاً في معناه لكلام الله على الكلام.

الأسْبابُ اللسَانيّة

أومأنا في الفصل السابق إلى هذه الأسباب، وأن العرب قد خُصوا بها لتكون مَعْدِلاً لألسنتهم، وهي أسباب طبيعية فيهم ما دامت اللغة بالقياس، وما دام قياس العربي قريحته، فهي تجعل حركات الألسنة على مقادير مضبوطة توازن الحروف التي تجري عليها كما تميل كفة الميزان بمقدار ما يوضع فيه ثقلاً وخفة.

وقد كان يسبق إلى ظننا أن هذه الجارحة اللسانية في العرب قد تكون ممتازةً في أصل تركيب الخلقة كما امتازت أدمغتهم عن أدمغة السلائل الأخرى؛ وكنا نعلّل بذلك ما في منطقهم من الفخامة وما في حروفهم من لطيف الحس وسَرِيّ المخرج وعجيب التركيب والترتيب؛ بيد أننا لما تتبعنا لغات القبائل واستقرينا لهجتها الباقية في كتب العربية، رأينا أنهم ليسوا سواء في هذه الميزة فإن لبعضهم لهجات رديئة وطرقاً شاذة في سياسة المنطق، كما سنبينه في موضعه، فرجح عندنا أن ذلك من عمل التنقيح وأنه صنعةٌ وراثية في الألسنة جرت بها اللغة مجرى الكمال؛ وهي في بعض القبائل أظهرُ منها في البعض الآخر، وعلى حسب ذلك قسموها درجات في الفصاحة كما ستعلم.

غير أنه مما لا ريب فيه أن كل قبيلة كانت تهذّب في منطقها باعتبار ما ألِفتْه وعلى مقدارٍ يكافىء طبيعة أرضها، راجعةً في كل ذلك إلى الثقل والخفة؛ فكل ما رفضه العرب في الجملة أو عدلوا عنه إلى غيره من هيئات المنطق، فإنما فعلوه استثقالاً؛ وكل ما قبلوه أو عدلوا إليه فلخفته على ألسنتهم؛ وهذا مذهبُ كلِّ من يستبطن أسرار لغتهم ويتتبع هيآتها وتراكيبها، حتى جعلوه في تقدير الكلام علةَ ما لا تظهر له علة.

قال ابن جني في فصل من كتابه «الخصائص» بعد أن ذكر علة عدل عامر وجاشم إلى عمر وجُشَم، مع تلك الأسماء المحفوظة التي تمنع من الصرف للعلَمية والعدل دون أن يكون هذا العدل في مالك وحاتم ونحو ذلك، ووجّهها على أنهم لم يخصوا ما هذه سبيلُه بالحكم دون غيره إلا لاعتراضهم طَرفاً مما طَفّ لهم - أي أمكن - من جملة لغتهم كما عنّ وعلى ما اتجه، لا لأمر خصّ هذا دون غيره مما هذه سبيله، قال: «وعلى هذه الطريق ينبغي أن يكون العمل فيما يرد عليك من السؤال عما هذه حاله، ولكن لا ينبغي أن تُخلد إليها إلا بعد السبر والتأمل والإنعام

والتصفح، فإن وجدت عذراً مقطوعاً به صرت إليه واعتمدته؛ وإن تعذر ذلك جنحت إلى طريق الاستخفاف والاستثقال فإنك لا تعدم هناك مذهباً تسلكه ومَأمًا تتورده».

وبعدُ فالثقل والخفة أمران معنويان في اللغة لا يقدرهما إلا الذوق، وهو ليس من الصفات التي يُجمع عليها الناس؛ ثم إن الذين دوّنوا اللغة لم يجمعوها إلا بعدما انطبعت الألسنة على لغة القرآن وجرت في نهجه، وبعد تنقُّل هذه اللغة في أدوار التهذيب حتى بلغت نهايتها من الكمال؛ فمن ههنا تألّفَ ذوقٌ عام في تقدير لهجات القبائل المختلفة والتمييز بينها خفةً وثقلاً. وليس يخفى أن العلماء إنما دوّنوا لغاتٍ بعينها وتناولوا من اللهجات الأخرى نتفاً قليلة مما كان باقياً لعهدهم، وذلك للحاجة إليه في العربية، ثم أغفلوا ما عداه فضلاً عن كثير لم يقع إليهم علمه؛ ولذلك تأتّى لهم أن يحصروا أبنية الكلام وأنواع المستعمل منها والمهمل، وأن يضعوا قوانين وضوابط لتأليف الحروف حتى توافق «منطق العرب»، ومثل هذا لا ينهض به الدليل على أن ذلك كان شأن اللغة في كل القبائل جاهلية وإسلاماً؛ فلغات العرب مختلفة، وكلهم كانوا يدأبون في تهذيبها متابعة لسنة الكمال، راجعين في ذلك إلى موازين القرائح التي لا تميل بطبيعتها الإ مع الاستثقال والاستخفاف على ما يكون بين مقاديرهما من التفاوت.

* * *

أمثلة من هذه الأسباب:

من نوادر اختلاف العرب في لغتهم للأسباب اللسانية، هذه الأمثلة:

(١) من العرب من يحرك آخر الكلمة بحركة الحرف الذي قبله مطلقاً في الفتح والضم والكسر، فيقول في «رُدُّ مالي»: «رُدُّ مالي» كما يقول: «عَضُّ» يحرّك الضاد كتحريك العين، ويقول في نحو فِرِّ يا غلام واطمئنَّ واستعدَّ: «فِرِّ واطمئنَّ واستعدَّ» وهلم جرّاً.

(٢) وكذلك يفعلون إذا اتصل الفعل بضمير غير الهاء؛ فإن جاءت الهاء والألف فتَحُوا أبداً، لأن الهاء خفيفة فكأنها لا تنطق، فيقولون: رُدَّها وأَمدَّها؛ يعتبرون أنفسهم لخفة الهاء المفتوحة عندهم كأنهم قالوا: رُدَّ وأَمدَّ، والألف بالطبع تقتضي الفتحة.

وأما إن كانت الهاء مضمومة فإنهم يرجعون لطبيعتهم فيضمون ما قبلها وعلى ذلك يقولون في «مَدَّهُ وعَضَّهُ»: «مَدُّهُ وعَضُّه» ـ كلغة العامة ـ وسمع الأخفش ناساً

من بني عقيل يقولون «مَدِّهِ وعَضِّهِ».

(٣) زعم الخليل أن ناساً من بكر بن وائل يقولون في نحو ردْدن ومرزْن ورددْتُ ومرزْت: رَدْنَ ومَرَّنَ وَرَدَّتْ ومَرَّتْ. وهذا الفعل المضاعف إذا كان آخره مفتوحاً نحو ردّ ومدّ، فالعرب مجمعون على الإدغام وذلك فيما زعم الخليل أولى به؛ لأنه لما كانا ـ أي الحرفان اللذان صارا حرفاً مشدداً ـ من موضع واحد، ثقل عليهم أن يرفعوا ألسنتهم من موضع ثم يعيدوها إلى ذلك الموضع للحرف الأخير؛ فلما ثقل عليهم ذلك أرادوا أن يرفعوا رفعة واحدة، وذلك قولهم: ردِّي وضارِّي، إلى سائر تصاريف الفعل.

(٤) قال سيبويه: فإذا كان حرف من هذه الحروف ـ المدْغمة ـ في موضع تُسَكَّن فيه لامُ الفعل نحو رُدّ «فعل الأمر»، فإن أهل الحجاز يضاعفون «لا يدغمون»، لأنهم أسكنوا الآخِر، فلم يكن بدٌّ من تحريك الذي قبله لأنه لا يلتقي ساكنان؛ وذلك قولهم: أُرْدُدْ، وإن تُضارِرْ أُضَارِرْ، وإن تستعِدِدْ أَسْتعِدِدْ؛ يَدَعونه على حاله ولا يدغمونه. وأما بنو تميم فيدغمون المجزوم كما أدغموا إذا كان الحرفان متحرّكين، فيقولون: رُدَّ يا فتى، وإن تضارَّ أُضار الخ. وهي اللغة المأنوسة في الفصيح.

(٥) قال سيبويه في باب ما شذ من المضاعف: إنهم يقولون: أَحَسْتُ يريدون أَحْسَسْتُ؛ وأَحَسْنَ، يريدون أَحْسَسْنَ. قال: وكذلك تفعل في كل بناءٍ تُبنى اللامُ من الفعل فيه على السكون ولا تصل إليها الحركة: شَبَّهوها بأقمتُ... فإذا قلت: لم أحسّ، لم تحذف، لأن اللام ـ أي آخر الفعل ـ في موضع قد تدخله الحركة ولم يُبْنَ على سكون لا تناله الحركة ـ أي كقولهم أَحَسْتُ ـ فهم لا يكرهون تحريكها. وأورد من شاذ اللغة: ظِلْتُ، ومِسْتُ، وظَلْتُ، ومَسْت، في ظَلِلْتُ ومَسَسْتُ: شبهوا الأولى بِخِفْتُ والثانية بِلَسْت، قال: ولم يقولوا لِسْتُ، ألبتة.

(٦) وقال أيضاً: اعلم أن للعرب لغة مطّردة تجري فيها فُعِل «المبنيّ للمجهول» من رددْتُ ونحوه، مجرى فعُل من قلت ـ أي على وزن قيل ـ وذلك قولهم: قد رِدَّ، وهِدَّ. ورحُبت بلادُك وظِلّت ـ وأصل ذلك كله بالضم ـ وقد قال قوم قد رِدّ فأمالوا الفاء ـ يريد أنهم ينطقون كسرة الراء كحرف é ـ ليُعلِموا أن بعض الراء كسرة قد ذهبت ـ لأن أصله على فُعِل ـ كما قالوا للمرأة أُغزي، فأشمُّوا الزاي «وجعلوا في كسرتها صوت الضمة» ليُعلموا أن هذه الزاي أصلها الضم.

(٧) الواو إذا كانت مضمومة في أول الكلمة، فإن من العرب من يبدل مكانها

الهمزة، فيقول: في نحو وُلْد ووجوه: أُلدٌ وأُجوه؛ وإذا اجتمع الواوان في كلمة فمنهم من لا يهمز فيقول في قؤول ومَؤونة: قوُول وموُونة: يجري الحركة على الواو الأولى؛ والذين يهمزونها إنما يرونها حرفاً ضعيفاً فيضعون مكانها حرفاً أجلَدَ منها وهو الهمزة.

(٨) إذا كانت الواو في أول الكلمة مفتوحة، فمنهم من يبدلها بالهمزة ولكن هذا في كلمات معدودة: كوجم، ووناة، يقولون: أجَم، وأناة؛ وهو ليس مطّرداً. قال سيبويه: ولكن ناساً كثيراً يجرون الواو إذا كانت مكسورة مجرى المضمومة، فيهمزونها إذا كانت أوّلاً؛ من ذلك قولهم: إسادة، وإِعاء، في وسادة ووعاء، وهكذا[١].

(٩) من لغة بعضهم إدغام الهاء في الحاء ـ أي إخفاؤها عندها، وهذا الإِخفاء يسميه سيبويه إدغاماً ـ وذلك كقول الراجز يصف ناقة:

كأنها بعد كلال الزاجر ومَسْحِي[*] مرُّ عقابٍ كاسر

يريد (ومسحه) وشبيه بذلك قول بني تميم: محُم، ومحّاؤُلاء: يريدون (معْهم ومعْ هؤلاء) فيحولون العين حاءً ثم يدغمون الهاء فيها، وذلك لاستثقالهم أصله وإن كان خفيفاً على ألسنة مَن عداهم.

(١٠) من نوادر باب الإِدغام في كتاب سيبويه ـ وهذا الباب صفحة ممتعة من تاريخ الأسباب اللسانية عندهم واعتبارهم في التأليف مخارج الحروف ومرور الصوت وما هو أندى وأفشى وأخفى في السمع إبتغاء الخفة على ما أَلِفه كلُّ قبيل من لغته الموروثة ـ قول بعضهم: ذهَبَسلمى وقسِّمِعتْ، يريد ذهبت سلمى وقد سمعت، ويقولون: مُزّمان، ومُسّاعة، في (مذ زمان ومذ ساعة) وأغرب من ذلك قول بعضهم: حَدُّتُّهم، في حدثتهم (وهي العامية المعروفة اليوم) ومنهم من يقول: هشّيءٌ، في هلْ شيءٌ. وهَتُّعينُ في هلْ تعين، وقد وردت الكلمتان في الشعر[٢].

* * *

ومراتب الثقل متفاوتة عند العرب، فقد يقل الشيء من الصحيح في كلامهم

---

(١) لابن جني في هذا الموضوع بحث طويل أشبع فيه القول في كتابه «سر الصناعة» وقد ساقه في كلامه على وجوه الإبدال مطردها وشاذها.

(*) قلت: وإخفاء الهاء في هذه الكلمة يقتضي تحريك الياء بالكسر.

(٢) هذه اللغة قرأ بعضهم هثوب الكفار، في «هل ثوب الكفار» وبتؤثرون في «بل تؤثرون» وقد بقيت أشياء من هذا الفصل اللساني تتعرفها فيما يأتي بعد.

وإن كان له بعض نظائر من المعتل مثلاً، كراهية أن يكثر في كلامهم ما يستثقلون، وقد يطّرحونه لهذا السبب؛ وقد يقل عندهم ما هو أخف مما يستعملونه لتوهُّمهم فيه سبباً من أسباب الثقل، وقد يطَّرحونه وغيرُه أثقلُ منه في كلامهم لهذا التوهم عينِه؛ وقد يدعون البناء من الشيء وهم يتكلمون بمثله في لفظ آخر. وذلك كله راجع إلى قياس القريحة المستقلة، فلا يتقيد العربي بمتابعة غيره ولا تقليده في منطقه ناظراً إلى حقيقة المتابعة والتقليد، بل ذلك أمر طبيعي في جميعهم، يرجعون فيه إلى السليقة، وينزلون منه على حكم الغريزة؛ وقد رأينا سيبويه يقول في باب الإمالة من كتابه بعد أن أشار إلى اختلاف العرب، وأن منهم من يوافق غيره في الإمالة وقد يخالف كل واحد من الفريقين صاحبه، وأن تلك الموافقة ليست تقليداً من بعضهم لبعض ولكنها طبيعية ـ قال: «فإذا رأيت عربياً كذلك «يخالف أو يوافق» فلا تُرَيَنَّه خلَّط في لغته، ولكن هذا من أمرهم».

مواقع الحروف اللسانية:

نظر ابن دريد في كتابه «الجمهرة» إلى مواقع الحروف في كلام العرب باعتبار الأسباب اللسانية في دورانها، فرأى أن أكثر الحروف استعمالاً عندهم؛ الواو، والياء، والهمزة، وأقل ما يستعملون منها لتفاوتها في الثقل على ألسنتهم: الظاء، ثم الذال، ثم الثاء، ثم الشين، ثم القاف، ثم الخاء، ثم العين، ثم النون، ثم اللام، ثم الراء، ثم الباء، ثم الميم؛ أما باقي الحروف فهي بين المنزلتين. وقال في موضع من كتابه: اعلم أنه لا يكاد يجيء في الكلام ثلاثة أحرف من جنس واحد في كلمة واحدة، لصعوبة ذلك على ألسنتهم؛ وأصعبها حروف الحلق، فأما حرفان فقد اجتمعا، مثل أحد، وأهل، ونخع؛ غير أن من شأنهم إذا أرادوا هذا أن يبدءوا بالأقوى من الحرفين ويؤخروا الألين، كما قالوا: وَرَلَ[1]، ووتد؛ فبدءوا بالتاء مع الدال، وبالراء مع اللام؛ فذُق التاء والدال، فإنك تجد التاء تنقطع بجرْس «صوت» قوي، واللام تنقطع بغتة؛ ويدلك على ذلك أيضاً أن اعتياص اللام على الألسن أقلُّ من اعتياص الراء، وذلك لِلِين اللام. وقال الخليل: لولا بحّة في الحاء لأشبهت العين، فلذلك لم يتألفا في كلمة واحدة، وكذلك الهاء، ولكنهما يجتمعان في كلمتين لكل واحدة منهما معنى على حدة، نحو قولهم حيْهلْ وحيْهلا؛ فحي: كلمة معناها هلمّ، وهلا: حثيثاً[2].

---

(١) الورل: دابة كالضب، أو العظيم من أشكال الوزغ.

(٢) يقال: حي هلا الثريد: أي هلم، وحي هلك أيضاً.

ثم قال ابن دريد في امتزاج الحروف وسر التأليف في أبنية كلامهم بمراعاة المخارج المتباعدة والمتقاربة وملاءمة بعضها لبعض مما هو حقيقة الأسباب اللسانية: اعلم أن أحسن الأبنية أن يبنوا بامتزاج الحروف المتباعدة؛ ألا ترى أنك لا تجد بناءً رباعياً مُصْمتَ الحروف لا مزاج له من حروف الذلاقة[1] إلا بناءً يجيئك بالسين وهو قليل جداً: مثل عسْجد، وذلك أن السين لينة وجرسها من جوهر الغُنة، فلذلك جاءت في هذا البناء، فأما الخماسي: مثل فرَزدَق وسفرجل، فإنك لست واجدَه إلا بحرف أو حرفين من حروف الذلاقة من مخرج الشفتين أو أسلة اللسان «طرفه» فإذا جاءك بناءٌ يخالف ما رسمته لك: مثل «دمشق وضعنج وحضافج وضقهج، أو مثل عقجش[2]» فإنه ليس من كلام العرب فاردده؛ فإن قوماً يفتعلون هذه الأسماء بالحروف المصمتة ولا يمزجونها بحروف الذلاقة، مثل خدع، وهو حسن، لفصل ما بين الخاء والعين بالدال فإن قلبت الحروف قبح؛ فعلى هذا القياس فألف ما جاءك منه وتدبره، فإنه أكثر من أن يُحصى.

---

(١) انظر مخارج الحروف وأقسامها في الفصل التالي.

(٢) هذه الكلمات أمثلة مفتعلة لا معنى لها.

عدّة أبنيَة الكَلام

وقد أطال العلماء النظر في وجوه التأليف المتصورة من تركيب الحروف العربية بضرب من الحساب واضح، ليستخرجوا بذلك عدّة أبنية الكلام العربي من البناء الثنائي إلى الخماسي، ويستقصوا من كلام العرب ما تكلموا به وما رغبوا عنه مما يأتلف أو لا يأتلف باعتبار الأسباب اللسانية أيضاً. وهذه الطريقة الحسابية من وضع الخليل بن أحمد، وقد شرحها ابن دريد في الجمهرة ونقلها عنه السيوطي - في الكلام على إيحاء اللغة من المزهر - وبها حصر أبو بكر الزبيدي الأندلسي في مختصر كتاب العين عدةَ أبنية الكلام، ما أهمل منه وما استعمل، صحيحاً ومعتلاً؛ فذكر أن عدة مستعمل الكلام كله ومهمله ٦٦٥٩٤٠٠، المستعمل منها ٥٦٢٠ والباقي مهمل لم يستعملوه لا في الصحيح ولا في المعتل، أما الصحيح من المستعمل فهو ٣٩٤٤ والمعتل منه ١٨٧٦؛ وقد نقل كلامه برمته صاحب المزهر في الفصل الذي أومأنا إليه، وهو يشمل عدة الكلام المتصوّر في كل بناء، مستعمله ومهمله، في الصحيح والمعتل من كليهما؛ فارجع إليه إن أحببت الاستقصاء[1].

والمهمل عندهم على ضربين: ضرب لا يجوز ائتلاف حروفه في كلام العرب ألبتة، وذلك كجيم تؤلف مع كاف، أو كاف تقدم على جيم، وكعين مع غين، أو حاء مع هاء أو غين، فهذا وما أشبهه لا يأتلف.

والضرب الآخر ما يجوز تألف حروفه لكن العرب لم تقل عليه، وذلك كإرادة مريد أن يقول عَضَخَ، فهذا يجوز تألفه وليس بالنافر؛ ألا تراهم قد قالوا في

---

(١) قد يعجب بعضهم لاستغراق العلماء في مثل هذا الإحصاء، بل وجدنا من يكذبه زاعماً أنه منزع بعيد، وذلك قياساً على همم «المتأخرين» من علمائنا؛ ولكن المطلع على تاريخ المحققين من العرب أيام كان العلم علماً، يرى أن هذا مما امتازوا به في التحقيق، ونحن نكتفي بخبر عن الزبيدي نفسه الذي نقلنا عنه هذا الحساب، فإنه لما كتب «طبقات النحاة» وقف في ترجمة أبي عبيد القاسم بن سلام المتوفى سنة ٢٢٤ على خبر؛ وذلك أنه قيل له: «إن فلاناً يقول أخطأ أبو عبيد في مائتي حرف من الغريب المصنف، فحلم أبو عبيد ولم يقع في الرجل بشيء وقال: إن في المصنف كذا وكذا حرفاً، فلو لم أخطىء إلا في هذا القدر اليسير لم يكن كثيراً».

فنهضت همة الزبيدي إلى تحقيق قول أبي عبيد وإتمام الرواية حتى يضع بدل «كذا وكذا» عدداً معيناً، فعد ما تضمنه الكتاب من الألفاظ. قال: فألفيت فيه ١٧٧٧٠ حرفاً. ا هـ. فتأمل!

الأحرف الثلاثة خَضَعَ؛ لكن العرب لم تقل عضخ.

فهذان ضربان للمهمَل، وله ضرب ثالث، وهو أن يريد مريد أن يتكلم بكلمة على خمسة أحرف ليس فيها من حروف الذلق أو الإِطباق حرف.

وأيُّ هذه الثلاثة كان فإنه لا يجوز أن يسمّى كلاماً.

* * *

ومن يتتبَّع تراكيب هذه اللغة ويتدبر أثر الأسباب اللسانية فيها، لا يجد كلاماً يعدل كلام العرب في العذوبة والبيان، وفي الاختصار ونهج التأليف بين حروف الكلمة الواحدة، حتى إنهم قد يراعون مواضع الحروف من معانيها، فيجعلون الحرف الأضعف فيها والألْيَنَ والأخفى والأسهل والأهمس، لما هو أدنى وأقل وأخفى عملاً وصوتاً؛ ويجعلون الحرف الأقوى والأشد والأظهر والأجهر، لما هو أقوى عمَلاً وأعظم حساً؛ ولتفصيل ذلك موضعٌ سيأتيك.

أما صِيَغ كلامهم فهي بذلك أبدع الصيغ وأسهلها، لما نَحَوْه في استعمالها من التخفيف، وما طلبوه في صوغها من الاختصار؛ وأكثر الصيغ المهملة في العربية تجدها مستعملة في العبرانية والسريانية أو في إِحداهما دون الأخرى، مما يدل على أن هذه اللغة خلقٌ لساني حي كما بيناه في صدر هذا الكلام.

أوزان الأفعال في اللغات الثلاث:

وصيغ الأفعال معروفة في اللغات الثلاث، وقد نقلنا ما عرفوه منها في اللغة البابلية، ونحن ذاكرون هنا أوزانها في هذه اللغات المتشابهة؛ ليستدل بالمقابلة بينها على ترقي الصفات اللسانية في العرب، وأن مبنى كلامهم على خفة اللفظ وعذوبته، حتى كأنهم جروا في اللغة على ناموس اقتصادي، وهو نهاية ما تبلغه القرائح من الكمال في أوضاع اللغات؛ هذا إلى ما انفردت به العربية من استقامة الصوت وامتلائه ووضوحه؛ لأنه مادّة الحرف وصلاح كل شيء من مادته.

العربية	السريانية	العبرانية
فعَلَ	فعَلْ	فعَلْ
انفَعَلَ	أَفعِلْ[1]	قَعّلْ
افتَعَلَ	عِلَ	فُعّلْ
افعَلّ	فاعِلُ	هِفعِيلْ
افعَالّ	سفعلْ	هُفعَلْ
فَعَّلَ	شفعِلْ	نِفعَالْ
تَفَعّلَ	فِعْلَعَلْ	هِتفَعّلْ
فاعلَ	اتفِعِلْ	
تَفَاعَلَ	اتْفَأفعَلْ	
استَفعَلَ	اتفعّلْ	
افعَوْعَلَ	اتفاعَلْ	
افعَوْعَلَ	استفْعَلَ	
إفعَوّلَ	اشتَفْعَلَ	
إفعَنْلَى	اتفَعلْعَل	

(١) كل الكسرات التي تكون «على العين» في هذه الأوزان يترك فيها الصوت أعور فلا تنطق إلا بالإمالة، وكل أوزان الأفعال العربية محركة الأواخر بالفتح.

مَناطِق العَربْ

الحروف العربية:

الحرف هيئة عارضة للصوت الساذج يتكون في مواضع من اللسان والحلق والسن والنِّطع[1] والشفة، وهذه المواضع هي مخارج الحروف، ومحال أن يتكون الصوت في جميعها تكوناً طبيعياً يشمل الناطقين جميعاً، بل لا بد في ذلك من عمل وراثي يتبع حالة اللغة من الكمال ويقدَّر بقدرها، وذلك لا تجده على أكمل الوجوه إلا في لغة العرب.

وقد بيّنا فيما سبق أن الحرف الطبيعي في المنطق إنما هو الحرف الهاوي الذي يتسع مخرجه لهواء الصوت فلا يقع الحرف فيه على مدرج من مدارج الحلق ولا اللسان ولا غيرهما من سائر المخارج، ويتلوه في التكون أحرف الحلق، لقربها من مصدر الصوت؛ ثم تكونت باقي الحروف على نظم طبيعي بطيء، وذلك بارتقاء أوتار الصوت وتفنُّن الإنسان في توقيع الأصوات عليها؛ لأن الحلق إنما هو في أصل الخلقة أداة الموسيقى اللغوية.

وثبتُ ما قدمناه ما وقف عليه علماء اللغات في مباحثهم، وهو أن بعض القبائل في أواسط إفريقية لا توجد في لغتهم الحروف الشفوية: كالفاء والباء والميم والواو؛ وبعض هنود كولومبيا لا يجدون سبيلاً إلى النطق بهذه الحروف «ب ف ج د و»، وأكثر أقوام أوستراليا لا يستعملون حروف الصفير «س ص ز» ولا هذه الحروف «ش ث ط»؛ وأهل «نيوزيلاندا» لا ينطقون هذه الحروف «ب س د ف ح ج ل ن ص و ي» وكذلك وجدوا اللغة الهيروغليفية القديمة ـ وهي من أقدم اللغات المعروفة ـ ليس من حروفها في المنطق «ب ج د ز ظ ض»، بل أنت ترى الدليل الذي لا سبيل إلى رده في هذه الحروف الطبيعية الخالدة التي لا يزاد فيها ولا ينقص منها وهي ما يتهيأ في منطق الحيوان السائم[2] فإنها على قدر الحاجة الحيوانية مما

(١) النطع: ما ظهر من الغار الأعلى للفم وفيه آثار كالتحزيز، وحروفه «ط د ت» وتسمى الحروف النطعية.

(٢) أما الحيوان المروض المأخوذ بالعناية والتعليم والتلقين، فقد يقتبس جملة من حروف اللغة التي يعلم بها، وبذلك تأتى لبعض الألمانيين أن ينطق كلبه بألفاظ خالصة من اللغة الألمانية، =

لا يتجاوز معنى الإِحساس الذي هو النطق الباطني.

أما الحروف العربية فهي المعروفة اليوم بالحروف الأبجدية؛ أو ألف باء، ولم تكن على هذا الترتيب الهجائي من قبل، وإنما هو ترتيب نصر بن عاصم ويحيى بن يعمر العدواني، في زمن عبد الملك بن مروان، حين بُدىء في إصلاح الخط وتمييز الحروف والحركات ـ كما سيأتي في موضعه ـ وكانت قبل ذلك على ترتيب «أبجد هوّز» المعروف، وهو ترتيب السريانية والعبرانية.

ومن علماء اللغة من يرتبها على وجه آخر، كالخليل بن أحمد[1]؛ فإنه اعتبر ترتيبها على مخارجها الطبيعية ذاهباً من الصدر إلى الشفتين، وبنى على هذا الوضع كتاب «العين» الذي هو أول كتاب جمع اللغة فجعلها هكذا:

ع ح هـ خ غ ق ك ج ش ض ص س ز ط

د ت ظ ذ ث ر ل ن ف ب م و ا ي

وقد خالفه بعضهم، ولا نرى فائدة في استقصاء أقوالهم المختلفة.

وهذه الحروف ٢٩ حرفاً بإِضافة الهمزة ـ وهو رأي سيبويه وعليه المحققون، وكان أبو العباس ثعلب لا يعدها منها ـ ونسمى حروفاً أصلية، ولها أربع حركات أصلية أيضاً، وهي الفتحة والضمة والكسرة والسكون[2].

وهذه الحركات قديمة في اللغة، لأنها هيئاتُ المنطق، ولكن دلائلها الخطية «ـَ ـُ ـِ ـْ» لم تكن عندهم، بل اخترع أصولها السريان حينما تنصروا وأرادوا ضبط

= ولكنها في الجملة من حاجات الكلب الطبيعية: كالأكل والشرب، فلا تخرج عن معنى الإحساس أيضاً.

(١) قال الأزهري في «التهذيب» نقلاً عن الليث بن المظفر ـ متمم كتاب العين بعد الخليل ـ: لما أراد الخليل الابتداء في كتاب العين، أعمل فكره فيه فلم يمكنه أن يبتدىء من أول ا ب ت ث الخ، لأن الألف حرف معتل، فلما فاته أول الحروف، كره أن يجعل الثاني أولاً «وهو الباء» إلا بحجة وبعد استقصاء؛ فتدبر ونظر إلى الحروف كلها وذاقها، فوجد مخرج الكلام كله من الحلق فصير أولها بالابتداء أدخلها في الحلق، وكان ذوقه إياها أنه كان إذا أراد أن يذوق الحرف، فتح فاه بألف «أي الحرف الطبيعي في النطق كما قدمنا» ثم أظهر الحرف «الذي يريد ذوقه» نحو ا ت، ا ح، ا ع، فوجد العين أقصاها في الحلق وأدخلها، فجعل أول الكتاب العين، ثم ما قرب مخرجه منها، الأرفع فالأرفع، حتى أتى على آخر الحروف.

(٢) في كتاب «سر الصناعة» لابن جني: الحركات أبعاض حروف المد واللين؛ فالفتحة بعض الألف، والكسرة بعض الياء، والضمة بعض الواو، وكان متقدمو النحويين يسمون الفتحة: الألف الصغيرة، والكسرة: الياء الصغيرة، والضمة: الواو الصغيرة.

قراءتهم في الأناجيل؛ فوضعوا علامات صغيرة تدل على الحركات، وهي نقطة أو خط صغير فوق الحرف أو تحته أو بين يديه، ولا يزال أثر هذه الطريقة في المصاحف المخطوطة في القرن الثاني للهجرة؛ فقد كانت تكتب من غير نقط إلا للشكل؛ فالنقطة فوق الحرف علامة الفتحة، وتحته علامة الكسرة، وإلى جانبه علامة الضم؛ وأول من وضع هذه الطريقة للعرب أبو الأسود الدُؤلي؛ ولذلك تأريخ يأتي في محله.

والمراد بالحروف والحركات «الأصلية» التي يستوي في الإتيان بها الأقحاح من العرب الذين لم تخلط لغتهم ولا ورثوها مخلوطة؛ فإن لمن عداهم حروفاً أخرى تسمى متفرعة.

الحروف المتفرعة:

وهي حروف من التسعة والعشرين حرفاً تتميز بإشراب الحرف[1] صوتاً من غيره، وهي قسمان: مستحسنة، ومستهجنة؛ ونحن نذكرها في هذا الفصل مقرونة بما يناسبها من لغات العرب، تحقيقاً لغرضنا التاريخي.

المستحسنة:

أما المستحسنة فهي التي عرفت في لغة من يُوثق بعربيته وتستحسن في قراءة القرآن وإنشاد الشعر بحيث لا تشوب المنطق منها هُجنةٌ أو زراية، وهي:

(١) النون الخفيفة التي يكون مخرجها من الخياشيم. كما تقول «عنك» تخرج النون بغنَّة من الخياشيم، وهذه النون في منطق كثير من أشراف العرب، ومن لغاتهم أنهم يستجيزون في الشعر جمع الميم والنون في القوافي لاجتماعهما في الغنَّة التي ترتفع إلى الخياشيم، وعليها قول الراجز:

بُني إن البِر شيءٌ هيِّن ... المنطق الليِّن والطُّعَيِّم

ينطقها «الطُّعَيِّن[*]» للقافية. وقال آخر:

ما تنقِم الحرب العوان مني ... بازل عامين حديثٌ سني

لمثل هذا ولدتني أمي

ينطقها «أُنّي».

---

(١) سمى سيبويه بعض الحروف: بالمشربة، وذلك في باب الوقف من كتابه.

(*) قلت: والطعيم: تصغير الطعام.

(٢) الهمزة التي بين بين (التسهيل)؛ وهي التي تقع متحركة بعد ألف؛ فإنهم ينطقون بها حرفاً بين الهمزة وبين حرف حركتها، ويجعلون الحركة التي عليها ـ أي الهمزة ـ مختلَسة سهلة بحيث تكون كالساكنة وإن لم تسكّن؛ فينطقون بها بحرف بين الهمزة والألف إن كانت مفتوحة: نحو تساءل، وبينها وبين الواو إن كانت مضمومة: نحو تفاؤل، وبينها وبين الياء إن كانت مكسورة نحو: قبائل.

وهذا الحرف المنطوق به يسمى الهمزة المسهلة أيضاً، وذلك في لغة قريش وأكثر أهل الحجاز: يخففون الهمزة لأنها أدخل في الحلق ولها نبرة تجري مجرى التهوّع[1] فثقلت بذلك على ألسنتهم. ويروى عن علي أنه قال: نزل القرآن بلسان قريش وليسوا بأصحاب نبر، ولولا أن جبريل عليه السلام نزل بالهمزة على النبي ﷺ ما همزنا. أما تحقيق الهمزة فهو الأصل، وهو لغة تميم وقيس.

لغات في التخفيف:

والتسهيل نوع من أنواع التخفيف المقررة في علم الصرف، ولا محل لبسط ذلك في هذا الكتاب، ولكنا نذكر منه أمثلة من لغاتهم فيه جرياً على طريقتنا من جمع الصور التاريخية لهذه اللغة كما سنفصله[2]:

فمن العرب من يبدل الهمزة المفتوحة إذا كانت منفصلة ـ أي بين كلمتين ـ إلى لفظ ما قبلها ويدغمها فيه «ويسمونه التخفيف البدلي» فيقولون في «أو أنت»: أوّنت، وفي «أبو أيوب»: أبوّيوب، وهكذا.

فإذا كانت الهمزة المنفصلة مكسورة أو مضمومة فأهل التخفيف لا يدغمونها فيما قبلها بل يقولون في نحو «أحلبني إبِلَك»: أحلبني بِلَك، وفي نحو: «هذا أبو أمّك» أبُوُمّك. فيُلقون حركة الهمزة على ما قبلها.

أما إن كانت الهمزة في كلمة واحدة ـ أي غير منفصلة ـ نحو سَوأة، وموألة، فإنهم يحذفونها فيقولون: سوَة، ومَولة.

فذلك كما ترى قريبٌ من لغاتنا العامية، وأقرب منه أنهم يحذفون الهمزة بعد المتحرك المبني ويلقون حركتها عليه، فيقولون في نحو «قال إسحاق، وقال أسامة»

---

(١) يريد أن صوت الهمزة في مخرجها من الحلق يشبه صوت من يتكلف القيء.

(٢) نتقدم إلى القراء أن يتقصوا ما ذكرناه من لغات العرب وما نذكره وما سنذكره منها في الفصول التالية، لأنها في حقيقتها درجات تاريخية، ثم هي بجملتها لا يجمعها كتاب كائناً ما كان لمتقدم أو متأخر.

قالِ سحٰق، وقالْ سامة.

وكذلك يحذفون الهمزة إذا كانت أول كلمة وكان آخر الكلمة التي قبلها ألفاً، وفي هذه اللغة: إن كان ما بعد الهمزة حرفاً ساكناً حذفوا معها الألف التي قبلها لئلا يجتمع ساكنان، فإن لم يكن ذلك أبقَوا الألف وحذفوا الهمزة وحدها؛ فيقولون في نحو «ما أحسن زيداً»: مَحْسَنَ زيداً. وفي «ما أشد عمراً» ما شدَّ عَمْراً، يُبقون في هذا المثال الألف التي قبل الهمزة لأن ما بعدها متحرّك «وهو الشين».

الإمالة:

(٣) من الحروف المستحسنة، الألف التي تُمال إمالة شديدة، وذلك أن يُنحى بالفتحة نحو الكسرة إلى حد لو زاد صارت الألف ياء؛ وهي الإمالة الكبرى، ويسمونها المحْضة، ونطقها كحرف «*É*» أما غيرها فيسمونها الإمالة الصغرى، وبينَ بين، وبين اللفظين، وتسمى ترقيقاً أيضاً؛ وهذا خاص بإمالة الفتحة التي قبل الألف فقط: كعابد؛ والمراد من الإمالة إما غرض مناسبة صوت النطق بالفتحة إلى صوت النطق بالكسرة التي قبلها حتى تقرب منها: كعماد، أو التي بعدها: كعالِم؛ أو المناسبة لصوت النطق بياء قبلها: كسيّال، وشيبان؛ أو للتنبيه على أصل الألف الممالة إذا كانت منقلبة عن ياء أو واوٍ مكسورة: كباع، وخاف أو للتنبيه على الحالة التي تصير إليها الألف في بعض الأحوال: كأفعى، وحُبلى؛ لأنهما تصيران في التثنية أفْعيَان، وحُبْلَيان[1]، وسائر أسباب الإمالة وأنواعها مفصل في كتب التصريف ولا تمس حاجتنا إليه، وإنما نقصد منه إلى معنى التاريخ اللغوي فقط.

فأصل التقريب شائع في كلامهم، يقرّبون الحرف إلى الحرف للشبه بينهما، كما يقرّبون الصاد من الزاي ونحوها ـ على ما سيأتي ـ وليست الإمالة مطّردة في أهل اللغة الواحدة؛ فإن أهل الحجاز يُميل بعضهم قليلاً في مواضع معينة، وأكثرهم لا يميلون؛ وبنو تميم وهم أحرص العرب عليها في منطقهم ـ يميل بعضهم في مواضع وينصب بعضهم «لا يميل» في مواضع أخرى، وقد يميلون جميعاً في أشياء معروفة.

---

(١) من لغات العرب أن بعضهم يبدل الألف في أفعى وحبلى ياء في الوقف، فيقول: أفعي وحبلي «بكسر العين واللام»، وبعضهم يبدلها واواً فيقول: أفعو وحبلو؛ وقال ابن سيده في «المخصص»: بعض العرب يجعل الياء والواو ثابتتين في الوصل والوقف. وفي سر الصناعة: حكى سيبويه عنهم في الوقف: هذه حبلاء، يريدون حبلى ورأيت رجلاء، يريدون رجلاً؛ وقال: إن الهمزة فيهما بدل من الألف، وحكى أيضاً أنهم يقولون: هو يضربها، بالهمزة. وهذا كله في الوقف.

ولناس كثير من العرب ممن ترتضى عربيتهم أنواعٌ من إمالة الألف، فيقولون: هو يريد أن يضربها! ونحو ذلك؛ لأن الهاء خفيفة والراء مكسورة، فكأنها عندهم «يضربا» ـ بدون هاء ـ ولذلك يميلون؛ وفي هذه اللغة يقولون: منها، فيميلون أيضاً ويقولون: فينا، وعلينا؛ فيميلون للياء حيث قربت من الألف، وكذا «يدا، ويدها» يميلون فيهما للياء أيضاً؛ ومن أهلها بنو تميم وقومٌ من قيس وأسد.

وثم حروف تمنع من إمالة الألفات وهي «ص ض ط ظ غ ق خ» إذا كان حرف منها قبل الألف وكانت الألف تليه: كصادق، وضامن، وطائف، وظالم، وغائب، وقاعد، وخامد؛ وإنما منعت هذه الحروف الإمالة لأنها مستعلية إلى الحنك الأعلى، والألف إذا خرجت من موضعها استعلت إليه فغلبت عليها هذه الحروف وقرّبتها منها لاستواء الصوت في مجموع الكلمة.

قال سيبويه: ولا نعلم أحداً يميل هذه الألف «مع المستعلية» إلا من لا يؤخذ بلغته؛ فإذا كان حرف من هذه الحروف قبل الألف بحرف وكان مكسوراً، فإنه لا يمنع الألفَ من الإمالة، نحو: الضِّعاف، والصِّعاب، والقِباب، مثلاً؛ لأنهم يضعون ألسنتهم في موضع هذه الحروف المستعلية ثم يصوِّبونها فالانحدار أخفُّ عليهم من الإصعاد.

وبقيت أشياء كثيرة لا تتعلق بغرضنا، ولكن جماع القول في هذا الباب التاريخي ما قاله سيبويه، من أنه ليس كل من أمال الألِفات وافق غيره من العرب ممن يُميل، ولكنه قد يخالف كلٌّ واحد من الفريقين صاحبه، وكذلك من كان النصبُ من لغته لا يوافق غيره ممن ينصب، ولكن أمره وأمر صاحبه كأمر الأوّلَيْن في الكسر، فإذا رأيت عربياً كذلك فلا ترينّه خلّط في لغته. ولكن هذا من أمرهم.

المضارعة بين الحروف:

(٤) ومن الحروف المتفرعة المستحسنة، الشين التي تكون كالجيم؛ فإنهم يُشْرِبونها صوتَ الجيم متى كانت الشين ساكنة قبل دال؛ لأن الدال مجهورة شديدة والشين مهموسة رخوة[١] فيريدون بهذا النطق تناسب الصوت على ما هو من أمرهم. وذلك نحو أشْدَق ومشدود، فإنهم يُشرِبون هذه الشين صوت الجيم فتنطق كحرف *(J)* وهي الجيم في منطق السوريين.

(٥) ومنها الصاد التي تكون كالزاي، وذلك أن الصاد متى كانت ساكنة وكان

(١) انظر فصل مخارج الحروف.

بعدها دال نطقوها زاياً مفخمة غير خالصة، لأنهم يضارعون بها أشبَه الحروف بالدال في موضعه وهو الزاي، لأنها حرف مجهور غير مُطْبَق، فيقولون في نحو «أصدر، ومصدر، والتصدير» أزدر، ومزدر، والتزدير؛ ولكن كما ينطق عامتنا حرف الظاء؛ وقال سيبويه: وسمعنا العرب الفصحاء يجعلونها زاياً خالصة. . . إرادة أن يكون عملُهم من وجهٍ واحد، وليستعملوا ألسنتهم في ضرب واحد.

وقد يضارعون بالصاد أيضاً منطق الزاي إذا كانت الصاد متحركة، نحو: صدق، وربما ضارعوا بها وهي متحركة وبعيدة عن الدال، نحو مصادر، بل وفي نحو الصراط أيضاً وإن لم يكن في الكلمة دال، ولكنهم يعتبرون الطاء كالدال. وفي شرح الفصيح لابن خالويه: إن من لغة بعض العرب أن يُشِمَّ «الصفا والعصا» فيُشرِب الصادَ صوتَ الزاي مع أنه ليس فيهما دال ولا ما هو في حكمها، قال: وهي لغة سوء.

وكذلك قد يضارعون الشين بالزاي إذا كان بعدها دال، لأنها في الهمس والرخاوة كالصاد، فيقولون في نحو «أشدق» أزدق؛ وقد مرت اللغة الأخرى في النطق بهذه الشين.

(٦) ومن الحروف المستحسنة ألف التفخيم، وهي ألفٌ يُنْحَى بها نحو الواو فتكون كحرف *(O)* وينطق بها أهل الحجاز في قولهم: الصلاة، والزكاة، والحياة؛ ويقال إنهم كتبوا هذه الكلمات في المصحف بالواو بدل الألف على هذه اللغة؛ ولا يقاس في ذا المنطق بل ينتهي فيه عند ما انتهت إليه العرب.

الحروف المستهجنة:

وهي حروف لا يستحسنونها ولا تكثر في لغة من تُرْتَضَى عربيته، ولا يؤخذ بها في قراءة القرآن وإنشاد الشعر؛ وهذه الحروف لا يستطيع بعضهم النطق بأصولها، فإذا اضطرُّوا إليها حوّلوها عند التكلم بها إلى أقرب الحروف من مخارجها وهي:

(١) حرف بين الجيم والكاف ينطق به كمنطق الجيم المصرية، فيقولون في (كافر): جافر، وهو اليوم من لغات اليمن وبغداد.

(٢) الجيم التي ينطق بها كالكاف، وكانت لغة سائرة في اليمن، وهي اليوم فاشية في أهل البحرين، فيقولون في «رجل، وجمل»: رَكُل وكَمَل.

(٣) الجيم التي كالشين، وهي عكس الشين التي كالجيم في الحروف

المستحسنة، ولكنهم استهجنوا هذه لأنها إنما يُنطق بها كذلك إذا كانت ساكنة وبعدها دال أو تاء نحو «اجتمعوا، وأجدر» يقولون فيهما: اشتمعوا وأشدر؛ وموضع الثقل أنه ليس بين الجيم والدال، ولا بينها وبين التاء تباين؛ بل هما شديدتان.

ومن لغاتهم أيضاً أنهم يقربون الجيم من الدال في وزن (الافتعال) فيبدلون الدال مكان التاء من هذا الوزن ليكون العمل من وجه واحد، يقولون في نحو «اجتمعوا، واجترءوا»: اجْدَمَعُوا واجْدَرءُوا».

(٤) حرف بين الكاف والقاف، وهذا لم يذكره سيبويه في كتابه بين الحروف المتفرعة، ولكن ذكره ابن فارس في فقه اللغة فقال: فأما بنو تميم فإنهم يُلحقون القاف باللهاة حتى تغلظ جداً، فيقولون: «القوم» فيكون بين الكاف والقاف، وهذه لغة فيهم، قال الشاعر:

ولا أكولُ لِكِدْرِ الكَوْمِ قد نضجتْ ولا أكُولُ لبابِ الدار مكْفُولُ

يريد في كل ذلك القاف. وهذا الحرف يسمى القاف المعقودة، قال أبو حيان في ارتشاف الضرَب: وهي الآن غالبة في لسان من يوجد في البوادي من العرب حتى لا يكاد عربي ينطق إلا بالقاف المعقودة لا بالقاف الخالصة المنقولة على وضعها الخالص على ألسنة أهل الأداء من أهل القرآن.

(٥) الضاد الضعيفة، قال سيبويه في مخرجها: إنها تُتَكلف من الجانب الأيمن، وإن شئت تكلفْتها من الجانب الأيسر وهو أخف؛ لأنها من حافة اللسان مُطبَقة. وقال الفارسي: كما إذا قلت ضَرَبَ ولم تُشبع مُخرجها «أي الضاد» ولا اعتمدتَ عليه ولكن تخفّف وتختلس فيضعف إطباقها، ويقول السيرافي إنها في لغة قوم ليس في لغتهم ضاد فإذا احتاجوا إلى التكلم بها في العربية اعتضلت عليهم فربما أخرجوها ظاء لإخراجهم إياها من طرف اللسان وأطراف الثنايا، وربما تكلفوا إخراجها من مُخرج الضاد فلم يتأت لهم فخرجت بين الضاد والظاء.

(٦) الصاد التي كالسين؛ يقربونها من السين لكونهما من مُخرج واحد وهي كبعض لغات المتظرّفين من العوام، يقولون في «صالح»: سالح.

ومن لغات العرب إبدالهم السين صاداً إذا كان بعدها قاف وكانتا في كلمة واحدة، فيقولون في «سُقْتُ» صُقتُ. وكذا يعتبرون الغين والخاء بمنزلة القاف، يقولون: صالغ وصلخ، في «سالغ وسلخ» وهذه من لغة بني العنبر، وقد قالوا أيضاً: صاطع، في «ساطع».

(٧) الطاء التي كالتاء، وهي فاشية في لغة عجم أهل الشرق؛ لأن الطاء في

أصل لغتهم معدوم، فإذا نطقوا بها تكلفوا ما ليس في لغتهم فارتضخوا هذه اللُّكنة، فيقولون في «سُلْطان»: سُلْتان بتفخيم قليل.

(٨) الظاء التي كالثاء، وهو حرف يجيء من المبالغة في إفشاء الظاء فتخرج كأنها ثاء مفخَّمة.

(٩) الباء التي كالفاء، في نحو «أصبهان وبلخ»، وهي على ضربين. أحدهما لفظ يكون الباءُ أغلب عليه من الفاء كحرف *(P)*، والآخر لفظ يكون الفاءُ أغلب عليه، وهما حرفان من حروف المعجم سوى الباء والفاء المخلَصين. قال السيرافي: وأظن العرب إنما أخذوا ذلك من العجم لمخالطتهم إياهم.

(١٠) الياء كالواو في نحو قيل وبيع بالإشمام، وهي لغة بعض العرب، يُشِمُّون الياء صوت الواو فتخرج كحرف *(eu)*.

(١١) الواو التي كالياء في نحو، مذعور وابن بور، ينطقون بها كحرف *(u)* وهي في لغة كثيرين من قيس وأكثر بني أسد: كفقعس ودُبَير، يجيئون بها بدل واو المد التي بعدها راءٌ مكسورة، فتميل الضمة إلى جهة الكسرة، ويتبع ذلك ميل الواو إلى جهة الياء كما قال سيبويه.

تلك جملة ما عرفوه في مناطق العرب، وهي ولا شك آثار يرتضخونها من لغات أخرى: كالعبرانية والسريانية ولغة الفرس والروم والحبشة وغيرهم ممن خالطوهم في أقدم أزمانهم ولا يزال ذلك بيِّناً في مناطق هذه اللغات إلى اليوم.

صِفات الحُروف ومخارجهَا

لا نريد أن نطيل في بيان مخارج الحروف العربية وضبطها على وجوهها الصحيحة المتناقلة عن العرب؛ فذلك خارج عن غرضنا في هذا الكتاب، ثم هو موضوع فن برأسه، وهو فن التجويد الذي وضعه حفص بن عمرو الدوري صاحب القراءة المشهورة بـ «قراءة حفص» وقد أخذ عن عاصم عن التابعين عن أصحاب رسول الله ﷺ؛ وذلك بعدُ مستفيضٌ في كتب التصريف، وقد وضع فيه ابن جني كتابه «سر الصناعة»، وهو أتم كتاب في ذلك، قسمه على أبواب بعدد الحروف، فذكر فيه أسماءها وأجناسها ومخارجها ومدارجها وفروعها وخلافَ العلماء في ذلك مستقْصًى مشروحاً.

ولكنا نذكر أنواع هذه الحروف باعتبار صفاتها، لأن هذه الصفات إنما هي مصطلحات تاريخية في اللغة، وهم يسمون الخطأ فيها ـ صفات الحروف ـ لحناً خفياً، وقد سمينا بعضها فيما تقدم لنا من الكلام، فنذكر جملتها في هذا الفصل ترجمة لتلك وتوفية للفائدة، ثم نلم بمخارجها بعد.

الصفات:

يقسمون الحروف باعتبار صفاتها إلى تسعة عشر نوعاً، وبعضهم يبلغ بها إلى أربعة وأربعين، وكثير ينقصون أو يزيدون؛ أما الأنواع المشهورة عند علماء هذا الفن والتي هي كالأصول، فهي حروف: همس، وجهر، وشدة، ورخاوة، وبين بينَ، وحروف استعلاء، واستفال، وإِطباق، وانفتاح، وتفخيم، وترقيق، وتفشٍّ، وتكرير، واستطالة، وغنّة، وذلاقة، ومدّ، ولين، وصفير، وقلقلة:

(١) فالحرف المهموس هو الذي ضعُف الاعتماد في موضعه حتى جرى النفَس معه، وحروف هذا النوع عشرة: «هـ ح خ ك ش س ت ص ث ف».

(٢) والحرف المجهور هو الذي أُشبع الاعتماد في موضعه ـ أي على مخرج الحرف ـ ومُنِع النفَسُ أن يجري معه حتى ينقضي الاعتماد عليه ويجري الصوت، وحروفُ هذا النوع تسعة عشر، لأنها كل ما كان غير مهموس.

(٣) والشديد هو الذي يمتنع الصوت أن يجري فيه لكمال قوة الاعتماد على مخرج الحرف، ولهذا النوع ثمانية حروف: «ء ق ك ج ط ت د ب».

(٤) والرخو هو الذي يجري فيه الصوت لضعف الاعتماد على مخرجه مع نَفَس قليل، وذلك في الرخو المجهور، أو كثيرٍ وهو في الرخو المهموس؛ وحروف الرخاوة ستة عشر: (ذ ظ غ ض ز و ي ا هـ ح خ ش س ت ص ث) وهذه الثمانية الأخيرة هي كل حروف الهمس ما عدا الفاء والكاف.

(٥) وأما الحرف الذي هو بَيْن بَيْن فهو المتوسط بين الرخاوة والشدة وذلك من عدم كمال احتباس الصوت وعدم كمال جريه؛ وحروفه خمسة: (ل ن ع م ر) وهذه الحروف المتوسطة كلها مجهورة.

أما الأنواع السابقة فمنها الشديد المجهور، وهو ستة حروف: (ء ق ط ب ج د).

ومنها الشديد المهموس وهو حرفان: (ك ت).

ومنها الرخو المجهور وحروفه ثمانية: (ض ظ ذ غ ز ا و ي).

ومنها الرخو المهموس وهو ثمانية أيضاً: (هـ ح خ ش س ص ث ف) وهذه الثمانية هي جميع الحروف المهموسة ما عدا الكاف والتاء.

(٦) الاستعلاء. هو أن يستعلي اللسان عند النطق بالحرف إلى جهة الحنك العليا، وحروفه سبعة: (خ ص ض غ ط ق ظ) وأشدها أستعلاءً القاف.

(٧) والاستِفال ضد الاستعلاء، وحروفه كل ما عدا السبعة المتقدمة.

(٨) الإطباق: وهو انحصار الصوت فيما بين اللسان والحنك، لانطباق الحنك على وسط اللسان بعد استعلاء أقصاه ووسطه إلى جهة الحنك، كما تعرف ذلك عند النطق بحروفه، وهي أربعة: (ط ظ ص ض) وجملتها من حروف الاستعلاء، ولا يكون الإطباق تاماً إلا مع الطاء.

(٩) والانفتاح: هو عدم انحصار الصوت بين وسط اللسان والحنك عند النطق بالحرف لانفتاح ما بينهما، سواء انطبق الحنك على أقصى اللسان أو لا؛ وحروفه كل ما عدا الأربعة المطبقة؛ وكل حروف الاستفالة منفتحة.

(١٠) التفخيم: وهو تغليظ الحرف في مخرجه بحيث يمتلىء الفم بصداه وحروف الاستعلاء كلها مفخمة، ولا يجوز تفخيم شيء من حروف الاستفالة إلا الراء واللام في بعض أحوالها، وإلا ألف المدّ، فإنها تابعة لما قبلها تفخيماً وترقيقاً.

(١١) والترقيق: وهو نحافة الحرف بحيث يكون جسمه ناحلاً لا يمتلىء الفم بصداه.

(١٢) والتفشّي: كثرة انتشار خروج الهواء بين اللسان والحنك وانبساطه في الخروج عند النطق بالحروف، وحرف التفشي هو الشين فقط على المشهور، وبعضهم يجعله في الضاد والثاء والفاء، وبعضهم يقول إن في الصاد والسين تفشياً أيضاً، وكل ذلك غير مجمع عليه.

(١٣) والتكرير: ارتعاد رأس اللسان عند النطق بالحروف؛ وحرفه الراء فقط، وأكثر ما يظهر تكريره إذا كان مشدداً نحو: مرّة، وكرّة.

(١٤) والاستطالة: امتداد الصوت من أول حافة اللسان إلى آخرها وهي جنب اللسان لا طَرَفه، وحرفها الضاد فقط، وبعضهم يقول إن الشين مستطيلة أيضاً لأنها تفشت واستطالت حتى خالطت أعلى الثنيتين، وهذا نقله صاحب المخصص.

(١٥) والغُنَّة: صوت يخرج من الخيشوم - أقصى الأنف - ولذلك لو أمسك المتكلم بأنفه لم يمكن خروجها، وحرفاها النون «ولو تنوينا» والميم إذا سُكّنتا ولم تظهرا.

(١٦) والذلاقة: حروف سُمّيتْ بذلك لخروج بعضها من ذلق اللسان وبعضها من ذلق الشفة، أي طرفهما، وهي «ف ر م ن ل ب» وضدها حروف الإصمات، وهي ما عدا هذه الستة.

(١٧) والمدُّ: هو إطالة الصوت بحرف من حروف المد واللين زيادة على المد الطبيعي، وحروفه «ا و ي» لأن مخرجها متسع لانتهائها إلى هواء الفم، ومخرج الحرف إذا اتسع انتشر فيه الصوت وامتد ولان، وإذا ضاق انضغط فيه الصوت وصلب، وكل حرف تجده مساوياً لمخرجه إلا هذه الثلاثة[١]. وللمد في علم التجويد ألقاب عشرة ليس هذا موضعها.

(١٨) والصفير: صوت يخرج مع الحرف يشبه صفير الطائر، وحروفه ثلاثة: «س ص ز».

(١٩) والقلقلة: صوت زائد يحدث بفتح مخرج الحرف بتصويت، ويشترط عندهم في إطلاق اسم القلقلة على ذلك الصوت، أن يكون شديداً جهرياً؛ وحروفها خمسة: «ق ط ب ج د» والمبرّد يعد الكاف من حروف القلقة، كأنه لم

---

(١) سيبويه يعتبر لين حرفين: الواو والياء، ويسمي الألف «الهاوي» لأنه حرف اتسع لهواء الصوت، مخرجه أشد من اتساع مخرج الياء والواو، قال: لأنك قد تضم شفتيك في الواو وترفع في الياء لسانك قبل الحنك.

يشترط قوة الصوت الزائدة، وعلى ذلك تكون التاء منها أيضاً، وهو ما يفهم من كلام سيبويه، لأنها كالكاف، والصوت فيهما يلابس جَرْي النَّفَس، وهو صوتُ همسٍ ضعيف، ولذلك عُدَّا شديدَين مهموسَيْن.

المخارج:

تلك صفات الحروف المجمع عليها أما مخارجها الطبيعية فهي خمسة عشر على ترتيب ذهابها مع الصوت من ابتداء الصدر إلى شفتين كما ترى:

١ ـ حروف المد «ا و ي» تخرج من جوف الصدر وتنتهي إلى هواء الفم.

٢ ـ «ء، هـ» مخرجهما من أقصى الحلق، غير أن الهمزة أدخل فيه.

٣ ـ «ع، ح» من وسط الحلق، والعينُ أدْخل من أختها.

٤ ـ «غ، خ» من أدنى الحلق إلى الفم: والغينُ أدخل.

٥ ـ «ق» من بين أقصى اللسان وما فوقه من الحنك.

٦ ـ «ك» مما يلي مخرج القاف من اللسان والحنك.

٧ ـ «ج، ش، ي» من بين وسط اللسان وما فوقه من الحنك، غير أن الجيم أدخلُ والياء أخرج.

٨ ـ «ض» من بين جانب اللسان من أقصاه إلى قرب رأسه وبين ما يقابل ذلك من الأضراس العليا فتستغرق أكثر حافة اللسان.

٩ ـ «ل» من بين جانب اللسان حيث ينتهي مخرج الضاد إلى منتهى طرفه وبين ما يقابل ذلك من الحنك الأعلى فوق الأسنان، فالضاد واللام يتوزعان حافة اللسان[1].

١٠ ـ «ر، ن» من بين طرف اللسان إلى رأسه وبين لِثة الثنيتين العلويتين، غير أن الراء أدخل في ظهر اللسان قليلاً[2].

---

(١) سيبويه يسمي اللام والراء حرفي الانحراف، لأن اللسان ينحرف عند النطق باللام إلى داخل الحنك، فلا يخرج الصوت من موضع اللام بل من ناحية مستدق اللسان فويق ذلك؛ وينحرف عند النطق بالراء إلى جهة اللام، قال: ولهذا يلثغ فيها الأطفال فيخرجونها لاماً.

(٢) المراد بهذه النون ما يسمونه النون المظهرة، والإظهار والإدغام والإقلاب والإخفاء هي أحكام هذا الحرف؛ فالمظهرة النون الساكنة إذا كان بعدها حرف من حروف الحلق، نحو أنعمت، والمدغمة التي يتلوها من كلمة أخرى حرف من الحروف المجموعة في قولهم «يرملون»، ويكون الإدغام بغتة إذا كان الحرف التالي ميماً أو نوناً، وتقلب النون ميماً إذا تلاها باء: نحو =

١١ ـ «ط، د، ت» من بين طرف اللسان وبين أصول الثنايا العليا مصعداً إلى الحنك، غير أن الطاء أدخلُ والتاء أخرج.

١٢ ـ «ص، س، ز» من بين رأس اللسان والثنايا من غير أن يتصل بها الحرف وإنما يحاذيها ويسامتها، غير أن الصاد أدخل والزاي أخرج.

١٣ ـ «ظ، ذ، ث» من بين طرف اللسان وأطراف الثنايا العليا، غير أن الظاء أدخل والثاء أخرج.

١٤ ـ «ف» من بين الشفة السفلى وأطراف الثنايا العليا.

١٥ ـ «ب، م، و» من بين الشفتين منطبقتين للباء والميم، ومنفتحتين للواو، غير أن الباء أدخل والواو أخرج.

= منبع، وتكون خفيفة أي بين الإظهار والإدغام إذا تلاها حرف من الخمسة عشر الباقية بعد الحروف التي أشرنا إليها.

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

اختِلافُ لغَاتِ العَربْ

قدّمنا أن من بعض أسباب اختلاف اللغات عند العرب كونهم أُميين لا يكتبون، فبقيت اللغة متعلقة على الألسنة، تتغيّر ما دام يُتكلَّم بها وما دامت ألسنتهم متصرفة بالسليقة أو ما هو في حكمها، كالتقليد الطبيعي الذي يأخذ به العربيُّ للخفة وانحراف لسانه إليه طبيعة لأنه يركب منه قياس نفسه كأنه من منطقه المورورث.

لا جَرَم كانت اللغات كثيرة؛ فإن العرب قبائل، وتحت كل قبيلة بطون متعددة، ثم الأفخاذ، ثم العشائر، ثم الفصائل[1]؛ ولا بد أن يكون ناموس الاختلاف قد عمَّ هذه الأقسام كلها، إن لم يكن في أصل اللغة ففي الفروع واللهجات.

وقد نقل صاحب المخصص في موضع من كتابه أن أبا عبيد روى عن الكسائي النحوي ـ توفي سنة ١٨٢ ـ أن المضارع من «نمى» إنما هو «ينمي» بالياء، وقال الكسائي: لم أسمع «ينمو» بالواو إلا من أخوين من بني سُليم، ثم سألت عنه جماعة من بني سُليم فلم يعرفوه بالواو. هذا على انتشار اللغة يومئذٍ بالقرآن والشعر في جمهور العرب، ولزومها على الغالب طريقة واحدة وحدًّا معروفاً، ومع ذلك بقي الاختلاف حتى في الفصيلة الواحدة؛ لأن هذين الأخوين أهلُ بيت واحد امتاز بهذه اللغة عن العشيرة كلها.

ولا بد لنا من التنبيه على أن الرواة والعلماء لم يدوِّنوا اللهجات على مناطق العرب قبل تهذيب قريش للغة، ولكنهم تناقلوا من ذلك أشياء كانت لعهد الإسلام، وأشياء أصابوها في أشعار العرب مما صحت روايته قبيل ذلك؛ أما سوادُ ما كتبوه فقد شافهوا به العرب في بواديها وسمعوه منهم، وهو بلا ريب من بقايا اللهجات الأولى التي كانت لعهد الجاهلية.

على أنهم لم يدوِّنوا من كل ذلك إلا كفاية الحاجة القليلة في تصاريف الكلام، أو ما تنهض به أدلة الاختلاف بين العلماء المتناظرين: كالبصريين والكوفيين؛ أما تدوين اللهجات على أنها أصل من أصول الدلالة التاريخية في اللغة فهذا لم يتنبه له أحد فيما نعلم، لأن أكبر غرضهم من جمع اللغة وتدوينها يرجع إلى علوم القرآن والحديث، ولغتُهما قرشية؛ وهذه يقل الاختلاف فيها لأنها حضرية

(١) العشيرة: رهط الرجل، والفصيلة: أهل بيته خاصة.

مهذّبة، والتحضر شيء ثابت فكأنها في حكم المدوَّنة.

وقبل أن نأتي على ما وقفنا عليه من وجود الاختلاف والكشف عن معنى الأدلة التاريخية فيها، نذكر شيئاً قليلاً عن تفرع قبائل العرب؛ لأنه من الأدلة الطبيعية على تفرع اللهجات وانشقاقها بما يطرأ عليها من أسباب المخالطة وقدم العهد ونحو ذلك.

قبائل العرب:

تنقسم القبائل العربية إلى قسمين: القحطانية، والعدنانية؛ وقد تداخلت لغاتهما جميعاً بعد الإسلام وصارت لغة واحدة هي القرشية، إلا فروقاً قليلة بقيت في المنطق كأنها أدلة أثرية.

فمن القحطانية حِمْيَر، وغسان، ولخم، والأزد، ومذحج، وكندة، وطيىء، وغيرها ـ وبعضهم يعد منها قضاعة أيضاً ـ؛ وأولئك عرب الجنوب.

أما العدنانية أو عرب الشمال وهم أهل هذه اللغة، فمنازلهم في تهامة ونجد والحجاز، إلا قريشاً فإنهم تحضَّروا في مكة؛ وتلك البادية هي التي صهرت اللغة وأحالتها إلى هذه السبيكة الفنيّة العجيبة؛ ويرجع هؤلاء العرب إلى فرعين ينتهيان إلى عدنان، وهما: عك، ومَعَدّ؛ وقد بقيت من عك بقية إلى الإسلام؛ أما معدّ فهو البطن العظيم الذي تناسلوا منه، وكانت قبيلةً كبرى ثم انشقت إلى فرعين: نزار، وقنص؛ وتفرعت نزار إلى خمسة فروع وهي: أنمار، ومُضر، وقضاعة[1] عند من لا يعدها من القحطانية، وربيعة، وإياد؛ وتحت كل فرع ـ من هذه الخمسة ـ قبائل كثيرة، إلا أن الفصاحة اشتهرت في مُضر، حتى عُرفت اللغة بالمضرية، ومن أشهر قبائلها كِنانة ـ ومن بطونها قريش ـ ثم تميم، وقيس، وأسد، وهُذيل، وضبّة، ومزينة؛ وتحت كل قبيلة بطون وأفخاذ بسط النسابون عليها الكلام في كتبهم ولا فائدة في استقصائه لمثل هذا الفصل؛ وسنلم بشيء من تاريخ تفرق القبائل ومنازلها عند الكلام على أولية الشعر العربي؛ فهناك موضع الحاجة إليه.

---

(١) الظاهر أن من يعدون قضاعة من القحطانية إنما يعتبرونها كذلك لأنها لما تفرقت ذهب منها قوم فأنشأوا دولاً متحضرة في العراق والشام: كسليح، فإنهم نزلوا مشارف الشام وفلسطين، وكانت الدولة في بطن من بطونهم يسمون الضجاعمة، وهم يعملون للروم؛ وتنوخ. نزلوا البحرين ثم رحلوا إلى الحيرة وأنشأوا هناك دولة، ومن ملوكهم جذيمة الأبرش صاحب الخبر المشهور مع الزباء؛ ومن تنوخ قوم رحلوا إلى الشام فاستعملهم الروم على بادية العرب ومشارف الشام، وبعض النسابين يقولون عن تنوخ إنها مزيج من قضاعة والأزد؛ وكثير من اللغات الشاذة يرجع إلى قضاعة هذه.

أفصح القبَائِل

وهذا فصل لا يؤخذ فيه إلا بأقوال الرواة الذين جمعوا اللغة وتلقوها عن أهلها؛ وذلك لتقادم العهد بزمان العرب، ولأن لغاتهم غير مميَّزة في التدوين حتى يُعارَض بعضُها ويفصّل بينها بطبقات من النظر يعلو إليها وينحدر عنها كما هو الشأن في التنظير والمقابلة بين المتفاضلات.

والفصيح عندهم ما كثر استعماله في ألسنة العرب ودار في أكثر لغاتهم؛ لأن تكراره على الألسنة المستقلة بطبيعتها في سياسة المنطق دليلٌ على تحقُّق المناسبة الفطرية فيه.

وليس يخفى أن فصاحة العربي إنما هي عمل من أعمال الطبيعة المحيطة به، فإن كانت خالصةً وإلا كثر في لسانه الابتذال والتنافر، كما تجد في لغات القبائل الضاربة إلى العراق واليمن والشام؛ وهذه أيضاً تقرب أو تبعد من الفصاحة على نسبة مضبوطة باعتبار قربها وبعدها من ذلك الاختلاط الطبيعي[١]؛ فحقيقة الفصاحة أنها عمل تبتدئه الطبيعة وتكمّله الوراثة، فإن وقع اختلالٌ في أحد العاملين وقع مثله في العمل، على نسبة واحدة.

ومن قبائل العرب قوم لم يخرجوا من ديارهم، ويسمونهم الأرحاء؛ لأنهم أحرزوا دُوراً ومياهاً فلم ينزحوا عن أوطانهم بل هم يدورون في دورهم كالأرحاء على أقطابها، إلا أن ينتجع بعضُهم في البُرَحاء وعامِ الجدب، وذلك قليل؛ وهم ست قبائل: تميم بن مرة، وأسد بن خزيمة في مضر؛ وكلب بن وبرة، وطيىء بن أزد في اليمن؛ وقبيلتان أخريان في ربيعة لم يذكروهما؛ ومنهم قبائل يسمونها الجمرَات، لاجتماعهم[٢] على أن لا يُخرجوا منهم إلى غيرهم ولا يُدخلوا من غيرهم فيهم، وهم: بنو تميم بن عامر بن صعصعة، وبنو الحرث بن كعب وبنو ضبة، وبنو عبس بن بغيض[٣].

وبالأرحاء والجمرات نستدل على أن الطبيعة العربية تتفاوت في الميل إلى

---

(١) كان العرب أنفسهم يعرفون تأثير الطبيعة في خلوص منطقهم، وسنأتي بالنص على ذلك في موضع آخر.

(٢) الجمرة لغة: الجماعة، والتجمير: التجميع.

(٣) سنشير في بعض المواضع من بحث الشعراء إلى هذه الجمرات وما طفيء منها.

العزلة والمخالطة، وهي بحسب ذلك أيضاً متفاوتة في خلوص المنطق وانتشابه.

ولسنا نريد المخالطة على إطلاقها، بل مخالطة الأعاجم خاصة، والمخالطة الدائمة على الأخص، وهي التي تكون في القبائل النازلة على حدودهم؛ وذلك عند العلماء هو الحدُّ بين من تُرتَضى عربيته ومن لا يوثَق بلغته، حتى إنهم نصوا على أن نطق من تُرضى عربيته بالشاذ الذي يخالف قياسهم لا يُخِلُّ بفصاحته، لأنه لا بد من أن يكون قد حاول به مذهباً أو نحا نحواً من الوجوه التي يُتأوّل عليها؛ وذلك لأن الجادّة على غير ما جاء به فيكون ما شذ من منطقه مأموناً عليه من فساد المخالطة؛ ولهذا يلحقونه بقياس القريحة الصحيحة.

وأفصح القبائل الذين هم مادة اللغة فيما نص عليه الرواة: قيس، وتميم، وأسد، والعجز من هوازن الذين يقال لهم عليا هوازن[1]، وهم خمس قبائل أو أربع، منها: سعد بن بكر، وجُشَم بن بكر، ونصر بن معاوية، وثقيف. قال أبو عبيدة: وأحسب أفصح هؤلاء بني سعد بن بكر، وذلك لقول رسول الله ﷺ: أنا أفصح العرب بيَد أني من قريش، وأني نشأت في بني سعد بن بكر - وكان مسترضَعاً فيهم - وهم أيضاً الذين يقول فيهم أبو عمرو بن العلاء: أفصح العرب عُليا هُوازن وسُفلى تميم[2].

ولهذا كان لا يكتب في المصاحف برأي عمر وعثمان إلا كاتبٌ ثقيف وتلك القبائل كلها كانت تسكن في بوادي نجد والحجاز وتهامة، وقد بقيت معادن الفصاحة العربية زمناً بعد الإسلام، وإليها كان يرحل الرواة، حتى إن الكسائي لما خرج إلى البصرة فلقي الخليل بن أحمد وجلس في حلقته، قال له رجل من الأعراب: تركت أسداً وتميماً وعندهما الفصاحة وجئت إلى البصرة! فقال للخليل: مِن أين أخذت علمك؟ قال: من بوادي الحجاز ونجد وتهامة. فخرج إليهم ولم يرجع حتى أنفذ خمس عشرة قنينة حبراً في الكتابة عن العرب.

ولم تزل هوازن وتميم وأسد متميزة بخلوص المنطق وفصاحة اللغة إلى آخر القرن الرابع للهجرة؛ وهذا الأزهري صاحب «تهذيب اللغة» المتوفى سنة ٣٧٠ يقول في مقدمة كتابه: «لما وقعتُ في إسار القرامطة، وكان الذين وقعتُ في سهمهم عرباً، عامتهم من هوازن واختلط بهم أصرام من تميم وأسد... يتكلمون

(١) وفيهم قال أبو زيد: أفصح الناس سافلة العالية، وعالية السافلة. يعني عجز هوازن. وأهل العالية أهل المدينة ومن حولها وما يليها ودنا منها؛ ولغتهم ليست بتلك عنده.

(٢) في رواية أخرى عن أبي عمرو أيضاً: أفصح الناس عليا تميم وسفلى قيس.

بطباعهم البدوية وقرائحهم التي اعتادوها، ولا يكاد يقع في نطقهم لحن ولا خطأ فاحش... إلى أن يقول: واستفدت من مخاطباتهم ومحاورة بعضهم بعضاً ألفاظاً جمة ونوادر كثيرة أوقعتُ أكثرها في مواقعها من الكتاب» ا هـ.

أما القبائل التي اختلطت بغيرها فلم ينقلوا عنها ولا عدوها خالصة الفصاحة، فسنذكرها مع تفصيل لما تقدم عند الكلام على رواية اللغة إن شاء الله.

مَعنَى اختِلاف اللغاتِ

رأينا محصل ما يروى من كلام العلماء في معنى اختلاف اللغات يرجع في كل وجوهه إلى ثلاثة معانٍ:

(١) ما يكون من تباين اللهجات وتنوع المنطق؛ وهذا رأس الأنواع، لأنه يشمل اختلافهم في إبدال الحروف وحركات البناء والإعراب واختلاف بناء الكلمة في اللغتين والتقديم والتأخير والحذف والزيادة ونحوها مما يرجع في جملته إلى صيغة الكلمة أو كيفية النطق بها. والعرب أنفسهم يعدون مثل ذلك من اللغات الأصلية التي تمثل نوعاً من أنواع الاختلاف الطبيعي فيهم؛ وقد رووا أن رجلاً قال لعمر بن الخطاب: ما ترى برجل ظحَّى بظبي؟ فعجب عمر ومن حضر، وقال: ما عليك لو قلت: ضحى بظبي؟ فقال الرجل: يا أمير المؤمنين، إنها لغة! فكان عجبهم من هذه أشد.

(٢) ما يكون من اختلاف الدلالة للفظ الواحد باختلاف اللغات التي تنطق به؛ ومن هذا النوع المترادف والأضداد وغيرهما مما سيأتي في محله، ورووا أن أبا هريرة لما قدم من دَوْس عام خيبر، لقي النبي ﷺ وقد وقعت من يده السكين. فقال له: ناولني السكين! فالتفت أبو هريرة يمنة ويسرة ولم يفهم ما المراد بهذا اللفظ، فكرر له القول ثانية وثالثة وهو يفعل كذلك، ثم قال: آلمُدْيَة تريد؟ وأشار إليها، فقيل له: نعم! فقال: أو تسمّى عندكم سكيناً؟ ثم قال: والله لم أكن سمعتها إلا يومئذٍ، ودَوْس بطنٌ من الأزد.

(٣) ما يكون قد انفرد به عربي مع إطباق العرب على النطق بخلافه؛ وهذا أقل الأنواع. وإنما يعدُّ من اختلاف اللغات، لجواز أن يكون ذلك وقع إليه من لغة قديمة طال عهدها وعفا رسمها؛ وقد رووا عن أبي حاتم أنه سأل أُم الهيثم الأعرابية عن نوع من الحَبِّ يسمى «اسفيوش»: ما اسمه بالعربية؟ فقالت: أرني منه حبات! فأراها، فأفكرت ساعة ثم قالت: هذه البحدق! ولم يُسمع ذلك من غيرها.

وعندنا أن لغات القبائل في اختلافها إنما هي درجات تاريخية في سلم النشوء والارتقاء، يُستقرى فيها سير التاريخ اللغوي من طبقة إلى طبقة؛ لأن هذه اللغات جرت من أول عهدها على اندماج النوع الأدنى منها في النوع الأرقى، واستمر ذلك بين العرب، فكلما انتشرت لغة أو لغات لقوم دون قوم تعاورها كلٌّ، وبهذا جعلت

القبائل تدرج في سبيل الوحدة اللغوية العامة التي تقضي بها سنّة الحياة، واعتبر هذا بما حصل آخراً، فإنه لم يبق بين اللغات كلها إلا فروق جنسية، ثم لما ذهب عصر العرب وفسدت السلائق واختبل الكلام وأصبح اللسان تعليماً، لم يبق من اللغة إلا اللغة، وأُودعت تلك الفروق الجنسية في معرض التاريخ؛ على أن العلماء أنفسهم قد أضرحوا لهذه الفروق قبل أن تموت؛ وذلك لمكان القرآن من الوحدة اللغوية، فلم يكونوا يسمونها لغات إلا للدلالة على أنها مخالفة لما أطبق عليه أكثر العرب، وهو المعنى الاصطلاحي القديم منذ دُوِّنت اللغة.

روى أبو بكر الزبيري الأندلسي في طبقات النحويين: قال ابن نوفل: سمعت أبي يقول لأبي عمرو بن العلاء «توفي سنة ١٥٤»: أخبرني عما وضعت مما سميت عربية، أيدخل فيه كلام العرب كله؟ فقال: لا. فقلت: كيف تصنع فيما خالفتك فيه العرب وهم حجة؟ قال: أحمل على الأكثر وأسمي ما خالفني: لغات.

وقد نبهنا فيما سبق إلى أن العلماء إنما يريدون بلغات العرب ما كان باقياً لعهدهم في ألسنة مَن أخذوا عنهم من القبائل، وهم أقوام يمكن حصرهم والإحاطة بلهجاتهم؛ ولذا ترى سيبويه يقول في مواضع من كتابه: هذا عربي كثير في جميع لغات العرب، وهذا عربي كثير في كلامهم، وذلك قول العرب سمعناه منهم؛ ونحو هذا مما يحقق أنهم يريدون باللغات ما بيناه؛ وكذا نقلنا عن صاحب المخصص في بعض المواضع أنهم يعتبرون لغة الحجازيين الأصل عند اختلاف اللغات، لأن أصلَ العربية إسماعيلُ عليه السلام؛ وهذا المعنى قد كشفه سيبويه في باب الإدغام من كتابه حين ذكر أن أهل الحجاز دعاهم سكون الآخر في المثْلَيْن أن يبينوا في الجزم، فقالوا: ارْدُدْ ولا تَرْدُدْ، بخلاف بني تميم فهم يدغمون ـ قال: «وهي اللغة العربية القديمة الجيدة». وسنشير إلى هذا المعنى ببيان أوسع فيما يلي.

وبقيت اللغات مسماةً منسوبة إلى أصحابها من العرب عند الرواة والعلماء إلى آخر القرن الثالث على أضعف الظن، لكثرة الرواة يومئذٍ وتشعب فنون الرواية، وإن كان الجوهري صاحب «الصحاح» وهو في أواخر القرن الرابع قد ذكر أنه شافه بهذه اللغة العرب العاربة في باديتها[1].

ومما يريدونه: أن الخليفة الواثق المتوفى سنة ٢٣٢ لما قدم عليه أبو عثمان المازني سأله: ممن الرجل؟ فقال: من بني مازن. قال: أي الموازن أمازن تميم أم مازن قيس، أم مازن ربيعة؟ قال: من مازن ربيعة. فكلمه الواثق بكلام قومه وقال:

(١) سنفصل تاريخ الفساد في ألسنة العرب البادين عند الكلام على اللغة العامية.

(باسْبُك)؟ يريد: ما اسمك؟ لأنهم يقلبون الميم باءً والباء ميماً، قال المازني: فكرهت أن أجيبه على لغة قومي كيلا أواجهه بالمكر ـ لأن اسمه بكر ـ فقلت: بكر يا أمير المؤمنين! فأعجبه ذلك وقال: اجلس فاطبئن. يريد: اطمئن..

وبديهٌ أن مثل هذا الاختلاف لا يُتدارَس ويَنْجَعَلُ من رياضة اللسان ما لم يكن أهله في شباب أمرهم؛ لأن هرَم لغة من اللغات لا يكون إلا بوشك انقراض أهلها أو تغير تاريخهم بما يشبه الانقراض، إذ تُفقد أكثر مميزاتهم الاجتماعية الأولى فكأنهم غير من كانوا.

تحقيق معنى اللغات في الاصطلاح:

رأينا علماء اللغة وأهل العربية قد طرحوا أمثلة اختلاف اللغات في كتبهم فلا قيمة لها عندهم إلا حيث يطلبها الشاهد وتقتضيها النادرة في عُرض كلامهم، لأنهم لم يعتبروها اعتباراً تاريخياً، فقد عاصروا أهلها، واستغنوا بهذه المعاصرة عن توريث تاريخها لمن بعدهم؛ ولو أن منهم من نصب نفسه لجمع هذه الاختلافات وإفرادها بالتدوين بعد استقصائها من لهجات العرب، وتمييز أنواعها بحسب المقاربة والمباعدة، والنظر في أنساب القبائل التي تتقارب في لهجاتها والتي تتباعد، وتعيين منازل كل طائفة من جزيرة العرب والرجوع مع تاريخها إلى عهدها الأول الذي يتوارث علمَه شيوخ القبيلة وأهل أنسابها، لخرج من ذلك علمٌ صحيح في تأريخ اللغة وأدوار نشأتها الاجتماعية، يُرجَع إليه على تطاول الأيام وتقادُم الأزمنة؛ ولكان هذا يُعَدُّ أصلاً فيما يمكن أن يسمى تاريخ آداب العرب، يفرّعون منه ويحتذون مثاله في الشعر وغيره من ضروب الأدب.

ولكن القوم انصرفوا عن هذا وأمثاله لاعتقادهم أصالة اللغة، وأنها خلقت كاملة بالوحي والتوقيف، وأن أفصح اللهجات إنما هي لهجة إسماعيل عليه السلام، وهي العربية القديمة الجيدة كما قال سيبويه.

والرجوع بالتاريخ اللفظي إلى عهد إسماعيل ضربٌ من المحال، ومن تكلم فيه فقد أكبر القول؛ لأن الله يقول لنبيه ﷺ عن الأمم وسيرهم: ﴿منهم من قصصنا عليك ومنهم من لم نقصص عليك﴾ [غافر: ٧٨]. وعلى هذا اعتبروا لهجات العرب لعهدهم كأنها أنواع متحطة خرجت عن أصلها القرشي بما طرأ عليها من تقادم العهد وعبث التاريخ، فلم يجيئوا ببعضها إلا شاهداً على الفصاحة الأصلية في العربية وخلوّها من التنافر والشذوذ، وتماماً على الذي جمعوه من أصول العربية، وتفصيلاً لكل شيء إلا التاريخ.

مع أن الرواة قد وضعوا كتباً كثيرة ومصنفات ممتعة في قبائل العرب ومنازلها وأنسابها وأسمائها واشتقاق الأسماء وألقابها ومدحها وأشعارها وفرسانها وأيامها، ونحو ذلك مما يرجع إلى التاريخ المتجدد، فلو أنهم اعتقدوا اللغات بسبب من ذلك ولم يعرفوها بالوصف الديني الثابت الذي لا يتغير في حقيقته، لأجرَوْها مجرى غيرها من آثار التاريخ ولكن ذلك الزمن قد طُوي بأهله، ولحق فرعُه بأصله، فبقي ذلك الخطأ التاريخي كأن صوابه من بعض التاريخ الذي هو حديث الغيب!

نقول هذا وقد قرأنا ما بين أيدينا من كتب الفهرست والتراجم والطبقات على كثرتها، وتبيَّنا ما يُسرد فيها من أسماء الكتب والأصناف، عسى أن نجد من آثار أحد الرواة أو العلماء ما يدل على وضع كتاب في تاريخ لهجات العرب وتمييز لغاتها على الوجه الذي أومأنا إليه، أو ما عسى أن نستدل به على أنهم كانوا يعتبرون ذلك اعتباراً تأريخياً؛ ولكنا خرجنا منها على حساب ما دخلنا فيها: صفر في صفر؛ ولم يزدنا تعداد أسماء الكتب علماً بموت هذا العلم وأنه لا كتب له، للسبب الذي شرحناه من اعتبارهم أصالة العربية.

بيد أننا استفدنا تحقيق معنى اللغات في اصطلاحهم بما يقطع الريب ويمتلخ عِرْق الشبهة فيما أيقنا به، فقد وجدنا كتَّاب التراجم والطبقات مجمعين في صنيعهم على أن اللغات إنما هي الشواذ والنوادر واختلاف المعاني للكلمة الواحدة باختلاف المتكلمين بها، وما يتعاور الأبنيةَ من الاختلاف الصرفي والنحوي، لأن كل وجه من ذلك إنما هو أثر من لغة، وعلى هذه السبيل يقولون مثلاً: كان منفرداً في حفظ اللغات والآداب، وكان من شيوخ العلم عارفاً باللغات والإعراب، وكان حافظاً للتفسير والحديث ذاكراً للأدب واللغات، وكان مبرّزاً في علم العربية حافظاً للغات. وأوضح من هذا أننا رأينا لعمر بن شبة النحوي المتوفى سنة ٢٦٢ كتاباً سماه (الاستعانة بالشعر وما جاء من اللغات) ورأينا ياقوتاً يقول في ترجمة عمر بن جعفر الزعفراني: «إنه متخصص بمعرفة علم الشعر والقوافي والعروض، وله كتاب ـ اللغات ـ». ونهاية البيان ما ذكره ياقوت أيضاً في ترجمة أبي مالك الأعرابي الراوية المشهور، من أنه يقال إن أبا مالك هذا كان يحفظ لغات العرب. وقد فسر أبو الطيب اللغوي ذلك بأن المراد التوسع في الرواية والفتيا، لأن الأصمعي مثلاً كان يضيّق ولا يجوّز إلا أصح ـ اللغات ـ، وغيره كأبي مالك يتوسع في ذلك ولا يرى حرَجاً في نقل ما شذَّ وندر ـ كما سيأتي في بحث الرواية ـ وقرأنا كذلك أن لكثير من الرواة: كأبي عبيدة، وأبي زيد، والأصمعي، والفرّاء، وغيرهم، مصنفات

يتواردون جميعاً على تسميتها «بكتاب اللغات»؛ فهذا الإجماع دليل على تعيين المعنى وتحديده كما أسلفنا؛ ولكنا رأينا فيما استقريناه من أسماء المؤلفات، أن لحسين بن مهذب المصري اللغوي كتاباً سماه «كتاب السبب في حصر لغات العرب»؛ والذي يبادر الظن من معنى هذه التسمية ـ إن لم تكن لفظة «السبب» قد جيء بها للسجع ـ أن الكتاب يتناول الكلام عن تأثير القرآن في حصر اللغات وتغليب القرشية عليها؛ فإن كانت اللفظة للسجع فالكتاب في حصر ما يسمونه باللغات، من نحو المصنوع والضعيف والمنكر والمتروك والرديء والمذموم والحوشي والنوادر، إلى أمثال ذلك مما بَوّب على أكثره السيوطي في «المزهر»، وهو نفس ما تواضعوا عليه من معنى «اللغات» كما علمت، والله أعلم.

أمثِلَة اختلاف اللغَاتِ

وقد فلَيْنا كتب العربية والأدب، وتناسينا حساب الوقت في تصفحها لاستخراج هذه الدفائن التي نعتبرها بمنزلة الآثار التاريخية؛ وإنما جهدنا مما جمعناه أن ندل على علم مات في رؤوس علمائنا رحمهم الله، ونصوِّر من بقاياه هيكلاً نَصِفُه، كما يفعلُ علماء عصرنا في درس البقايا العظيمة القديمة التي استحجرت عليها طبقاتُ الأرض، والمثالان سواء في ذلك الموتِ الأبدي؛ ورأينا أن نقسم أنواع الاختلاف التي جمعناها إلى خمسة أقسام:

(١) لغات منسوبة ملقّبة.

(٢) لغات منسوبة غير ملقّبة تجري في إبدال الحروف.

(٣) لغات من ذلك في تغير الحركات.

(٤) لغات غير منسوبة ولا ملقّبة.

(٥) لغة أو لثغة في منطق العرب.

وكما قدمنا أشياء من ذلك في بعض الفصول التي سلفت ولا نعيدها، كذلك أخرنا أشياء لبعض الفصول التي تأتي فلا نثبتها؛ لأن لكلٍّ موضعاً متى اقتضاه استوفاه.

النوع الأول:

وقد عده العلماء من مستبشع اللغات ومستقبح الألفاظ، وهو كذلك بعد أن هُذبت اللغة وأطبقت العرب على المنطق الحر والأسلوب المصفى؛ ومن أمثلته:

(١) الكشكشة، وهي في ربيعة ومضر: يجعلون بعد كاف الخطاب في المؤنث شيناً، فيقولون في رأيتك: رأيتكِش، وبِكش، وعليْكِش؛ وهم في ذلك ثلاثة أقسام: قسم يثبت الشين حالة الوقف فقط، وهو الأشهر؛ وقسم يثبتها في الوصل أيضاً؛ وقسم يجعل الشين مكان الكاف ويكسرها في الوصل ويسكنها في الوقف، فيقولون في مررت بكِ اليوم: مررت بِشِ اليوم، وفي مررت بِكْ ـ في الوقف ـ: مررت بِشْ.

وقال ابن جني في «سر الصناعة»: قرأت على أبي بكر محمد بن الحسن عن أبي العباس أحمد بن يحيى قول بعضهم:

عـلـيّ فـيـمـا أبـتـغـي أبـغِـيـشِ   بـيـضـاءَ تـرضـيـنـي ولا تُـرْضـيـش

وتَـطـبّـي ودَّ بـنـي أبـيـش   إذا دنـوتِ جَـعَـلـتْ تُـنـئِـيـش

وإن نـأيـتِ جـعـلـتْ تُـدْنـيـش   وإن تـكـلـمـت حَـثَـتْ فـي فِـيـش

حـتـى تـنـقّـي كـنـقـيـق الـدّيـش

فشبّه كاف الديك لكسرتها بكاف ضمير المؤنث.

وقد تُرْوَى الكشكشة لأسد وهوازن، وقال ابن فارس في فقه اللغة: إنها في أسد.

(٢) الكسكسة، وهي في ربيعة ومضر أيضاً: يجعلون بعد الكاف أو مكانها في خطاب المذكر سيناً على ما تقدم؛ وقصدوا بالفرق بين الحرفين: السين والشين، تحقيق الفرق بين المذكر والمؤنث في النطق.

ونقل الحريري أن الكسكسة لبكر لا لربيعة ومضر، وهي فيما نقله زيادة سين بعد كاف الخطاب في المؤنث لا في المذكر.

وروى صاحب القاموس أنها لتميم لا لبكر، وفسرها كما فسر الحريري.

(٣) الشنشنة في لغة اليمن: يجعلون الكاف شيناً مطلقاً، فيقولون في لبيك اللهم لبيك. لبيش اللهم لبيش.

(٤) العنعنة في لغة تميم وقيس: يجعلون الهمزة المبدوء بها عيناً، فيقولون في إنك: عِنّك، وفي أسلم: عَسْلم، وفي إِذَن: عِذَن، وهلم جرا.

(٥) الفحفحة في لغة هذيل: يجعلون الحاء عيناً، فيقولون في مثل حلَت الحياة لكل حي: علَت العياة لكل عَيّ. وعلى لغتهم قرأ ابن مسعود: عَتّى عين، في قوله تعالى: ﴿حتى حين﴾ [المؤمنون: ٢٥، ٥٤ وغيرها] فأرسل إليه عمر بن الخطاب: إن القرآن لم يتنزل على لغة هذيل، فأقرىء الناس بلغة قريش.

(٦) العجعجة في لغة قضاعة: يجعلون الياء المشددة جيماً فيقولون في تميميٌّ: «تميمجٌ»؛ وكذا يجعلون الياء الواقعة بعد عين، فيقولون في الراعي: الراعج، وهكذا ـ وسيأتي في النوع الثاني عكس هذه اللغة ـ وكانت قضاعة إذا تكلموا غمغموا فلا تكاد تظهر حروفهم، وقد سمى العلماء ذلك منهم «غمغمة قضاعة».

(٧) الوتم في لغة اليمن أيضاً: يجعلون السين تاءً، فيقولون في الناس: النات، وهكذا.

(٨) الوكم في لغة ربيعة، وهم قوم من كلب يكسرون كاف الخطاب في الجمع متى كان قبلها ياء أو كسرة، فيقولون في عليكم وبكم: عليكِم وبكِم.

(٩) الوهم في لغة كلب: يكسرون هاء الغيبة متى وليتَها ميم الجمع مطلقاً «والفصيح أنها لا تكسر إلا إذا كان قبلها ياء أو كسرة نحو عليهِم وبهم» فيقولون في منهُم وعنهم وبينهم؛ منهِم وعنهِم وبينهِم.

(١٠) الاستنطاء في لغة سعد بن بكر وهُذيل والأزد وقيس والأنصار يجعلون العين الساكنة نوناً إذا جاورت الطاء، فيقولون في أعطى: أنطى.

وعلى لغتهم قرىء شذوذاً: «إنا أنطيناك الكوثر» وجاءت أمثلة منها في الحديث الشريف.

(١١) التلتلة في بهراء، وهم بطن من تميم، وذلك أنهم يكسرون أحرف المضارعة مطلقاً، وقد ذكر سيبويه في الجزء الثاني من كتابه مواضع يكون فيها كسر أوائل الأفعال المضارعة عامّاً في لغة جميع العرب إلا أهل الحجاز وذلك في نحو مضارع «فعِل» إذا كانت لامه أو عينه ياءً أو واواً، نحو وجِلَ وخَشي، مثلاً، فيقولون: نيجَل ونِخشى؛ وهكذا، فراجعْه في الكتاب فإن فيه تعليلاً حسناً. وقال في آخر هذا الفصل: إن بني تميم يخالفون العرب ويتفقون مع أهل الحجاز في فتح ياء المضارعة فقط. ونسب ابن فارس في فقه اللغة هذا الكسر لأسد وقيس، إلا أنه جعله عاماً في أوائل الألفاظ، فمثل له بقوله: «مثل تعلمون ونعلم وشِعير وبِعير»[١].

(١٢) القُطعة في لغة طيء: وهي قطع اللفظ قبل تمامه، فيقولون في مثل يا أبا الحكم: يا أبا الحكا. وهي غير الترخيم المعروف في كتب النحو، لأن هذا مقصور على حذف آخر الإسم المنادى، أما القطعة فتتناول سائر أبنية الكلام.

(١٣) اللَّخلخانية، وهي تعرض في لغة أعراب الشحْر وعُمان، فيحذفون بعض الحروف اللينة، ويقولون في نحو ما شاء الله: مشا الله. ومن لغات الشحر المرغوب عنها ما نقله صاحب المخصص من أن بعضهم يقول في السيف: شَلَقى.

---

(١) أحرف المضارعة في العبرانية والسريانية لا تلزم حركة واحدة. فتكون في العبرانية ساكنة ومكسورة ومفتوحة ومضمومة على اختلاف في هذه الحركات بين الاختلاس والإشباع والإمالة، أما في السريانية فهي ساكنة، ما عدا الهمزة فإنها متحركة أبداً، ولكن إذا ولي حروف المضارعة همزة متحركة فإنهم ينقلون حركة هذه الهمزة إليها، وإذا وليها حرف ساكن كسروها.

(١٤) الطُّمطُمانية في لغة حِمْير: يبدلون لام التعريف ميماً، وعليها جاء الحديث في مخاطبة بعضهم: «ليس مَن امْبِرِّ امْصيامُ في امْسَفَر»: أي ليس من البر الصيام في السفر.

النوع الثاني:

لغاتٌ منسوبة غير ملقبة عند العلماء، ومن أمثلته:

(١) في لغة فُقيم[١]: يبدلون الياء جيماً، ولغتهم في ذلك أعمُّ من لغة قضاعة التي مرت في النوع الأول؛ لأنها غير مقيدة، فيقولون في بُختي وعليّ؛ بختجٌّ وعلجٌّ، ومنه قول الحماسي:

خـــالـــي عُـــوَيـــفٌ وأبـــو عَـــلِـــجّ   الـمُـطْـعِـمـان الـلـحـمَ بـالـعَـشِـجِّ

أي بالعشي، وأنشد أبو زيد لبعضهم:

يـا ربِّ إن كـنـتَ قـبـلـتَ حـجـتّـجْ   فـلا يـزال سـاجـحٌ يـأتـيـك بِـجْ

يريد: حَجتي، ويأتيك بي؛ والساجح: السريع من الدواب[٢]. وقال ابن فارس في فقه اللغة: إن الياء تجعل جيماً في النسب، عند بني تميم: يقولون غلامجْ أي غلامي؛ وكذلك الياء المشددة تُحوّل جيماً في النسب، يقولون: بَصْرِجّ وكُوفِجّ، في بصريّ وكوفيّ. وعكس هذه اللغة في تميم ـ على ما نقله صاحب المخصص ـ وذلك أنهم يقولون. صِهْريٌّ والصهاريُّ، في صهريج والصهاريج.

(٢) في لغة مازن يبدلون الميم باءً والباء ميماً، فيقولون في بكر: مكر، وفي اطمئن: اطبئن، وقد تقدمت.

(٣) في لغة طيىء يبدلون تاء الجمع هاء إذا وقفوا عليها، إلحاقاً لها بتاء المفرد؛ وقد سمع من بعضهم. «دفن البناهْ من المكرُماه» يريد: البنات، والمكرمات؛ وحكى قطرب قول بعضهم: كيف البنون والبناه، وكيف الإخوة والأخواه؟ وسيأتي في النوع الرابع عكس هذه اللغة.

(٤) وفي لغة طيء أيضاً يقلبون الياء ألفاً بعد إبدال الكسرة التي قبلها فتحة،

---

(١) فقيم هذه: هي فقيم دارم، لا فقيم كنانة المسمون بنسأة الشهور لأنهم كانوا يؤخرون حرمة الأشهر الحرم إلى غيرها، وفيهم نزل قوله تعالى: ﴿إنما النسيء زيادة في الكفر﴾ [التوبة: ٣٧] والنسبة إلى هؤلاء فقمي، وإلى أولئك فقيمي، حذفوا الياء في الأولى للتمييز بينهما، وله نظائر في كلامهم.

(٢) ويروى: فلا يزال شاحج: . . . وهو البغل، لأن الشحيج صوته.

وذلك من كل ماضٍ ثلاثي مكسور العين، ولو كانت الكسرة عارضة كما لو كان الفعل مبنيًا للمجهول، فيقولون في رَضِي وهُدي، رضا، وهدى؛ بل يَنْطِقون بها قول العرب: «فرسٌ حظية بظية» فيقولون. حظاة بظاة، وكذلك يقولون: النصاة، في الناصية.

ومن لغتهم أنهم يحذفون الياء من الفعل المعتل بها إذا أُكِّد بالنون، فيقولون في: اخْشينَّ وارمينَّ. . . الخ. اخْشَنَّ وارمِنَّ. وجاء من ذلك في الحديث الشريف على لغتهم: «لَتُؤَدَّنَّ الحقوق إلى أهلها يوم القيامة حتى يقاد للشاة الجلحاء من الشاة القرناء تنطحها» وتنسب هذه اللغة إلى فزارة أيضاً كما تنسب إلى طيىء.

(٥) في لغة طيىء على ما رواه ابن السكيت أنهم يبدلون في الهمزة في بعض المواضع هاء، فيقولون هِنْ فعلتَ فعلتُ، يريدون: إن فعلتَ، ومنه قول شاعرهم:

ألا يا سنا بَرْقٍ على قُلَل الحِمَى ... لَهِنَّكَ من برق عليّ كريم

أي لَئِنَّكَ وسيأتي عكس هذه اللغة في النوع الرابع.

(٦) في لغة تميم يجيئون باسم المفعول من الفعل الثلاثي إذا كانت عينه ياءً على أصل الوزن بدون حذف، فيقولون في نحو مَبيع مَبْيُوع؛ ولكنهم لا يفعلون ذلك إذا كانت عين الفعل واواً إلا ما ندر، بل يتبعون فيه لغة الحجازيين، نحو: مَقُول ومَصُوغ؛ وهكذا.

(٧) في لغة هذيل لا يبقون ألف المقصور على حالها عند الإضافة إلى ياء المتكلم، بل يقلبونها ياءً ثم يدغمونها، توصلاً إلى كسر ما قبل الياء، فيقولون في عصاي وهواي: عَصِيّ وهَوِيّ؛ قال شاعرهم:

سبقوا هوِيّ وأعنقوا لهواهمْ ... فتُخُرِّموا ولكلِّ جنبٍ مَصْرعُ

ولا يفعلون ذلك إلا إذا كانت الألف في آخر الاسم للتثنية، كما في نحو «فتَياي» بل يوافقون الجمهور في إبقائها دون قلب، كأنهم كرهوا أن يزيلوا دلالتها على المعنى الذي أُلحقت بالكلمة له.

(٨) في لغة فزارة وبعض قيس يقلبون الألف في الوقف ياءً، فيقولون: الهُوَيْ وأفعيْ وحُبْلَيْ.

ومن تميم من يقلب هذه الألف واواً فيقول: «الهُدوْ وأفعوْ وحبلوْ» ومنهم من يقلبها همزة فيقول: «الهُدأ وأفعأ وحُبلأ».

وقريب من قلب الألف واواً ما رواه ابن قتيبة عن ابن عباس: «لا بأس بلبس

الحِذَوْ للمُحرِم»: أي الحذاء، وهو دليل على أن من بعض لغاتهم قلب الألف مطلقاً واو.

(٩) في لغة خشعم وزبيد يحذفون نون «مِن» الجارّة إذا وليها ساكن، قال شاعرهم:

لـقـد ظـفـر الـزوار أقـفـيـة الـعـدا بـمـا جـاوز الآمـال مِ الأسـر والـقـتـلِ

وقد شاعت هذه اللغة في الشعر واستخفها كثير من الشعراء فتعاوروها.

(١٠) في لغة بلحرث يحذفون الألف من «على» الجارة واللام الساكنة التي تليها، فيقولون في عَلى الأرض، عَلأرضِ، وهكذا.

(١١) في لغة قيس وربيعة وأسد وأهل نجد من بني تميم، يقصرون «أولاء» التي يشار بها للجمع ويلحقون بها «لاماً» فيقولون: أُولالك، قال بعضهم:

أولالِـك قـومـي لـم يـكـونـوا أشـابـة وهـل يـعـظ الـضّـلّـيـل إلا أولالِـك[1]

(١٢) في لغات أسماء الموصول:

بلحرث بن كعب وبعض ربيعة يحذفون نون اللذين واللتين في حالة الرفع، وعلى لغتهم قول الفرزدق:

أبـنـي كـلـيـب، إن عـمّـيَّ الـلـذا قـتـلا الـمـلـوك وفـكّـكـا الأغـلال

وقول الأخطل:

هـمـا الـلـتـا لـو ولـدت تـمـيـمُ لـقـيـل، فـخـر لـهـمُ صـمـيـمُ

وتميم وقيس يثبتون هذه النون ولكنهم يشددونها، فيقولون: اللذانّ، واللتانّ؛ وذلك في أحوال الإعراب الثلاثة، وللنحاة في حكمة هذا التشديد أقوال ليست من غرضنا.

وطيء تقول في الذي ذو، وفي التي ذاتُ. ولا يغيرونهما في أحوال الإعراب الثلاثة رفعاً ونصباً وجرًا. وقال أبو حاتم: إن «ذو» الطائية للواحد والاثنين والجمع والمذكر والمؤنث بلفظ واحد، وإعرابها بالواو في كل موضع.

وسيأتي في النوع الرابع بعض لغات غير منسوبة في أسماء الموصول.

(١٣) في لغة ربيعة يقفون على الاسم المنوّن بالسكون في كل أحوال الإعراب، فيقولون: رأيت خالدْ، ومررت بخالدْ، وهذا خالدْ؛ وغيرهم يشاركهم

---

(١) الأشابة: الأخلاط، والضليل: مبالغة.

إلا في النصب.

وفي لغة الأزد يُبدلون التنوين في الوقف من جنس حركة آخر الكلمة فيقولون جاء خالدو، ومررت بخالدي.

وفي لغة سعد يضعّفون الحرف الأخير من الكلمة الموقوف عليها إلا إذا كان هذا الحرف همزة أو كان ما قبله ساكناً، فيقولون: هذا خالدّ، ولا يضعّفون في مثل رشأ وبكر.

(١٤) في لغة بلحرث وخثعم وكنانة يقلبون الياء بعد الفتحة ألفاً، فيقولون في إليك وعليك ولديه: «إلاكَ، وعَلاك، ولداهُ»، ومنه قول الشاعر:

طــاروا عَــلاهُــنّ فــطِــرْ عَــلاهــا

ومن لغتهم أيضاً إعراب المثنى بالألف مطلقاً، رفعاً ونصباً وجراً؛ وذلك لقلبهم كل ياءٍ ساكنة انفتح ما قبلها ألفاً؛ فيقولون: جاء الرجلان، ورأيت الرجلان، ومررت بالرجلان؛ وأنشد ابن فارس في فقه اللغة لبعضهم:

تــزوّد مــنّــا بــيــن أذنــاه ضــربــةً   دعــتــه إلــى هــابــي الــتــراب عــقــيــم

غير أنه خص هذه اللغة ببني الحارث بن كعب[1].

(١٥) ذكر المبرّد في الكامل أن بني سعد بن زيد مناة، ولخم من قاربها، يبدلون الحاء هاءً لقرب المخرج، فيقولون في مدحته. مدهْتُه؛ وعليه قول رُؤبة:

لله درُّ الــغــانــيــات الــمــدّه

أي المُدّح؛ وفي هذه الأرجوزة:

بــرّاق أصــلاد الــجــبــيــن الأجــلــه

أي الأجلح.

وقال في موضع آخر: العرب تقول: هودج، وبنو سعد بن زيد مناة ومن وليهم يقولون: فودج؛ فيبدلون من الهاء فاءً.

وفي أمالي ثعلب: أزد شنوءة تقول: تفكهون، وتميم يقولون تفكّنون، بمعنى تعجبون.

وأمثلة الاختلاف من هذا الضرب غير قليلة.

---

(١) قال ابن جني في سر الصناعة: إن من العرب من يقلب في بعض الأحوال الواو والياء الساكنتين ألفين للفتحة قبلهما، وذلك نحو قولهم في الحيرة: حاري؛ وفي طيىء: طائي.

(١٦) في أمالي القالي عن أبي زيد أن الكلابيين يلحقون علامة الإنكار في آخر الكلمة، وذلك في الاستفهام إذا أنكروا أن يكون رأي المتكلم على ما ذكر في كلامه أو يكون على خلاف ما ذكر.

فإذا قلتَ: رأيتُ زيداً، وأنكر السامع أن تكون رأيته قال: زيداً إِنيه! بقطع الألف وتبيين النون، وبعضهم يقول: زيدنّيه! كأنه ينكر أن يكون رأيك على ما ذكرت.

وهذه الزيادة تجري في لغة غيرهم على النحو الذي تسمعه في لغة العامة من مصر، فإنك إذا قلت لأحدهم: رأيتُ الأسد، يقول: الأسد إيه! فالعرب تحرّك آخر الكلمة إذا كان ساكناً(*) وتلحق به الزيادة، فإذا قال رجل: رأيت زيداً، قالوا: أزَيْدنِيه! ويقول: قدم زيدٌ فتقول: أزيْدُنيه! أما إذا كان آخر الكلمة مفتوحاً فإنهم يجعلون الزيادة ألفاً، ويجعلونها واواً إذا كان مضموماً، وياءً إذا كان مكسوراً، فإن قال: رأيت عثمان، قلت: أعثماناه! ويقول: أتاني عمرٌ، فتقول: أعمروُهْ! وهكذا. فإن كان الاسم معطوفاً عليه أو موصوفاً، جعلوا الزيادة في آخر الكلام؛ يقال: رأيت زيداً وعمراً، فتقول: أزيداً وعمْرَنِيه! ويقال: ضربت زيداً الطويل، فتقول: أزيداً الطّويلاه!

وذكر سيبويه أنه سمع رجلاً من أهل البادية وقيل له: أتخرج إن أخصبت البادية؟ فقال: أنا إنيه! وإنما أنكر أن يكون رأيه على خلاف الخروج[1]؛ وسيأتي وصف لغة أخرى للحجازيين في النوع التالي.

(*) قلت: يعني بالساكن: المنوّن.

(١) قال أبو علي القالي: زادت العرب «إن» إيضاحاً للعلم، ولذلك قالوا: إنيه، لأن الهاء والياء خفيان والهمزة والنون واضحان، كما زادوا إن في قولهم: ما إن فعلت كذا... فأما ما حكاه أبو زيد من قوله: أزيدنيه «بتثقيل النون» فإنما هذا على لغة من يقف على الحرف بالتشديد... وقف على زيدن فشدد؛ فلما ألحق به العلامة حرّكه بالكسر لأنه توهم أن التنوين أصل.

ومن قبيل حرف الإنكار الذي شرحناه، حرف التذكير. وهو أن يقول الرجل في نحو سار، ومسير، ومن العام «مثلاً»: سارا، يسيرو، من العامي؛ وذلك إذا تذكر ولم يرد أن يقطع كلام المتكلم، وهذه الزيادة تكون في إتباع ما قبلها إن كان متحركاً كما في زيادة الإنكار، فإذا أسكن ما قبلها حرك بالكسر، قال سيبويه: سمعناهم يقولون: قدى وألى، يعني في «قد فعل» وفي «الألف واللام ـ أل» إذا تذكر «الحارث» ونحوه، ثم قال: وسمعنا من يوثق به يقول: هذا اسيفني، يريد هذا سيف من صفته كيت وكيت «إذا تذكر صاحب هذه الصفات».

النوع الثالث:

وهو من تغيير الحركات في الكلمة الواحدة حسب اختلاف اللهجات؛ ومن أمثلته:

(١) «هلمّ» في لغة أهل الحجاز تلزم حالة واحدة «بمنزلة رُوَيدَ»، على اختلاف ما تسْند إليه مفرداً أو مثنى أو جمعاً، مذكراً أو مؤنثاً؛ وتلزم في كل ذلك الفتح؛ وفي لغة نجد من بني تميم تتغير بحسب الإسناد؛ فيقولون هلمَّ يا رجل، وهلمِّي، وهلمّا، وهلمُّوا، وهلْمُمن؛ وإذا أسندت لمفرد لا يكسرونها كما قال سيبويه، فلا يقولون: هلمِّ يا رجل، ولكنها تُكسَر في لغة كعب وغني.

(٢) في لغة تميم يكسرون أول فعِيل وفَعِل إذا كان ثانيهما حرفاً من حروف الحلق الستة، فيقولون في لئيم ونحيف ورغيف وبخيل: لِئيم، ونحيف. . . الخ، بكسر الأول، ويقولون: هذا رجلٌ لِعبٌ، ورجلٌ مِحِكٌ وهذا ماضغٌ لِهِمٌ «كثير البلع» وهذا رجل وِغِلٌ «طفيلي على الشراب»، وفِخِذ، ونحوها(*) كل ذلك في لغتهم بالكسر وغيرهم بفتحه؛ وقد نقل صاحب المخصص في ذلك تعليلاً حسناً يرجع إلى الأسباب اللسانية.

(٣) في لغة خزاعة يكسرون لام الجر مطلقاً مع الظاهر والضمير، وغيرهم يكسرها مع الظاهر ويفتحها مع الضمير غير ياء المتكلم؛ فيقولون: المال لِك ولِهُ. ونقل اللحياني ذلك عن خزاعة أيضاً.

وفي «سر الصناعة» لابن جني عن أبي عبيدة والأحمر ويونس، أنهم سمعوا العرب تفتح اللام الجارّ مع المُظْهَر، وقال أبو زيد: سمعت من يقول: وما كان الله لَيعذِّبَهم؛ وفي لغة هؤلاء يقولون: المال لَلرجل؛ ومثل هذه اللغة في عامية الشام.

ولكن العرب إجماع «ومنهم خزاعة» على كسر اللام إذا اتصلت بياء المتكلم فلا يفتحها منهم أحد.

(٤) هاء الغائب مضمومة في لغة أهل الحجاز مطلقاً إذا وقعت بعد ياء ساكنة، فيقولون: لديهُ وعليهُ؛ ولغة غيرهم كسرها، وعلى منطق أهل الحجاز قرأ حفص وحمزة: «وما أنسانيهُ إلا الشيطان» و«عاهد عليهُ الله» وهي القراءة المتبعة أما غيرهما من القراء فيكسر الياء.

(*) قلت: لعب، ومحك، ولهم؛ ووغل ـ جميعها صفات على وزن «كتف»؛ واللعب: الكثير اللعب، والمحك: اللجوج، واللهم: الأكول، والوغل: الطفيلي أو السيِّئ الأكل.

(٥) في لغة بني مالك من بني أسد يضمون هاء التنبيه؛ فيقولون في يا أيها الناس، ويا أيها الرجل: يا أيُّهُ الرجلُ؛ إلا إذا تلاها اسم إشارة، نحو: أيُّهذا؛ فإنهم يوافقون فيها الجمهور.

(٦) في لغة بني يربوع - وهم من بني تميم - يكسرون ياء المتكلم إذا أضيف إليها جمع المذكر السالم فيقولون في نحو ضاربيَّ ضاربيِّ، وهكذا.

(٧) في لغة الحجازيين يحكون الاسمَ المعرفة في الاستفهام إذا كان علَماً كما نطق به؛ فإذا قيل: جاء زيد، ورأيت زيداً، ومررت بزيد، يقولون: من زيْدٌ ومن زيْداً؟ أما إذا كان غير علم: كجاءني الرجل، أو كان علماً موصوفاً: كزيد الفاضل، فلا يستفهمون إلا بالرفع، يقولون: من الرجلُ؟ ومن زيدٌ الفاضلُ؟ في الأحوال الثلاث.

وإذا استفهموا عن النكرة المُعْربة ووقفوا على أداة الاستفهام، جاءوا في السؤال بلفظة (من)، ولكنهم في حالة الرفع يُلحقون بها واواً لمجانسة الضمة في النكرة المُسْتَفهَم عنها، ويلحقون بها ألفاً في حالة النصب، وياءً في حالة الجر؛ فإذا قلت: جاءني رجل، ونظرت رجلاً، ومررت برجل؛ يقولون في الاستفهام عنه: (مَنو؟ ومَنا؟ ومني؟). وكذلك يلحقون بها علامة التأنيث والتثنية والجمع، فيقولون: (مَنَه)؟ في الاستفهام عن المؤنثة، ومَنان ومنَيْن؟ للمثنى المذكر، ومنتان؟ ومَنَتَين؟ للمثنى المؤنث، ومَنُون؟ ومَنِين؟ للجمع المذكر، ومَنات؟ للجمع المؤنث؛ وهكذا كله إذا كان المستفهم واقفاً؛ فإذا وصل أداةَ الاستفهام جرّدها عن العلامة، فيقول: مَنْ يا فتى؟ في كل الأحوال. قال الزمخشري: وقد ارتكب الشاعر في قوله:

أتَـوْا نـاري فـقـلـتُ مَـنُـونَ أنْـتُـمْ؟

شذوذين: إلحاق العلامة في الدَّرْج، وتحريك النون.

وبعض الحجازيين لا يفرق بين المفرد وغيره في الاستفهام، فيقول: منُو، ومنا، ومَنِي، إفراداً وتثنية وجمعاً، في التذكير والتأنيث.

(٨) من لغة الحجازيين أيضاً أنهم يُعاقبون بين الواو والياء فيجعلون إحداهما مكان الأخرى؛ والمعاقبة إما أن تكون لغةً عند القبيلة الواحدة، أو تكون لافتراق القبيلتين في اللغتين، وليست بمطّردة في لغة أهل الحجاز بين كل واو وياء، ولكنها محفوظة عنهم، فيقولون في الصّوّاغ: الصّيّاغ؛ وقد ذوَّخوا الرجل، وذيَّخوه. وسمع الكسائي بعض أهل العالية يقول: لا ينفعني ذلك ولا يضورُني أي يضِيرُني - وقوم يقولون في سريع الأوبة: سريع الأيْبَة؛ ومنهم من يقول في المصايب:

مصاوب، ويقول بعضهم: حكوْتُ الكلام، أي حكيته؛ وأهل العالية يقولون: القصْوَى، ويقول فيها أهل نجد[1]: القُصْيا.

وقد وردت أفعال ثلاثية تحكى لاماتها بالواو والياء، مثل: عزوت وعزيْت، وكنوت وكنيْت، وهي قريب من مائة لفظة نظمها ابن مالك النحوي في قصيدة مشهورة.

(٩) في لغة بكر بن وائل وأناس كثير من بني تميم، يسكنون المتحرك استخفافاً، فيقولون في فخذ، والرَّجُل، وكرُم، وعلم: فخْذ، وكرم، والرَّجْل، وعلْم. وقال أبو النجم الراجز، وهو من بكر بن وائل، يصف الشَّعْر المتعهَّد بالبان والمسك:

لو عُصْرَ منه البانُ والمسكُ انعصر

وهذه اللغة كثيرة أيضاً في تغلب، وهو أخو بكر بن وائل. ثم إذا تناسبت الضمتان أو الكسرتان في كلمة خففوا أيضاً فيقولون في العُنق والإِبل. العنْق، والإِبْل. قال سيبويه: ومما أشبه الأول فيما ليس على ثلاثة أحرف، قولهم: أَراك منتفْخاً، وانطلْقِ يا فتى، أي منتفِخاً وانطلق، ثم قال: حدثنا بذلك الخليل عن العرب وأنشدنا بيتاً لرجل من أزد السراة:

عجبتُ لمولودٍ وليس له أبٌ ... وذي ولدٍ لم يلْدَه أبوان!

وسمعناه من العرب كما أنشده الخليل، وأصله «لم يلِده» فلما أسكنوا اللام على لغتهم حركوا الدال لئلا يجتمع ساكنان[*].

(١٠) في «الخصائص» لابن جني عن أبي الحسن الأخفش: أن من لغة أزد السراة تسكين ضمير النصب المتصل، كقول القائل:

وأشربُ الماء ما بي نحوه عطش ... إلا لأن عيونهْ سال واديها

(١١) لغات في كلمات:

تميم من أهل نجد يقولون: نِهْيٌ، للغدير، وغيرهم يفتحها.

الوَتر في العدد حجازية، والوتر ـ بالكسر ـ في الذحل: الثار. وتميم تكسرها جميعاً، وأهل العالية يفتحون في العدد فقط.

---

(١) قال صاحب «المخصص»: إن نجدا في لغة هذيل نجد (بضم النون والجيم).

(*) قلت: الأمثل أن تكون حركة الدال كسرة، لأن ذلك هو الأكثر عند اجتماع ساكنين.

اللَّحد واللُّحد: للذي يحفر في جانب القبر، والرَّفع والرُّفع: لأصول الفخذين، فالفتح لتميم، والضم لأهل العالية.

يقال: وتِد، ووتَد. وأهل نجد يُدغمونها فيقولون: وَدٌّ.

وفي لغة بعض الكلابيين يقولون: الدِّواء، وغيرهم بفتحها.

والعرب يقولون: شُواظ من نار، والكلابيون يكسرون الشين.

ويقولون: رُفْقة، للجماعة، ولغة قيس كسر الراء.

وقالوا: وجنة ووُجنة، وبالكسر لغة أهل اليمامة.

أهل الحجاز يقولون: خمسَ عشرة، وتميم يقولون: خمس عَشِرَة، ومنهم من يفتح الشين.

والحجازيون يقولون: لعمْري، وتميم تقول: رَعْمْلي، وتحكى عنهم رَعمْري أيضاً.

واللص في لغة طيىء، وغيرهم يقول: اللِّصْت.

وبقيت ألفاظ أخرى كنا جمعناها فأضربنا عن ذكرها، لأن هذا الاختلاف غير مطّرد فلا يعتدُّ به فيما نحن بصدد منه.

(١٢) لغات في الإعراب:

في لغة هذيل يستعملون «متى» بمعنى «مِن»، ويجرُّون بها؛ سُمع من بعضهم: أخرجها متى كُمّه: أي من كُمه؛ ويروون من ذلك البيت المشهور:

شَربْن بماءِ البحر ثم ترفّعتْ   متى لججٍ خضرٍ لهُنّ نئيجُ

وفي لغة تميم ينصبون تمييز «كم» الخبرية مفرداً، ولغةُ غيرهم وجوبُ جرّه وجوازُ إفراده وجمعه، فيقال: كم درهمٍ عندك، وكم عبيدٍ ملكت! وتميم يقولون: كم درهماً، وكم عبداً!

في لغة الحجازيين ينصب الخبر بعد «ما» النافية نحو: ما هذا بشراً، وتميم يرفعونه.

في لغة أهل العالية ينصبون الخبر بعد «إن» النافية، سُمع من بعضهم: إنْ أحدٌ خيراً من أحدٍ إلا بالعافية.

الحجازيون ينصبون خبر ليس مطلقاً، وبنو تميم يرفعونه إذا اقترن بإلا؛ فيقول الحجازيون: ليس الطيبُ إلا المسك، وبنو تميم: إلا المسكُ.

في لغة بني أسد يصرفون ما لا ينصرف فيما عِلةُ منْعِه الوصفيَّةُ وزيادةُ النون؛ فيقولون: لست بسكرانٍ، ويلحقون مؤنَّثه التاء، فيقولون: سكرانة.

في لغة ربيعة وغنْم، يبنون «مع» الظرفية على السكون، فيقولون: ذهبتُ معْه، وإذا وليها ساكن يكسِّرونها للتخلص من التقاء الساكنين، فيقولون: ذهبتُ معِ الرجل. وغنْمٌ: حيٌّ من تغلب بن وائل.

في لغة بني قيس بن ثعلبة يعربون «لدُن» الظرفية، وعلى لغتهم قرىء: «من لدُنِه علماً».

الحجازيون يبنون الأعلام التي على وزن فعال: كحزام، وقطام، على الكسر في كل حالات الإعراب؛ وتميم تعربها ما لم يكن آخرها راءً وتمنعها من الصرف للعلَمية والعدل؛ فإذا كان آخرها راءً كوَبار «قبيلة» وظفار «مدينة» فهم فيها كالحجازيين.

في لغة هذيل أو «عقيل» يعربون «الذين» من أسماء الموصول إعرابَ جمع المذكر السالم، قال شاعرهم:

نحن الَّذونَ صبَّحوا الصباحا   يوم النُّخَيْل غارةً ملْحاحا

ومن لغة هذيل أيضاً فتحُ الياء والواو في مثل: بيْضات، وهيْآت، وعورات، فيقولون: بَيَضات، وهَيَآت، وعَوَرات، والجمهور على إسكانها؛ وقد وقفنا على أمثلة أخرى نتجاوزها اكتفاءً بما قدّمناه.

النوع الرابع:

وهو يشمل اللغات التي ذكرها العلماء ولم ينسبوها وتكون في جملتها راجعة إلى تباين المنطق واختلاف اللهجات، وهذا القسم هو اللغةُ أو أكثرها: لأن الذين دوّنوها جمعوا كل لغات العرب وجعلوها لغة جنسية فلم يميزوا منطقاً من منطق، ولا أفردوا لغة عن لغة؛ إذ كان ذلك من سبيل خدمة التاريخ اللغوي، وهم إنما أرادوا بصنيعهم خدمة القرآن وعلومه، فلولاه لمضت لغة العرب في سبيل ما تقدّمها، ولماتت مع أهلها، وكان مَن يظفر اليوم بحرف منها فقد أحيا شيئاً من التاريخ.

ولو أردنا استغراقَ هذا النوع لخرجنا بالكتاب عن معناه إلى أن يكون مُعْجَماً من معاجم اللغة؛ ولكنا نأتي بشيء من نادره ونقتصر على القليل من غريبه مما يجانس ما قدّمناه ويتحقق به نوعٌ من أنواع الاختلاف اللساني في العرب، ومن أمثلة

ذلك:

(١) إبدالهم أواخر بعض الكلمات المجرورة ياء، كقولهم في الثعالب والأرانب والضفادع: الثَّعالي، والأراني، والضفادي. قال ابن جنيّ في سر الصناعة، وقد أورد قول الشاعر:

لها أشاريرُ من لحم تُتَمِّرُه ... من الثعالي ووخزٌ من أرانيها[١]

لم يمكنه أن يقف الباء فأبدل منها حرفاً يمكنه أن يقفه في موضع الجرّ وهو الياء... وليس ذاك أنه حذف من الكلمة شيئاً ثم عوّض منها الياء. وقال وقد ذكر قول الآخر:

ومنهلٍ ليس له حوازقُ ... ولِضفادي جَمِّه نقانقْ[٢]

كره أن يسكِّن العين «من الضفادع» في موضع الحركة، فأبدل منها حرفاً يكون ساكناً في حال الجرّ وهو الياء.

وفي الصحاح: قد يبدلون بعض الحروف ياء كقولهم: في أمّا[٣]: أيْما وفي سادس: سادي، وفي خامس: خامي. وجاءت لغات الإبدال وكلها غير منسوبة ولا مُسَمّاة، وهي كثيرة؛ ومنها نوع طريف يعدّ من «لغات اللغويين» لأنهم جمعوه ورتبوه؛ وهو في الألفاظ التي يُنطق فيها بلغتين بحيث يؤمَن التصحيف: كالتي تُنطق بالياء والتاء والباء والثاء؛ والتاء والثاء ونحوها مما يقع في حروفه التصحيف، وهذه الحروف هي:

ب ت ث ج ح خ د ذ

ر ز س ش ص ض ط ظ

ع غ ف ق ك ل ن و

فالنون تشتبه بالتاء والثاء، والواو تشتبه بالراء؛ أما سائر الحروف فالاشتباه

---

(١) الأشارير: جمع إشرارة، وهي قطعة من اللحم تقدد للادخار؛ والتتمير: التجفيف. والبيت للنمر بن تولب اليشكري من أبيات يصف بها عقاباً.

(٢) الحوازق: الجماعات، والجم: الماء الكثير. والنقانق: جمع نقنقة، وهي صوت الضفدع. وهذا البيت عزاه سيبويه لرجل من بني يشكر، وقيل إنه مما صنعه خلف الأحمر، فإذا صح ذلك، فإن هذه اللغة تكون خاصة ببني يشكر لنسبة هذا البيت والذي قبله إليهم.

(٣) أما هذه هي الشرطية، وفي لغة تميم وقيس وأسد ينطلقون إما التي للتفصيل مثلها، أي بالفتح، ويروى لبعض شعرائهم:

يا ليتما أمنا شالت نعامتها ... أيما إلى جنة أيما إلى نار

(٤) وفي المخصص أيضاً عن السُّكَيت في «لغات: عند» تقول: هل عِندي، وعُندي، وعَندي؛ ومنه أيضاً «لدن» فيه ثماني لغات، وهي: لَدُن، ولُدُن، ولَدَى، ولَدُ، ولَدْن، ولُدْن، ولَدْ، ولَدّى؛ ومنه أيضاً في «الذي» لغات: الذي بإثبات الياء، واللّذِ، واللّذْ، واللذيُّ؛ وفي التثنية اللذانِ، واللذانّ، واللذا؛ وفي الجمع: الذي والذون واللاءون، واللاءوا، واللائي - بإثبات الياء في كل حال - والأولَى؛ وللمؤنث؛ اللائي، واللاء، واللاتي، واللت، واللتْ، واللتان، واللتا، واللتانّ؛ وجمع التي: اللاتي، واللات، واللواتي، واللوات، واللّوا، واللاءِ، واللآتِ.

ومن لغات «هو وهي» هُوْ، وهيْ - بالسكون - وهُوّ، وهِيّ، قال بعضهم:

وإن لساني شهدة يُشتفى بها وهُوْ على من صبّهُ اللّهُ علقمُ

وتُحكى فيها لغةٌ رابعة، وهي أن تحذف الواو والياء وتبقى الهاء متحركةً فتقول: هُـ، هِـ.

ومن لغات «لا جَرَمَ» على ما رواه الكوفيون: لا جر، ولا ذا جرم، ولا ذا جر، ولا إن ذا جرم؛ ولا عِنّ ذا جرم.

ومن لغات «نعم، حرف الإيجاب»: نَعم، ونعِم، ونَحم، بإبدال العين حاءً كما أبدلت الحاء من «حتى» عيناً في فحفحة هذيل فقيل: عتّى، كما مر في موضعه.

(٥) بعض العرب يبدل هاء التأنيث تاءً في الوقف، فيقول: هذه أمتْ، «في أَمَة» وسُمع بعضهم يقول: يا أهلَ سورةِ البقرتْ، فقال مُجيب: ما أحفظ منها ولا آيَتْ! ويؤخذ مما ذكره ابن فارس في فقه اللغة أن هذه اللهجة كانت من اللغات المسماة المنسوبة إلى أصحابها في القرن الرابع، ولكننا لم نقف على نسبتها: ونقتصر من ذلك على هذا القدر فإنه كفاء الحاجة فيما نحن بصدد منه.

النوع الخامس:

وهو ما يروونه على أنه لغة في الكلام أو لثغة من المتكلم، كالألفاظ التي وردت بالراء والغين، أو بالراء واللام، أو بالزاي والذال، أو بالسين والثاء، أو بالشين والسين؛ فكل ذلك مما يشك فيه الرواة، لا يجزمون بأنه لغة فرد أو لغة قبيلة، وقد قال الأنباري في شرح المقامات يذكر أنواع اللثغة في منطقهم: اللثغة تكون في السين، والقاف، والكاف، واللام، والراء؛ وقد تكون في الشين. فاللثغة في السين أن تبدل ثاءً، وفي القاف أن تبدل طاءً، وربما أبدلت كافاً؛ وفي الكاف

أن تبدل همزة، وفي اللام أن تبدل ياءً، وربما جعلها بعضهم كافاً؛ وأما اللثغة في الراء فإِنها تكون في ستة أحرف: «ع غ ي د ل ط» وذكر أبو حاتم أنها تكون في الهمزة. ا هـ.

قلنا: وليس ما ذكره أبو حاتم بغريب، فقد رأينا في «بغية الوعاة» في ترجمة ركن الدين بن القوابع النحوي المتوفى سنة ٧٣٨ أنه كان يلثغ بالراء همزة.

وبعضهم يلثغ في اللام فيجعلها تاءً، ويسمونه الأرَتّ؛ أما النطق بالحاء هاء فيسمونه ههّة، كقول صاحب الصحاح: اللُّهْسُ لغةٌ في اللُّحْس، أو ههّة.

عُيوبُ المنطق العربي

وقد رأينا توفية لفائدة هذا الفصل أن نذكر عيوب المنطق بأسمائها، وهي:

(التمتمة) ويقال لصاحبها: التمتام، وذلك إذا تعتع في التاء، فإذا تردد في الفاء فتلك:

(الفأفأة) وصاحبها فأفاء.

(والعقلة) وهي التواء اللسان عند الكلام.

(والحبسة) تعذر النطق ولم يبلغ المتكلم حد الفأفاء ولا التمتام، ويقال إنها تعرض في أول الكلام فإذا مر فيه انقطعت.

(واللفف) إدخال بعض الكلام في بعض.

(والرتة) إيصال بعض الكلام ببعض دون إفادة، وقد تقدم لها معنى آخر في اللثغة.

(والغمغمة) أن يسمع الصوتُ ولا يبين لك تقطيع الحروف ولا تفهم معناه.

(والطمطمة) أن يكون الكلام شبيهاً بكلام العجم؛ وقيل هي إبدال الطاء تاءً لأنهما من مخرج واحد، نحو السُّلْتان في «السلطان».

(واللكنة) وهي إدخال بعض حروف العجم في بعض حروف العرب، ومنها قولهم: فلان يرتضخُ لكنة فارسية. وعدُّوا منها إبدال الهاء حاءً، والعين همزة.

(والغنة) وهي أن يشرب الصوت الخيشوم، ثم هي عيب إذا جاءت في غير حروفها.

(والخنة) ضرب منها.

(والترخيم) حذف بعض الكلمة لتعذر النطق به.

(اللثغة) وقد تقدم الكلام عليها، غير أنا رأينا فيها كلاماً حسناً لبعضهم قال: وتكون في أربعة حروف (ق س ر ل) فالتي تعرض للقاف يجعلها صاحبها طاءً، فيقول: طلت في «قلت»، ومنهم من يبدلها كافاً. وأما السين فتبدل ثاء. والتي تعرض في الراء أربعة أحرف: منهم من يجعلها غيناً، ومنهم عيناً، ومنهم ياءً، ومنهم زاياً؛ فينطقون لفظ «عمرو» على أنواع اللثغة هكذا: «عمغ، وعمع، وعمي، وعمز» وأما التي تعرض في اللام فإن من أهلها من يبدلها ياءً، ومنهم من يجعلها كافاً وهي لغة قبيحة. ا هـ.

ولا حاجة بنا لإيراد الأمثلة من ذلك جميعه؛ فإنما أردنا بيان نوع من أنواع الاختلاف الطبيعي في لهجاتهم، وذكر هذه الحروف التي تغير شيئاً من هيئة

المنطق، حتى نقفّي بذلك على ما أوردناه، ونُوفّي الفائدة مما أردناه.

تنبيه:

ولا يفوتنا أن ننبه القراء إلى أن أنواع الاختلاف التي بسطناها لا تزال متحققة في اللهجات العامية المعروفة اليوم في مصر والشام والعراق وسائر الأقطار التي يتكلم أهلها الفصيح البلدي أو العربية المطلقة، وقد ذهب بعضهم إلى أن هذا الاختلاف لم يأت عبثاً، بل هو طبيعة الاختلاف بين العرب الأولين الذين استوطنوا البلاد أيام الفتوح فخرج من أصلابهم هؤلاء المتأخرون؛ ومن لم يَمُتّ إليهم بنسب كان منهم بسبب من الولاء والمخالطة ونحو ذلك. وعلى هذا يكون ما تصيبه في لهجات العوام مما يوافق لغات العرب ليس إلا نسباً لفظياً يدل على ما وراءه من النسب التاريخي بين طوائف العوام وقبائل العرب.

نعم إن اللغة ميراث تاريخي، ولكنها كذلك في الجملة، فيقال إن لغة أمة متفرعة تدل على تحقيق النسبة التاريخية بينها وبين أمة اللغة نفسها، ولكن من الخطإ الواضح أن يقال إن نسب المفردات في الكلام يرتبط بنسب الأفراد في المتكلمين؛ فإذا رأيت أهل مصر جميعاً يقولون: مَشالله في «ما شاء الله» فلا يدل ذلك على أنهم من بقايا عرب الشِّحر وعمان الذين يحذفون بعض الحروف اللينة، وهي اللخلخانية كما مر في موضعه، وإذا رأيت كثيرين من أهل البحيرة والغربية يقولون: أَحْمَا في «أحمد»: وتَاكوا «في تأكل». والبَصَا «في البصل»، فذلك لا يدل على أنهم من عرب طيّىء الذين يقطعون اللفظ قبل تمامه، وهي القُطعة كما بيناه.

ولو ذهبنا نعارض كل ما كان من هذا القبيل بالمأثور من لهجات العرب على أن نحقق نسبة هذا الميراث المنطقي إلى قبائلهم، لتقحمنا خطة من الغيب، ولأوشكنا أن نضع علماً كله جهل، وإن كان هذا البحث مما يُنهج للنظر سُبُلاً من الكلام ويفتّق للذهن أموراً من الجدل، بيد أنه التاريخ المزوَّر، والشهادة الظنية على حق اليقين.

والصحيح أن الألسنة هي الألسنة في كل زمان، وما جرى عليه العرب في لغتهم جرت عليه العامة في لغتها؛ فهم يتصرفون في المنطق تصرف المتمكن المستقل، لأن العامية لا ترجع إلى قاعدة مضبوطة، ولا هي من اللغات المكتوبة فتقف عند حد محدود؛ ولكنهم يلوون بها ألسنتهم على ما يصرِّفها من الأسباب الخلقية، ثم ما تُقوِّم عليه من أحوال المجتمع بين موروث ومكتسب؛ ولسنا ننكر ألبتة أن التقليد قد فعل في اللغة العامية ما فعله في العربية قبلها، بل كان أهل

الأمصار في صدر الإسلام ـ وهم أصل العامية ـ يتكلمون على لغة النازلين فيهم من البدو، كما كان العرب النازلون بقرب السُبل ومجامع الأسواق يتكلمون على لغة من يليهم من العامة. واللغة لا تُخلق على لسان أحد، بل لا بد من التقليد والمحاكاة؛ ولكنا ننكر نسبة الناطقين إلى قبائل من العرب توافقها في هيآت المنطق، بعد أن تصرف أهل الأمصار في اشتقاق اللغة كما تصرّف العرب، وأخذوها بالتقليد والمحاكاة عن كل شفة، وكان لهم في سياستها استقلال أوسع بكثير مما كان للعرب.

ونحن نذكر هنا كلمة واحدة صح نقلها عن العامية أول عهدها في الشام، ثم هي لا تزال دائرة إلى اليوم في العامي والفصيح. وهي لفظة «عليه» فقد نقل صاحبُ «الأغاني» كلمة من الشعر العامي في دمشق زمن الوليد بن عبد الملك جاءت فيها هذه الكلمة «ويْلي عَلوه» وهي تنطق كحرف *(O)* وينطقونها اليوم في الشام «علاه» وقد مرت هذه اللغة عن العرب، وفي الفصيح «عليه» وفي اللهجات المصرية الغالبة «علَيْهْ» و«عَلايَهْ» و«عَليهْ» و«عليهْ» بالإمالة كحرف *(E)* و«عليه» بغيرها كحرف *(I)* وذلك أكثر ما يمكن أن تدار عليه اللفظة؛ فإذا استطعنا تحقيق نسبة هذا المنطق إلى قبائل معينة فهل تحقق بها نسبة الناطقين أيضاً؟ هذا ما لا جواب عليه إلا أنه لا جواب له؛ والتاريخ وإن كان من الكلام غير أنه ليس كلُّ الكلام من التاريخ.

البقايا الأثريّة في اللغة

الألفاظ في كل لغة من اللغات إنما هي أدوات الحياة الذهنية الخاصة بالنفس، كما أن مدلولاتها أدوات الحياة المادية الخاصة بالحواس؛ فالذهن يشبه أن يكون في علم الحياة كتاباً موضحاً بالرسوم: يقرر الحقيقة ويمثلها ويداخلها بين أجزائها، ولكنه لا يعطيها؛ فقد تعلم لذة الطعام إذا كنت جائعاً وتتصوره أقربَ من فَوت ما بين اليد إلى الفم، وتتخيل منه كل ما تشتهي النفس، بل قد تجد طعمه ورائحته إذا كنت شاعراً دقيق موضع الاتصال بين الحواس الظاهرة والباطنة؛ ولكن تلك المائدة الذهنية على كثرة ما وَسِعت وطيب ما احتوت، لا تعدل عندك لقمةً واحدة تلجْلج الفكين!

فالألفاظ مقصّرة دائماً عن بيان معانيها بياناً يطابق نوع الخَلق ويوافق حالة الوجود، فإذا قيل أمامك: جاء زيد، وكنت لا تعرف مَن زيدٌ هذا، لم تعدُ أن تتمثل رجلاً من الرجال، ولكنك إذا عرفته تمثلت نوعاً من الخَلق متميزاً بحالة خاصة من أحوال الوجود؛ ومن هنا كان التاريخ ـ الذي هو بيان نفسي محض لا يؤدَّى إلا بالألفاظ ـ من المعاني الكلية المبهمة التي لا تثبت على قياس واحد من الحقيقة، بل لا بد فيها من الزيادة والنقص، لأن مرجعها إلى التصور، وهو مجموع ظلالٍ متقلّبة على النفس.

ومن التاريخ ما لا يقتصر الإبهام على مدلوله فقط، ولكن يتناول الألفاظ الدالة أيضاً، وذلك لأن صورته الذهنية تكون في مجموعها ملفقة، غير مضبوطة على قياس مألوف من حياة المتكلم؛ فإذا أصاب تلك الألفاظ لم يجد لها في ذهنه رسماً معيناً، لأنها أطلالٌ زمنية؛ وأكثر ما يكون ذلك في العادات والمصطلحات اللغوية التي تتغير بتغير الأزمان والأقوام، فإذا انقرض أهلها انقرضت معهم وبقيت ألفاظها في اللغة مبهمة في ذاتها، حتى إذا أُلحقت بالشرح التاريخي أو اللغوي الذي يكشف غموضها ويزيل إبهامها دخلت في الحياة الذهنية، ولكنها تبقى مع ذلك بالنسبة لانقطاعها من الوجود بقايا أثرية في اللغة[1].

---

(١) سنشير إلى هذا المعنى بمزيد من البيان عند الكلام على خشونة الشعر الجاهلي متى انتهينا إليه.

ولو ذهبنا إلى المعارضة بين ألفاظ الحياة العربية الأولى وما اختصت به من المعاني، وبين هذه الحياة الحضرية ومستحدثاتها، لرأينا قسماً كبيراً من اللغة يتنزل منها منزلة البقايا الأثرية، لأننا لا نحتاجه ولا هو مما يعد فضلاً عن الحاجة فينتظر به وقتها؛ وذلك كأسماء الإبل وصفاتها الكثيرة، وكأسماء كثيرٍ من الحشرات وما جاءت به اللغات المتعددة، وهو كثير تطفح به معاجم اللغة؛ ولقد نرى أن ذلك مما يصح أن يسمى «لاتينَ العربية» قياساً على اللغة اللاتينية التي لا يستعملها الأوروبيون ولكن يشتقون منها أسماء المصطلحات التي تمس إليها الحاجة فيما يستحدثون من أمورهم؛ لولا أن «لاتيننا العربي» يحتاج منا إلى عربية نلائمه؛ فإن استحياء الماضي لا يكون إلا بالملاءمة بينه وبين روح الحاضر.

ولسنا إلى ذلك نذهب، فهو بجملته لا يخرج عما يسمونه وحشياً[١] أو غريباً[٢] أو حوشيًا[٣]، وإنما نريد بالبقايا الأثرية ما أراده علماء اللغة أنفسهم حين جمعوها، فإنهم عدُّوا من اللغات: منكرَاً، ومتروكاً، ومُماتاً؛ فالمنكر: ما لا يعرفه بعض أئمة اللغة لكونه مهمل الاستعمال في العرب إلا قليلاً، وهو دون الضعيف الذي ينحط عن درجة الفصيح: كقول بعض أهل الحجاز: ذأى يذْأى، وهي في لغة أهل نجد: ذوى يذوي، وعليها الاستعمال. والمتروك: ما كان قديماً من اللغات ثم ترك واستعمل غيرُه، وهذا ما سميناه آنفاً «بالمصطلحات اللغوية» كالغزّين في بعض تلك اللغات المتروكة: أي الشدقين، واحدهما غزّ؛ والبُعقوط والبُلقوط: أي القصير، ونحو ذلك. والمُمات: ما أُميت استعماله: كأسماء الأيام والشهور في اللغة الأولى على ما زعموا، وقد ذكرها صاحب الجمهرة، وهي هذه:

السبت	الأحد	الاثنين	الثلاثاء	الأربعاء	الخميس	الجمعة
شيار	أول	أهون وأوهد	جُبار	دُبار	مونس	عروبة

(١) قال ابن رشيق: إذا كانت الكلمة حسنة مستغربة لا يعلمها إلا العالم المبرز والأعرابي القح، فتلك وحشية.

(٢) تتفاوت درجات الغريب بمقدار العناية بحفظه، حتى يبلغ أحياناً أن لا يعد غريباً إلا ما ذهب معناه وشاهده من العلم: فقد كان إمام اللغة في عصره محمد بن علي الأنصاري الأندلسي المتوفى بالقاهرة سنة ٦٨٤ يقول: أعرف اللغة على قسمين. قسم أعرف معناها وشاهدها، وقسم أعرف كيف أنطق بها فقط. وسنذكر أشياء من عنايتهم بالغريب وحفظه في باب الرواية

(٣) نسبة إلى الحوش: وهي بقايا إبل وبار التي ذكرناها في أصل العرب، والمراد أن ذلك غريب نادر.

وأسماء الشهور

المحرم	صفر	ربيع الأول	ربيع الآخر	جمادى الأولى	جمادى الآخرة
المؤتمر	ناجر	خوان	وبصان	الحنين	ربى
رجب	شعبان	رمضان	شوال	ذو القعدة	ذو الحجة
الأصم	عاذل	ناتق	وعل	ورنة	برك[1]

ومن المُمات عندهم لغاتٌ في التصريف: كقول الكسائي: محبوب، من حبَبْت، وكأنها لغة قد ماتت، كما قيل: دِمت أدوم، ومِتّ أموت، وكان الأصل أن يقال أماتُ وأَدَامُ(*) في المستقبل ـ المضارع ـ إلا أنها قد تركت. ومن ذلك «ليس» الفعل الناقص؛ فإن بعضهم يظن مضارعه وأمره من الأفعال المُمات؛ ومما عدوه متروكاً من أسماء العادة العربية لزوال معانيه في الإسلام: المِرباع: وهو ربع الغنيمة، وكان خاصّاً بالرئيس، ثم صار في الإسلام، الخمس. والنشيطة: وهي أن ينشط(**) الرئيس عند قسمة المتاع الشيء النفيس يراه، إذا استحلاه. والفُضول: وهي فضول المقاسم كالشيء إذا قُسم وفضلت فضلة منه: كاللؤلؤة والسيف والدرع والبيضة والجارية؛ فكان ذلك من قسم الرئيس. وقد جمع هذه العادات كلها ابن غنمة الضبي في مرثيته لبسطام بن قيس إذ يقول:

لـك الـمـربـاعُ مـنـهـا والـصـفـايـا   وحُـكْـمُـك والـنـشـيـطـةُ والـفـضـولُ

أما الصفايا فبقيت في الإسلام، وخص بها النبي ﷺ، لأنه اصطفى في بعض غزواته من المغنم أشياء: كالسيف اللهذم، والفرس العتيق، والدرع الحصينة، والشيء النادر؛ وذلك يسمى الصفيّ، قالوا: وقد زال هذا الاسم بعد وفاته ﷺ.

والمُمات من أسماء العادات شيء كثير يستجرُّ الكلام إلى قسم من تاريخ العرب لا يسعه هذا الموضع؛ فقد كانوا أهل مُغاورات وإغرام بالمعاقرة والمياسرة ونحوها، ولكل ذلك أسماءٌ وصفات، فنجتزىء بما ذكرناه، ولكن لا بد من التنبيه

---

(١) ينسب ابن الكلبي ربى وحنيناً إلى عاد، ويجعل الاسمين من لغتهما... وقال الفراء في كتاب الأيام والليالي: خوان، من العرب من يشدده ومنهم من يخففه «ومنهم من يلفظه بالحاء»، ووبصان، منهم من يقول: بوصان، ومنهم من يقول: بصان؛ والحنين، منهم من يفتح حاءه ومنهم من يضمها. قال: وجمادى الآخرة يسمى ورنة ساكن الراء، ومنهم من يقول: رنة كزنة «وقد تقدم أن ورنة لذي القعدة، والفراء يسميه: هواعا». وفي هذه الأسماء واشتقاق بعضها كلام كثير وقفنا عليه في كتب مختلفة، ولا حاجة لنا به في هذا الموضع.

(*) قلت: كما يقال في مضارع خاف: أخاف.

(**) قلت: ينشط: يأخذ لنفسه اختلاساً.

على شيء دقيق من هذا الباب، وذلك أنا لو تدبرنا الكلام الذي نستعمله لرأينا أشياء كانت من عادات العرب الخاصة بها ثم نقلتْها الحضارة إلى معنى يناسبها بعد أن انتزعتْ منها الأصل التاريخي، فمن ذلك أن الواحد يقول: نحن فعلنا، وليس معه غيره، فلا يظنّ إلا أنه أراد تعظيم نفسه، وأنه ليس لهذا الاستعمال من أصل تاريخي في الكلام. وإنما الأصل أن العرب كانوا قبائل وجماعات، فكان الرئيس الذي له أتباع يغضبون لغضبه ويرضون لرضاه ويتداعون لألمه، كأنهم أجزاء من شخصه، يقول: أمرنا، ونهينا، وغضبنا، ورضينا لعلمه بأنه إذا فعل شيئاً فعله تُبّاعه لا يخذلونه ولا يخالفونه، ثم كثرة استعمال العرب لهذا الجمع ملحوظة فيه تلك الدلالة، ثم استفاض في الكلام حتى صار الواحد من عامة الناس يقول وحده: قمنا، وقعدنا، لا يريد إلا المعنى الحضري المصنوع، وهو التعظيم الحقير . . .

نموّ العَرَبيَّة وطرقُ الوضْع فيهَا

العربية أوسع اللغات مدى، وأغزرهن مادّة، وأوفاهن بالحاجة الحقيقية من معنى اللغة؛ لكثرة أبنيتها، وتعدد صيغها، ومرونتها على الاشتقاق، وانفساحها من ذلك إلى ما يستغرق اللغات بجملتها، مع أنها أقل هذه اللغات أوضاعاً، حتى إن المستعمل منها لا يتجاوز ستة آلاف تركيب، وإذا رددت الثلاثي منه وما فوقه إلى التركيب الثنائي، لم يكد يزيد ما يخرج منه على ثلاثمائة لفظة، هي أصل الأوضاع وسائرُ التراكيب المستعملة متفرع عنها. كما تفرعت سائر مواد اللغة عن هذه التراكيب بالاشتقاق، وهي في الجملة لا تقل عن ثمانين ألف مادة: عدة ما اشتمل عليه معجم لسان العرب.

وظاهر أن اللغة لم تترام إلى هذا الاتساع إلا بعد أن قلبت على وجوه كثيرة في الاستعمال، وأديرت على مناحي مختلفة من الوضع؛ بما في أصل تكوينها من الحياة النامية التي تكافىء حياة أهلها وتمادُّ أزمنتِها مهما كثرت أغراض هذه الحياة واستفاضت معانيها واستبحرت في مذاهب العمران؛ فهي في الكفاية سواءٌ يوم كانت لغة الطبيعة البدوية الخشنة لا تُلقيها إلا على ألسنة البدو الذين هم الجزء المتكلم من تلك الطبيعة الصامتة، ويوم صارت لغة الحياة المنبسطة تصرِّفها الألسنة والأقلام في مناحيَ من العلوم والآداب والصناعات التي قام بها التمدن الإسلامي. وإن صمتَ الطبيعة البدوية إنما هو في حقيقة الاعتبار جزءٌ متمِّم في المعنى للغة أهلها، كما أن حركة العمران إنما هي حركة العمل في مصنع اللغة. وليس يخفى أن حياة اللغة وموتها أمران يؤخذان بالاعتبار؛ فإن اللغة الحية هي التي تكون مشايعة بأوضاعها لكل ما يجدُّ من مستحدثات الحياة، فكلما خلَتْ ألفاظها المتداولة بين أهلها مما يصوِّر معنى جديداً أو يؤدي غرضاً حادثاً، لم تعقم أوضاعُها بما ينتج هذا اللفظ الجديد ويسدُّ هذه الخلةَ الطارئة؛ فهي بذلك فيما تأخذ وتدع كأنها تتنفس، والتنفسُ أول صفات الحياة.

ولكن اللغة التي تُرمى بأنها في سبيل اللغات الميتة، لا يزال يطرأ عليها النقص كلما زادت مستحدثات الحياة؛ لوقوفها عند حد من الوضع محدود، وقعودها بكل طريق تُدفع إليه من طرق التعبير، فلا يبرح أهلها يتناولون من غيرها، ويزيدون نقصها؛ حتى تصبح بهذه المداخلة لغة جديدة من عمل الزمن، وكأن

أصلها بقية من أهلها، وأهلَها بقية من أصلها؛ لفقدان المميزات الجنسية التي أخص دلائلها اللغة.

وقد عرّفوا الحيَّ بأنه الكائن الذي ينمو من باطنه؛ فإذا كان في اللغة ما يساعد على نموها المستمر مع بقائها متميزة في نفسها - بحيث تحيل كل ما يُداخلها من ألفاظ اللغات الأخرى إلى أوضاعها الخاصة بها والمقوِّمة لهيئتها، فلا تتحيَّفها الزيادة الطارئة عليها مهما بلغت، ولا تُخرجها من حيزها إلى مضطربٍ لا تثبت لها فيه الجنسية ولا ينطبق عليها وصف الاستقلال - وإلا فتلك هي اللغة التي أحقّ ما توصف به أنها سائلةٌ في طرق الكلام، وأن أهلها صعاليك في طرق التاريخ!

والعربية قد غَنيتْ بأوضاعها حتى كأنها خُلقت لتَمادِ الزمن، وفيها من أسباب النمو ما يحفظ عليها شباب الدهر، غير أنه قد أصابها ما أصاب أهلها من تبدد الكلمة واضطراب الأمر ووهن الاستقلال وتمزق المجتمع، فأصبحت بعدهم كأنها محكومةٌ بقوة خفية لا يُعرف ما هي ولا يظهر منها إلا أثرها الذي تتبينه فيما لحق اللغة من الضعف وما رهقَها من العجز، وفي جمودها على حال واحدة كأنها مقبورة في كتبها منذ تراجع التمدن الإسلامي أيام العباسيين إلى قريب من هذه الغاية.

ومتى كانت اللغة صورة الأمة فإن كل ما يعتور هذه يتصل أثره بتلك ضرورة. ولذلك بقيت العربية في نفسها على مرونتها الأولى حتى يُتاح لها أقوامٌ كأولئك الأقوام، وتُقَيَّض لها أقلامٌ كتلك الأقلام.

وليس من غرضنا أن نفيض هنا في هذه المعاني، وإنما نريد لنبين أنواع النمو في هذه اللغة، والطرق التي جرت عليها في الوضع؛ إذ لولا ذلك ما خطت اللغة في التاريخ خطوة واحدة.

طرق الوضع:

وأنت إذا تدبرت المأثور من ألفاظ اللغة، وجدته في الجملة لا يخلو من ثلاث: إما أن يكون مرتَجلاً أو مشتقًا، أو منقولاً على وجه من وجوه المجاز؛ وهذه الثلاث هي طرق الوضع التي تقلبت عليها اللغة، وهي تشبه أدوار الخلقة الكاملة، فإنها ثلاثة أيضاً: التركيب، والقوة، والجمال؛ فالمجاز جمال اللغة، والاشتقاق قوتها، والارتجال تركيب الخلقة فيها؛ ويندر أن تجد ذلك كله في لغة من اللغات على مقدار ما تجده في العربية؛ فلا جرم كانت حريّةً بأن تكون مناط الإعجاز، لأنها الخلقة اللغوية الكاملة.

الارتجال:

هو وضع اللفظ ابتداءً في أول أمر اللغة بتقليد الطبيعة كما مر في موضعه؛ ولا يمكن أن يحاط بأوائل كلامهم، وعلي أي مقادير كانوا يضعونها، غير أنه مما لا شك فيه أنه لم يبق وجه للزيادة على ما ارتجلوه؛ لتقليبهم صورَ التراكيب المرتَجلة على كل ما في آلات الصوت من المقاطع، بحيث لم يدَعوا منها إلا المُسْتَكْرهَ المبذوء مما يتعتع به اللسان وينبو عنه السمع ولا يكون منه إلا تنكير الأسلوب وتغيير ديباجة اللغة؛ بيد أن هذا إنما هو في الارتجال الذي تُرَاعَى فيه النسبة بين اللفظ الموضوع والمعنى الموضوع له، كمحاكاة الأصوات والحركات الطبيعية ونحوها، أما فيما عدا ذلك فإن العرب كانوا يتصرفون في لغتهم، فيرتجلون ألفاظاً قليلة ليست فيها ولا هي مأخوذة بالاشتقاق، كما يصنع كثير من العامة اليوم؛ فقد يتفق لأحدهم أن يضع كلمة يرتجلها لمعنى من المعاني على طريق التظرُّف والتملُّح، فلا تلبث أن تشيع وتصير من أهل اللغة؛ وكذلك كان يفعل العرب.

قال ابن جني فيما ينفرد به العربي من اللفظ ولا يُسمع من غيره ما يوافقه ولا ما يخالفه: «إنه يجب قبوله إذا ثبتت فصاحتُه؛ لأنه إما أن يكون شيئاً أخذه عمن نطق به بلغة قديمة لم يشاركه في سماع ذلك منه أحد... أو شيئاً ارتجله؛ فإن العربي إذا قويت فصاحتُه وسمت طبيعتُه تصرَّف وارتجل ما لم يُسْبَق إليه، فقد حكي عن رؤبة وأبيه[1]، أنهما كانا يرتجلان ألفاظاً لم يسمعاها ولا سُبِقا إليها. أما لو جاء ذلك عن مُتّهم أو مَن لم تَرْقَ به فصاحتُه ولا سبقت إلى الأنفس ثقتُه، فإنه يُرَدُّ ولا يقبل» ا هـ.

ومهما يكن من ذلك فإن الارتجال أمر مفروغ منه، لأن تاريخ الشباب كله لا يقع فيه يومٌ واحد من عهد الطفولة.

الاشتقاق:

كل ما وُضع من اللغة ارتجالاً فإنما وُضع لمناسبة بين الدالّ والمدلول على وجه من الوجوه؛ ولولا تحقق هذه المناسبة ما تأتّى للواضع أن يشتق لفظاً من لفظ، لأن الأصل في الاشتقاق المناسبةُ في المعنى والمادة؛ فلولا اعتيادهم مراعاةَ المناسبة في الوضع الأول ما تنبهوا إليه في الوضع الثاني؛ لأن بعض الأشياء يدعو

---

(١) رؤبة بن العجاج هو وأبوه راجزان مشهوران من العرب، وكان رؤبة خاصة بصيراً باللغة قيماً بحوشيها وغريبها، حتى لا يرون في التشبيه أن في معد بن عدنان أفصح منه؛ وتوفي رؤبة بالبادية سنة ١٤٥ هـ عن سن عالية.

إلى بعض، والارتقاء سنّةٌ لا بد فيها من اطراد النسبة.

وعلى هذا أمكنهم أن يجعلوا كل مقطع من المقاطع الثنائية أصلاً في الدلالة، ثم يفرّعون عنه بالاشتقاق معانيه الجزئية المختلفة التي ترجع في أصل الدلالة إليه؛ فكأن المعاني سلائل مرتبة تنحصر كل طائفة منها تحت جنس معلوم، على ما قرّروه في مذهب النشوء والارتقاء. ولا يزال هذا التسلسل متحققاً في اللغات الساميّة الباقية إلى اليوم، وهي أظهر في العربية منه في أخواتها؛ حتى ذهب بعض العلماء الذين اسْتَقْرَوْا تراكيبَ اللغة إلى أن هذا الأصل مُستصحَب في كل تركيب، بحيث لا يخلو مما يرجعه إليه ولو تأويلاً من طريق المجاز، إلا ما تخلّف عن سلسلته لأمرٍ طارىء على أصل الوضع، كأن يكون مُبْدَلاً من لفظ آخر، أو مقلوباً عنه، أو داخلاً في تركيب المادّة من لغة أخرى؛ لأن العلماء الذين دوّنوا هذه اللغة جمعوها من لغات كثيرة بعد أن تداخلت هذه اللغات بعضها في بعض، لِتعاوُرِ العرب ألفاظها جميعاً؛ فخفي بهذا التداخلِ كثيرٌ من وجوه الوضع الاشتقاقي؛ وأضاع النقلُ كثيراً من ألفاظ اللغة مما انثلمت به سلسلة أوضاعها فأصبحت بحيث لا يمكن أن يُدلّ فيها على تحقق التسلسل إلا باعتبار الأغلب الأعم.

وقد نقلوا عن بعض المعتزلة أنه ذهب إلى أن بين اللفظ ومدلوله مناسبةً طبيعية حاملة للواضع على أن يضع؛ وكان بعض من يرى هذا الرأي يقول: إنه يعرف مناسبة الألفاظ لمعانيها، فسئل: ما مسمى «إذغاغ»؟ وهو بالفارسية الحجر؛ فقال: أجد فيه يبساً شديداً، وأراه الحجر...

أما خواص أهل اللغة والعربية فقد كادوا يُطبِقون على ثبوت المناسبة بين الألفاظ والمعاني؛ وقد عقد لها ابن جني باباً في الخصائص سنشير إليه عند الكلام على التمدُّن اللغوي.

وأول من ابتدع القول بأن المعاني سلائلُ مرتبةٌ، وأن الألفاظ المختلفة تردُّ فى الاشتقاق إلى قدْر مشترك، هو فيلسوف العربية أبو الفتح بن جني المشار إليه؛ وكان شيخه أبو علي الفارسي يأنس بهذا الرأي قليلاً.

أما علماء العربية فقد قالوا إن ذلك ليس متَعَمداً في اللغة؛ لأن الحروف قليلة وأنواع المعاني المتفاهمة لا تكاد تتناهى... ولا يُنْكر مع ذلك أن يكون بين التراكيب المتحدةِ المادّة معنى مشتركٌ بينها هو جنس لأنواع موضوعاتها، ولكن التحيُّل على ذلك في جمع مواد التركيب، كالطلب لعنقاء مغرب، وجواب ذلك عندنا ما تقدم الإِيماء إليه، من مداخلة اللغات وتفريط النقلة ونحو ذلك، مما لا

ينتظم به أمر التاريخ اللفظي في هذه اللغة.

ولابن جني في تحقيق رأيه كلام سابغ الذيل سنشير إليه في الفصول التالية.

أما الكلام على الاشتقاق من حيث هو علمٌ ذو أقسام وحدود، فهو مبسوط في مواضعه من كتب الصرف والكتب الأخرى المجرّدة في هذا العلم، ولا حاجة بنا إليه؛ لأنه إنما نريد جهة التاريخ منه وكوْنَه سبباً من أسباب نموّ اللغة وطريقة من طرق نشأتها.

وقد قلنا في تحقيق المناسبة بين الألفاظ والمعاني وأن أكثر أهل اللغة والعربية مطبقون على ثبوتها، لأنها في الحقيقة ليست إلا توسُّعاً في المناسبة الأولى التي هيأت للواضع أن يضع بالتقليد والمحاكاة. ونحن ذاكرون طرفاً مما يثبت تلك المناسبة.

قال البيضاوي في تفسير قوله تعالى: ﴿ومما رزقناهم ينفقون﴾ [البقرة: ٣ وغيرها]: أنفق الشيءَ وأنفذه أخَوَان، ولو اسْتَقْرَيْتَ الألفاظ وجدت كل ما فاؤه نون وعينُه فاءٌ دالاً على معنى الذهاب والخروج.

وقال في تفسير قوله عز وجل: ﴿أولئك هم المفلحون﴾ [آل عمران: ١٠٤ وغيرها]: والمفلح (بالحاء والجيم): الفائز بالمطلوب، كأنه الذي انفتحت له وجوه الظفر، وهذا التركيب وما يشاركه في الفاء والعين نحو: فلَق وفلَذ وفلى، يدل على الشق والفتح. وللزمخشري عناية بذلك في مواضع من تفسيره أيضاً.

ومن هذه الأمثلة أن تراكيب الهمزة مع الباء تدل على النفور والبعد والانفصال: كأبّ: للسير، وأَبَتَ اليوم؛ اشتد حرُّه فقطع الناس وفصلهم عن أعمالهم، وأبد الوحش: نفر، وأبرَ النخل: قطع شيئاً منه، وأبز الظبي: وثب وانطلق، وأبق العبد: فرّ، وأبلَ: توحش وانفصل عن الناس، وأبه عن الشيء: بعد عنه وتنزه، وأبى الضيم: نفر منه، وهكذا.

والألف مع الزاي تدل تراكيبها على الضيق في الأمر، يقال: أزر المجلس: إذا ضاق، وأزق الرجل: ضاق صدره، وأزل: صار في ضيق، وأزم: ضاق عيشه، وأزى الظل: قلص وضاق.

وتراكيب الباء مع الدال تدل على الابتداء والظهور، نحو بدأ الشيء وبدا: أي ظهر، وبدح فلاناً بالأمر: أظهره له من دون روِيّة، وبدح: أظهر التعظيم، وبدل إليه بكذا: أظهره له، وبدع أي ابتدأ، وبدخ بالشر: أظهره، وبده بالأمر بديهة: أي ابتدأ به.

والباء مع الذال تدل تراكيبها على إخراج الشيء، نحو بذي: أخرج الفحش في كلامه، وبذح وبذل: أعطى فأخرج ما عنده، وبذج: أخرج شقشقته، وبذر: أخرج سره أو ماله بغير تقدير؛ وبذن أقر بما يخفيه فأخرجه.

والباء مع الراء تدل على الظهور، نحو برأ الله الخلق: أظهره، وبرت: دلّ على الشيء فأظهره؛ وبرج: ظهر. ومنه التبرج. وبرح الخفاء: ظهر. وبرخ: زاد فظهر فيه الزيادة. وبرّ: ظهر وبرز كذلك. وبرش: ظهر بياضه. مثله. وبرض الماء: ظهر.

وكذلك الباء مع الزاي. كبزج: أظهر فضائله. وبزح الصيد: خرج. وبزر النبات: خرج بزره. وبزع الغلام: ظهر ظرفه. وبزغت الشمس: طلعت، وبزقت مثله. وبزل ناب البعير: طلع. وبزن الحق: ظهر. وهلم جرا.

ولو استقريت تراكيب اللغة كلها لوجدت مواد كل تركيب ترجع إلى أصل واحد. ولو تأويلاً من طريق المجاز. إلا ما تخلف عن سلسلته لأمر طارىء كما أشرنا إليه في صدر الكلام؛ وليس يخفى أن سلسلة الاشتقاق في كل لفظة إنما هي نسق تاريخي في تدوين نسبها اللغوي وفروع هذا النسب؛ وقد بيّنا من قبل أن الرواة أغفلوا كل ما يتعلق بالجهات التاريخية في اللغة؛ فلا جرم انثلمت سلاسلُ الاشتقاق وضاع كثير من تلك الأنساب؛ إلا ما تدل عليه مشابهاتُ الخلقة اللفظية؛ وهو ما يُعْرف بالاستقراء كما مثّلنا له آنفاً.

وكذلك ترى في أكثر صيغ الأمثلة من الفعل والاسم على السواء؛ فإن القياس ثابتٌ فيها ثبوتاً بيناً: كصيغتي فاعل وتفاعل، وكوزن فُعلة في الأسماء[1] وغير ذلك

---

(١) «فاعل» تأتي للمشاركة كضارب، ولتكرار الفعل وموالاة بعضه لبعض كطالبه بدينه، ولطلب الفعل من طريق المزاولة والعلاج ولازمه التكرار أيضاً: كسابق وقاتل، لأن هذا طالب كل من المتشاركين الغلبة لنفسه، ونحو خادع وخاتل، والمشاركة قد تكون بين اثنين ليس فاعل الفعل واحداً منهما: كطارقت النعل، إذا خصفت عليها نعلاً أخرى، وضاعفت الشيء، إذا زدت عليه ضعفاً اخر.

«وتفاعل» تكون للمشاركة، كتضارب القوم، وتكون لوقوع الفعل مكرراً: كتهادت المرأة، ولوقوعه في مهلة. نحو تكامل وتناهي.

«وفعلة» بضم الفاء تأتي اسماً للطائفة المجتمعة: كالحزمة والعصبة، وللشيء القليل، أو للبقية من الشيء بعد ذهاب معظمه: كالعقبة لبقية المرق في القدر، والنزفة للقليل من الماء، وتكون لمعنى الشيء يؤخذ بمرة ومن لوازمه الاجتماع والقلة، كاللقمة والجرعة من الماء، وتكون اسماً لما توسط شيئاً فجمعه. كالوصلة والرقعة، وتكون اسماً للافتعال: كالفرقة والحرقة.

مما ببهوا على اطراد القياس فيه وأحصوا شواذه، وهو خارج عن غرضنا في هذا الكتاب.

ولو أن أحداً عكف على هذه اللغة فتتبع ألفاظها وتَدَبَّر وجوهَ اشتقاقها وتفقد مواقعها في كلام العرب ورتب صيغها وأوزانها على ما تقتضيه أغراضها بحيث يستقر كل مثال منها في نصابه ويردُّ إلى حيِّزه ـ لجاء من ذلك بعلم يكشف عن كثير من أسرار الوضع، ويهتك عن أستار الحكمة المستكنة في دقائق هذه اللغة العجيبة التي يزيد في العجب منها أنها لغة تلك العقول الفطرية، والفطرةُ وإن كانت دائماً تختص بمسحة إلهية، إلا أنها تكون أصلَ الكمال في النفس لا دنسَ الكمال. وهذه اللغة يوشك أن يكون أمرها معجزاً على ما رأيت بحيث لا يغلو في رأينا من يقول إنها بسبيل من الأوضاع الإلهية «في التوفيق والإلهام» لأن أثر ذلك قد ظهر في القرآن.

المجاز:

وهذا هو الوضع الأخير في اللغة؛ ولذا تجد مراعاة المناسبة فيه على أضعف وجوهها؛ فكأنهم في الوضع الأول راعوا المناسبة الثابتة التي لا زيادة فيها، ثم توسعوا في هذه المناسبة بنوع من التصرف في الوضع الثاني وهو الاشتقاق، ثم بلغوا آخر حدودها «المناسبة» في المجاز؛ وهذا مما يؤكد أن اللغة كلها حكاية للطبيعة؛ فإن كان ثمّ توقيف أو وَحْيٌ فيكون في هداية العقول إلى أسرار هذه الحكاية، ولا بد في استكناه منطق الطبيعة من الذهن الشفاف والبصيرة النفّاذة والإلهام الخفي الذي يشبه أن يكون قبساً من النور الإلهي يضيء بين العقل والقلب فلا يقع شعاعه على جهة من الطبيعة إلا كشف منها عن معاني الأسرار الإلهية.

والمراد من المجاز التوسُّعُ في الحقيقة، لأن الألفاظ الحقيقية تمضي لسَنَنِها المعروف فلا يبقى ثمّةَ وجه لتقوية الحقيقة المرادة منها بالاتساع أو التوكيد أو التشبيه؛ وليس يخفى أن الحقيقة الواحدة تتنوع في ذاتها إلى أجزاء متشابهة، وتتنوع في معناها أيضاً على درجات من الضعف والقوة، فإذا كان معنى «الكوكب» في الوضع اللغوي الدلالة على هذا الجرم السماوي الذي يشبه نكتة بيضاء في رأي العين، ثم رأيت في عين الإنسان نكتة بيضاء تغشى سوادها ـ فقد تجزأت الحقيقة النظرية هنا في ذاتها فتطلق على بياض العين «النكتة» اسمَ الكوكب مجازاً للمناسبة بين الاثنين في الشكل؛ وكذلك تقول في التوكيد: فلان أسد، تريد إثبات شجاعته في النفوس بدرجة متناهية مؤكدة؛ ثم تقول في التشبيه: فلان على جناح السفر: أي

لا يلبث أن يسافر، كأنه طائر بسط جناحه فليس إلا أن يطير وإنما مدار ذلك كله على التوسع في المثال الحسي إذا ضاقت به الحقيقة المألوفة في التعبير.

ولسنا نخوض هنا في أنواع المجاز وجهاته وتحقيق القول في الاستعارة وأقسامها، فذلك من موضع علم البيان، بل هو البيان كله على ما قيل؛ وإنما نتناول الكلام من حيث يتصل بمعنى التاريخ؛ فالمجاز صنعة حقيقية في اللغة لا تتهيأ إلا بعد أن يكون العرب قد استكملوا أسباب النهضة الاجتماعية من المخالطة واقتباس بعضهم عن بعض واعتبارهم أنفسَهم في أمر اللغة مجموعاً معنوياً؛ فينصرفون إلى تشقيق الكلام وتتبع أظلال المعاني في أجزائه، حتى تتسع لغتهم على نسبة هذا الاجتماع المعنوي؛ وذلك ما سنفرد للكلام عليه باب التمدن اللغوي.

لا جرم كان للمجاز في اللغة هذا الأثر الذي بسط منها حتى فاضت أطرافها على المعاني، وتهيأ فيها من أنواع الوضع وطرق التعبير ما يعد في اللغات ميراثاً خالداً تستغَلّ منه المعاني في كل جيل، ويضمن للغة الثروة وإن أفلس أهلها. . .

والوضع بالمجاز يعتبر اشتقاقاً معنوياً، فما لم يتهيأ للعرب أَخْذُه من طريق الاشتقاق أخذوه بالنقل من طريق المجاز؛ وبذلك وسعوا لغتهم من جهات:

(١) الإكثار من الألفاظ وتعدّد الوضع الواحد تفنّناً في التعبير، كما تسمى الخوذة بالبيضة وبالتريكة، وهي بيضة النعام بعد أن يخرج منها الفرخ وكتسمية المطر بالسماء، والنبات بالغيث، ونحو ذلك.

(٢) التذرّع إلى الوضع فيما لم يوضع له لفظ من المحسوسات، كتسمية البياض في العين بالكوكب، وغُضروف الأذن بالمحارة، والهنيّة الناشزة في مقدم الأذن بالوتد، وكقولهم: ذؤابة الرّحل، للجلدة المعلقة على آخره وعنق الإبريق، وساق الشجرة، وإبط الوادي، ونحو ذلك.

(٣) التذرّع الى الوضع لتمثيل صور المعاني، كقولهم: نبض البرق، إذا لمع خفيفاً، من نبضان العرق؛ وسَبَح الفرس، إذا مد يديه في الجري كما يفعل السابح في الماء؛ ورنّقت السفينة، إذا دارت في موضع واحد لا تمضي من ترنيق الطائر، وهو أن يخفق بجناحه ويرفرف ولا يطير.

(٤) الرمز إلى حقائق المعاني، كقولهم: سافر ولا ظهر له، أي ولا دابة يركب ظهرها؛ وفلان يملك كذا رقبة، أي عبداً؛ وقطع الأمير اللص، أي قطع يده؛ وبزلتُ الخمر، أي ثقبت دنها، وهلم جرا.

وهذه الجهات الأربع الأصلية تجمع أنواع المجاز وكل ما يحمل على هذه

الأنواع، ثم هي معادن تشبه أن تكون تاريخية في حركة النمو والاتساع من هذه اللغة، ولذلك استخرجناها وعدلنا إليها عن تقسيم علماء البيان، فإن لهم في بحث المجاز كلاماً مستفيضاً مضطرباً لا يؤخذ منه شيء يلتحق بغرضنا في هذا التاريخ.

وقد رأينا أن ننقل مادة من مواد اللغة تمثل هذا الوضع. وكيف اتسعت به اللغة حتى قُلّب المعنى الواحد على صور كثيرة، وهي مما نقله بعض اللغويين مثالاً لما نحن بسبيله؛ ومثل هذه المادة كثير في اللغة تطفح به معاجمها، وإنما خصها بالذكر لسعة التصرف فيها ووضوح المآخذ، وهي مادة «ك ف ف».

وأصل المعنى فيها: الكفُّ، وهي الجارحة المعروفة، والكلمة مشتركة بين العربية وغيرها من اللغات السامية، ومأخذها في العبرانية والسريانية من معنى الانحناء والانعطاف. هذا أصلها.

ثم اشتقوا منها قولهم: كفّه عن الأمر، إذا منعه، كأنه دفعه بكفه، فنقلوا معنى الكفّ إلى لازمها، وهو من المجاز المرسل.

وقيل من هذا: كفّ هو عن الأمر، إذا امتنع، فنقل الفعل من التعدّي إلى اللزوم، وهو من قبيل ما سبقه.

ثم قيل: استكفّ السائلُ، وتكفّف، إذا طلب بكفه. ويقال أيضاً استكفّ بالصدقة، إذا مد يده بها يعطيها؛ فضمن الأول معنى الاستعطاء، والثاني معنى الإعطاء؛ وكلاهما مما ذكر.

ومن هذا القبيل قولهم: استكففت الشيء، إذا استوضحته بأن تضع كفك على حاجبك كمن يستظل من الشمس، فاستعمل هنا في معنى آخر من لوازم الكف.

ومن معنى كفّ عن الأمر قيل: كفّ بصره؛ وهو من المجاز المرسل، من قبيل استعمال العام في الخاص.

وفي مثل مأخذه قولهم: كفافٌ من الرزق أي ما كف عن الناس وأغنى.

ثم قيل من معنى الكف للجارحة: كفّة الميزان، وكِفة المقلاع؛ لشبهها بالكف في الهيئة. وهي من الاستعارة.

ثم استعيرت الكَفةُ لعود الدُّف، لشبهه بكفة الميزان في الاستدارة والإحاطة، ومثلها الكفاف: وهو ما استدار بالشيء.

والكفة أيضاً النُّقرة المستديرة يجتمع فيها الماء، وهي مما ذكر.

ومن معنى الاستدارة قيل: كُفة الصائد، وهي الحبالة يجعلها كالطوق، ومثلها

كُفّة اللِّثة، وهي ما انحدر منها على أصول الأسنان، وكُفة القميص، وهي ما استدار حول الذيل، وكذلك كفة الدِّرع، وهي أسفلها.

ثم قيل من هذا المعنى: استكفّوا حوله، إذا أحاطوا به ينظرون إليه؛ واستكفّت الحية إذا ترحّت، أي استدارت كهيئة الرحى.

ومن كُفة القميص قيل: كُفة الثوب وغيره، وهي حاشيته.

ومن معنى الحاشية قيل: كُفة الشيء، بمعنى حرفه؛ وكِفاف السيف «بالكسر» بمعنى غِراره «أي حده»، وكل ذلك على التشبيه.

ثم قيل من معنى الحاشية: كفّ القميص؛ إذا خاط حاشيته.

ومن معنى الحرف: كفّ الإناء، إذا ملأه ملأً مفرطاً، كان المعنى ملأه حتى بلغ كفته.

وبقيت معانٍ من هذه المادة ترجع إلى معنى الكف، أو شيءٍ من المجاز المأخوذ عن بعض المعاني الراجعة إليه، بحيث ترى المعاني سلسلة متصلة من أول المادة إلى آخرها. وهذا هو الأصل الذي عليه معظم كلامهم؛ فإذا تدبرته رأيت أن أكثر اللغة مجاز لا حقيقة، وتبينت صحة قولهم: إن مُنكرَ المجاز في اللغة جاحدٌ للضرورة ومُبطلٌ محاسن لغة العرب.

وقد ذكروا أن بعض العلماء يذهبون إلى أن اللغة كلها حقيقة، وأن تسمية الرجل الشجاع بالأسد لغة لقوم، وتسمية الحيوان المفترس بالأسد لغة أخرى... وهو رأي بيِّن الأفن، وأكبر ظننا أنه لم يقل به أحد وإنما أورده بعض علماء الأصول لأنه مما يُتَحَمّل له ويرد عليه ويكون مادة في الجدل؛ وذلك من أمرهم، والله أعلم.

أنواعُ النموّ في اللغة

تلك هي طرق الوضع التي سلكوا منها إلى اللغة في كل أطوارها، حتى أصبحت من الاتساع والنمو ما هي، ولكن لهذا النمو أنواعاً تحدَّد في جملتها أجزاء هذه اللغة، وتصف تاريخ اتساعهم فيها، وهي من هذه الجهة تعتبر تماماً على الذي تقدّم وتفصيلاً له؛ وتلك هي: الإبدال، والقلب، والنحت، والترادف، والاشتراك، والتضادُّ، والمداخلة بالتعريب، والتوليد؛ ونحن نوفيها حظها من الكلام على مقدار حظها من التاريخ.

الإبدال:

وهو إبدال الحروف وإقامة بعضها مقام بعض، كما يقولون: مدح، ومَدَه: واستعدى عليه، واستأدى.

وقد أسلفنا في الكلام على أصل الوضع أن الدورة الجديدة التي دارت بها الحروف بعد وضع المقاطع الثنائية، كانت بالقلب والإبدال؛ والدليل على ذلك أن أكثر ما يجري فيه الإبدال من اللغة إنما هو الألفاظ الطبيعية الأولى التي كانت من حاجة الإنسان أول عهده بالتعبير: كالقطع، والكسر، والهدم، والشق، والخرق، والفرقة، والتبديد؛ وهي المعاني الوحشية في لغة الإنسان. ثم لما انقاد الوضع بهذه الطريقة لأهل اللغة، جعلوها من سنَّتهم وقلَّبوا عليها الألفاظ الأخرى مما ليس بسبيل من تلك المعاني؛ والغريب أن فعل القطع يكاد يكون الأصل في أكثر هذه اللغة؛ فقلما تناولت مادة إلا رأيت أثره المعنوي فيها، ولو تأويلاً من طريق المجاز؛ وهذا أيضاً مما يؤكد أن اللغة نُطْقٌ عن الطبيعة.

ثم إن الإبدال من حيث اعتبار الوضع اللغوي فيه، نوعان: الأول أن يكون لغاتٍ مختلفةٍ لِمعانٍ متفقة: كلعلّني ولألّني. وإنْ فَعَلَ، وهِنْ فَعَلَ، ونحوها مما مر في اختلاف اللهجات؛ فيختلف اللفظان للأسباب اللسانية في القبائل المختلفة، ثم تُحْفَظُ صورة كل لفظ على أنها لغة، فلا تشترك العرب في النطق بالصورتين تعمداً منها لتعويض حرف من حرف، إنما يقول هذا قوم وذاك آخرون. وقد سأل اللحيانيُّ أعرابياً: أتقول: مثل حَنَك الغراب، أو مثل حَلَكه؟ فقال: لا؛ أقول مثل حلكه. وسأل أبو حاتم أمّ الهيثم الأعرابية: كيف تقولين أشد سواداً مماذا؟ فقالت: من حَلَكَ الغراب. فقال: أفتقولينها من حنك الغراب؟ قالت: لا أقولها أبداً.

والنوع الثاني ما يتعدد فيه الوضع في لغة القبيلة الواحدة، فتقوم كل من الصورتين بمعنًى لا يصح استعمال الأخرى فيه، وعلى هذا النوع يتوقف نموُّ اللغة واتساعها، كقولهم: لطمه: ضربه بكفه مفتوحة؛ ولذَمَه: ضربه بشيء ثقيل يُسمع صوته؛ ولثم أنفه: لَكَمه؛ ورثمه: كسره؛ ورضم به الأرض: ضرب؛ وكذلك مما يرجع إلى معنى الأكل: قضم: أي أكل بأطراف أسنانه، أو أكل يابساً؛ وخَضِمَ: أكل بأقصى الأضراس، أو أكل رطباً؛ وقطَم: أي عض، أو تناول الشيء بأطراف أسنانه فذاقه؛ وكزم الشيء: كسره بمقدّم فمه واستخرج ما فيه ليأكله؛ وكدمه: عضّه بأدنى فمه؛ وقشم: إذا نقَّى من الطعام رديّه وأكل طيِّبه؛ ونحو ذلك من الأمثلة الكثيرة في اللغة؛ فكل أولئك إنما يقع فيه الإبدال لتجزئة المعاني، فترى الألفاظ متقاربةً ترجع إلى مقطع واحد، وهي بعدُ متباينةٌ في الدلالة؛ وكذلك ترى معاني كل طائفة منها ترجع إلى جنس واحد ثم تتباين متقاربة؛ وبهذا يتحقق الارتباط المتسلسل الذي هو برهان التاريخ على النشء اللغوي.

وقد تجد للمعنى الواحد ألفاظاً متعددة في اللغة، ثم تجد كل لفظ قد صار أصلاً في الدلالة وتفرعت عنه ألفاظ أخرى على طريق الإبدال، ثم يُدَلُّ بكل لفظ على جزء من أجزاء المعنى، كما تجد من ألفاظ القطع مثلاً: قطّ وقَصّ، وجذّ، وغيرها، فإن هذه الألفاظ وضعت في الأصل حكاية لأنواع من أصوات القطع، إما حقيقية أو متوهمة، فقد تسمع أنت صوتَ الشيء المقطوع كأنه «قط» ولكن غيرك يتوهمه كأنه «قَت» وقد يكون لبعض الأشياء المقطوعة أصوات أخرى تحكي «جذّ» أو «كسّ» أو «قصّ» وغيرها. فنرى لفظ «قط» قد صار أصلاً وتفرع عنه: قطع، وقطف، وقطب، وقطم، وقطل، ونحوها. وترى لفظ «قص» قد تفرع عنه: قصم، وقصل، وقصب، وقصر، وقصف. ومن لفظ «جذ»: جذب، وجذر، وجذف، وجذم، وهكذا، وكلها معانٍ متقاربة تتقلب معها الألفاظ المتفرعة عن مقطع واحد، وهذا هو أكثر أنواع النمو في اللغة، لأنه أصل نشأتها، وللنحويين وأهل الصرف كلام في الإبدال وحروفه ومَقِيسه ومسموعِه لا يتعلق بغرضنا، ولهذا ضربنا عنه صفحاً.

القلب:

وهو تقديمٌ وتأخيرٌ في بعض حروف اللفظة الواحدة، فتنطق على صورتين بمعنى واحد، كقولهم: جذب، وجبذ، وما أطيبه، وما أيطبه. وأهل اللغة يقولون إن كل ما جاء من هذا القبيل فهو مقلوب وبذلك لا يعتبر إلا لغة واحدة من وضع

واحد، وكأن هذا التقديم والتأخير إنما هو عارض في المنطق لسبب من الأسباب اللسانية كالخفة والثقل؛ وتابعهم على ذلك النحويون من الكوفيين؛ أما البصريون فلا يعتبرون القلب إلا متى رأوا أنه لا يمكن أن يكون اللفظان جميعاً أصلين في المعنى اللغوي بحيث يقصر أحدهما عن تصرف صاحبه ولا يساويه فيه، كقولهم: فلان شاكي السلاح وشائك، وجُرُف هارٍ، وهاير، وحينئذٍ يعتبرون أوسع اللفظين في التصرف أصلاً للثاني ويعدون اللفظ الثاني مقلوباً عنه، ويكون ذلك عندهم من قبيل الوضع الواحد.

وكل ما عدا ذلك مما يتصرف فيه اللفظان تصرفاً واحداً، كجذب يجذب جذباً[1] وجبذ يجبذ جبذاً، فليس بقلب عندهم، وإنما هما لغتان من وضعين مختلفين، وبذا يُعدّ كلا اللفظين أصلاً مستقلاً.

وقد صنف علماء اللغة ما جاء مقلوباً من الألفاظ، وعقد له السيوطي في «المزهر» النوع الثالث والثلاثين، واستقصى فيه كثيراً من أمثلته، ومنها: صاعقة، وصاقعة، ولعمري، ورعملي، ونحن في ذلك على رأي البصريين لأننا نرى في بعض اللغات المنسوبة «ومنها هذان المثالان» ثَبتاً لما ذهبوا إليه.

النحت:

وهو جنس من الاختصار: ينحتون من الكلمتين كلمة واحدة: كَعَبْشَمِي وعَبْقَسِيٌّ، في النسبة إلى عبد شمس وعبد القيس، وكما ينسب المولدون إلى الإمامين الشافعي وأبي حنيفة رحمهما الله فيقولون: شَفْعَنْتي وحَنْفَلْتي[*].

ولكن هذا الاختصار إنما هو زيادة في اللغة؛ لأنه يجعل الكلمتين ثلاثاً كما رأيت، فضلاً عما فيه من معنى التصرف بخفة اللفظ مع جمع المعنيين في بعض أنواعه كما قالوا: عجوز صَهْصَلِقٌ: أي صخابة، نحتوه من: صهل، وصلق؛ والصلق بمعنى الصوت الشديد، ونحو العَجَمضَى، وهو ضرب من التمر يكون في ضاجم «اسم وادٍ» فنحتوه من «عجم» أي نوى و«ضاجم».

هذا، وقد ذكر ياقوت في «معجم الأدباء» في ترجمة الظهير النعماني اللغوي، أن عثمان بن عيسى النحوي البليطي شيخ الديار المصرية كان يسأله «سؤال مستفيد»

---

(١) هذا هو معنى التصرف.

(*) قلت كذا في الأصل، ولعله من اصطلاح بعض المتأخرين من الفقهاء، والذي يطابق مذهبهم أراه أن تكون: شفحني، وحنشفي؛ بوزن عبشمي في كليهما.

عن حرف من حُوشي اللغة، فسأله يوماً عما وقع في كلام العرب على مثال «شَقَحْطَبْ» فقال هذا يسمى في كلام العرب المنحوت، ومعناه أن الكلمة منحوتة من كلمتين «فَشَقَحْطب» منحوت من «شَقّ حَطَبْ» فسأله البليطي أن يثبت ما وقع من هذا المثال، فأملاها عليه في نحو عشرين ورقة من حفظه وسماها: «كتاب تنبيه البارعين على النحوت من كلام العرب».

وقد ظن بعض المتأخرين من علماء اللغة أن النحت يقع في الثلاثي أيضاً ومثل له بقوله: نبض الماء إذا سال؛ قال: فإنه يصح أن يكون من «نض» و«بض» وكلاهما بمعنى نبض... وقولهم: مَؤُجَ الماءُ يَمْؤُجُ فهو مأجٌ إذا ملح، فلا يكون إلا منحوتاً من «ماء» و«أجاج»... وذلك ليس بشيء، لأن النحت لا بد فيه من الاختصار الجامع للمعنيين، وهذا لا تجده في نبض، لأنه مرادف لبض ونض، ولأن أقرب ما يظن في المأج أن الكلمة مأخوذة من الموج ولازمه الملوحة.

والعلماء كلهم مجمعون على أن النحت لا يعرف في الثلاثي.

ومن أنواع التصرف بالنحت في العربية هذه الحروف(*)؛ فإن من العلماء من يذهب إلى أنها بقايا كلمات، وقد نص بعضهم على ذلك في أحرف المضارعة، فقال: إنهم أخذوا الهمزة من «أنا» والنون من «نحن» والتاء من «أنت» وعدلوا عن الواو من هو إلى الياء لكونها أخف منه، وجعلوا الأحرف دليلاً على ما كانت تدل عليه الأصول تقريباً، فكملت المعاني مع وجازة اللفظ.

وقد تتبع علماء اللغات بعض الحروف في اللغات السامية ليعرفوا من أين أخذت وكيف انتهت إلى العربية على هذا الوجه؛ فاهتدوا من ذلك إلى بعض ما يرجِّح أنها منحوتة؛ ومن هذه الأمثلة التي عَيَّنوا أصلَها، باءُ الجر؛ فإنها تستعمل في العربية لمعانٍ كثيرة؛ كالإلصاق، والتعدية، والاستعانة... الخ، والأصل في ذلك الإلصاق كما نصوا عليه، ولكنها لا تستعمل في غيرها من اللغات السامية إلا للظرفية؛ فرأوا أن أصلها «بيت» في العبرانية، ثم جاءت «بي» في الكلدانية، ثم الباء وحدها في العربية؛ فكأن الباء بقية من لفظ «بيت» كمُل بها المعنى الأصلي مع وجازة اللفظ وسعة التصرف؛ وهو بحث طريف ظريف.

المترادف:

وهو ترادفُ لفظين فأكثر على معنى واحد، كما تقول: السيف والعضْب،

(*) قلت الحروف من أنواع الكلام: ما دون الأسماء والأفعال.

والأسد والليث والغضنفر؛ والخمر والراح والعُقار والقَرْقَف، ونحو ذلك؛ وقد وجدنا كلامهم في هذا النوع يرجع إلى أربعة مذاهب:

(١) بعض العلماء ينكر أن يكون في اللغة ترادفٌ مطلقٌ، لأن كثرة الألفاظ للمعنى الواحد إذا لم تكثر بها صفات هذا المعنى كانت نوعاً من العبث تجل عنه هذه اللغة الحكيمة المُحكمة.

وهؤلاء يرون أن كل لفظ من المترادفات فيه ما ليس في الآخر من معنى وفائدة: وأشياع هذا المذهب كثيرون، منهم ابن الأعرابي، وثعلب، وابن فارس.

وقال ابن الأعرابي: إن كل حرفين أوقعتهما العرب على معنى واحد ففي كل واحد منهما معنى ليس في صاحبه، ربما عرفناه فأخبرنا به، وربما غمض علينا علمُه فلم يلزم العرب جهله. ومن أمثلة هذا الذي عرفوه وبينوا وجهه، قولُ العرب: قعد وجلس. قال ابن فارس: إن في «قعد» معنى ليس في «جلس»: ألا ترى أنا نقول: قام ثم قعد، وأخذه المُقيم والمُقعِد. ثم نقول: كان مضطجعاً فجلس، فيكون القعود عن قيام، والجلوسُ عن حالةٍ هي دون الجلوس، لأن الجَلْس «في اللغة»: المرتفع، والجلوسُ ارتفاعٌ عما هو دونه، وعلى هذا يجري الباب كله.

(٢) بعضهم يذهب إلى إنكار الترادف مطلقاً بقيد الزيادة في معاني الألفاظ المترادفة وبدون هذا القيد: فيعتبر الموضوعَ للمعنى الأصلي اسماً واحداً والباقيَ صفاتٍ له لا أسماء: فأسماء السيف كلها أصلها السيف وسائرها صفات له: كالمهنّد والصارم والعَضْب ونحوها: ومن القائلين بهذا الرأي أبو علي الفارسي شيخ ابن جني.

وموضع الاختلاف بين هذا الرأي وما قبله، في اعتبار الفرق بين الاسم والصفة، فأصحاب المذهب الأول يعتبرون المترادفات أسماءً تزيد معنى الصفة وهؤلاء يعتبرونها صفات محضة.

(٣) والمذهب الثالث إثبات الترادف ولكنهم يخصونه بإقامة لفظ مقام لفظ آخر لمعانٍ متقاربة يجمعها معنى واحد، كما يقال أصلح الفاسدَ، ولمّ الشَّعَثَ، وَرَتَقَ الفَتْقَ، وشَعَبَ الصَّدْعَ، ونحوها، أما إطلاق الأسماء على المسمّى الواحد فيسمونه المتوارد: كالخمر والعقار، والليث والأسد، وغيرها؛ وهذا المذهب من تقسيم بعض علماء الأصول.

(٤) والمذهب الرابع إثبات الترادف مطلقاً بدون قيد ولا اعتبار ولا تقسيم،

وعليه أكثر اللغويين والنحاة، وقد قال ابن درستويه في هؤلاء: «إنما سمعوا العرب تتكلم بذلك على طباعها وما في نفوسها من معانيها المختلفة، وعلى ما جرت به عاداتها وتعارفها. ولم يعرفوا العلة فيه والفروق فظنوا أنهما «أي اللفظين المترادفين» بمعنى واحد، وتأوّلوا على العرب هذا التأويل من ذات أنفسهم؛ فإن كانوا قد صدقوا في ذلك عن العرب فقد أخطأوا عليهم في تأويلهم ما لا يجوز في الحكمة».

* * *

والصحيح من ذلك كله أن أوضاع العرب تختلف لأنهم متصرفون في اللغة لا يعرفون لها قيوداً اصطلاحية، وما من عربي إلا وهو في حكم العرب كلهم باعتبار الفطرة اللغوية التي يرجع إليها أصل الوضع، لأن اللغة مفردات وضعها أفراد، وقد كانت لهم أشياء كأنها مظاهر الطبيعة المتسلطة عليهم بمعانيها المتناقضة وصفاتها المتباينة لبلوغها الغاية في مألوفهم من اللذة والألم والمنفعة والمضرة، وهذه يراها كل عربي ويحدّث عنها ويصفها على ما يجد في نفسه من أثرها، وعلى ما يراه من صفاتها المختلفة، فلا جرم اختلفت الألفاظ الموضوعة لها بحسب ذلك.

ومن هذه الألفاظ ما يكون أسماءً من وضع القبائل المتعددة ثم تسمع كل قبيلة لغة الأخرى فيأخذ بعضها عن بعض استظرافاً وتوسعاً في الكلام، ومنها ما يكون صفات يتصرف في وضعها أفراد كل قبيلة فلا تختص بالوضع الواحد لِما علمتَ من اختلاف السبب الحامل على اشتقاقها، ثم تُنزّل هذه الصفات منزلة الحقائق العُرفية بعد أن تكون قد فشَتْ في الاستعمال وتلتحق ألفاظها بأصل اللغة، وهذا هو القسم الأكبر من المترادفات، كثرت عندهم أسماؤه وصفاته لما أشرنا إليه آنفاً، وأشهرُ ما ورد منه، أسماء العسل وهي ٨٠ والأسد ٣٥٠ وقيل ٥٠٠ وقيل ٦٧٠ والحية ٢٠٠ وقيل ٥٠٠ والداهية ٤٠٠ وقيل أربعة آلاف[1] والحجر ٧٠ والكلب ٧٠ والسيف ٣٠ وقيل ١٠٠٠ والناقة ٢٥٥ والبعير ١٠٠٠[2] والشمس ٥٢ والخمر ١٠٠ وقيل

(١) تختلف هذه الأسماء كثرة وقلة باعتبار سعة الرواية وضيقها؛ فمن الرواة من يجوّز كل ما اتصل به، ومنهم من يضيق فلا يروي إلا ما صح عن العرب، وقد يكون الاختلاف من الاقتصار على الأسماء دون الصفات عند قوم، وعد الأسماء مع الصفات عند آخرين.

(٢) مما يثبت ما ذهبنا إليه في تعليل الترادف، أنه ليس في كلام العرب اسم جمع ست مرات إلا الجمل؛ فإنهم جمعوه: أجملاً، ثم أجمالاً، ثم جاملاً، ثم جمالاً، ثم جمالة، ثم جمالات: جمع الجمع، وأكثر ما يكون الجمع عندهم هو مرتين أو ثلاثاً لا يجاوزون ذلك، وإنما كان

٢٠٠ والبئر ٨٨ والماء ١٧٠ وغير ذلك، وخاصة ما يدخل في باب الصفة، كصفات الطويل والقصير والشجاع والجبان والكريم والبخيل ونحوها من الصفات الشائعة التي أجمعوا على مدحها أو ذمها؛ وقد استوفى صاحب المخصص في كتابه قسماً كبيراً منها.

على أن ثمة شيئاً هو أكثر ألفاظ العربية ترادفاً، وهو «الميل الجنسي» فلا تكاد تتصفح مادة في «القاموس المحيط» حتى تصيب من مترادفاته لفظاً أو أكثر؛ وذلك مما يثبت ما بيّناه من سبب الترادف الكثير الذي هو مثار العجب.

... أما النوع الثاني من المترادف وهو القسم الأصغر منه الذي تقل فيه ألفاظ المعنى الواحد، فإنه يكاد يكون طبيعياً في اللغات كلها؛ ومأتاه في العربية من اختلاف الأوضاع لتعدد القبائل: كالمُدْية في لغة دوس والسِّكين في غيرهم، ولا يتعيّن في مثل هذا النوع أن يكون في كل كلمة زيادة في المعنى والفائدة عما في غيرها؛ لأن كلا اللفظين موضوع لمعنى واحد لا زيادة في دلالته، إلا إذا اعتبرنا أصل الاشتقاق والسببَ الحامل للواضع على أن يضع وإلا إذا كان كل اللفظين يمثل حالة مما يصح فيه الاختلاف كجَلَسَ وقَعَدَ مثلاً، وتجد لأهل الاشتقاق في هذا المذهب تعسفاتٍ كثيرة وتأويلات باطلة كقول بعضهم إن الإنسان سمي إنساناً باعتبار النسيان، أو باعتبار أنه يؤنس وسمي بشراً باعتبار أنه بادي البَشَرَة... فكأن لفظ النسيان الذي يدل على معنى جزئي معقول وُضِع قبل لفظ الإنسان الذي هو مدلول اللغة كلها. وذلك هو التاريخ الميت الذي حسابه عند ربه.

وقد أفرد بعض العلماء أنواع المترادف بالتأليف، فوضعوا كتباً في أسماء الأسد والحية والسيف والداهية وغيرها، ولصاحب القاموس كتاب سماه «الروض المسلوف، فيما له اسمان إلى الألوف» ولم يعثر عليه أحد ولا رأينا منه مادة منقولة في كتاب من الكتب.

هذا لمكان الجمل من العرب جميعاً، إذ هو حبل الحياة الذي تعتصم به أرواحهم من طوفات الطبيعة العربية؛ ولما كانت الناقة أكرم عليهم منه جمعوها سبع مرات فقالوا: ناقات، ونوقاً، وناقاً، وأيانق، ونياقاً، وأينقاً، وأنواقاً. ا هـ.

قلت: عد صاحب «القاموس» من جموع «الجمل» ثمانية، وزاد على ما ذكر المؤلف: جمل «بضم فسكون»، وجمائل، وأجامل. وعد من جموع «الناقة» أحد عشر، وزاد: أنْوُق، وأونق، وأنواق، ونياقات.

المشترك:

وهو عكس المترادف، لأنه مجيء اللفظ الواحد لمعنيين فأكثر: كالأرض لهذا البسيط، ولأسفل قوائم الدابة، وللنُّفضة والرِّعْدة، وللزكام؛ وأرضِ الخشبةِ، وهو أن تأكلها الأرضَة. وهذا لا شك في أن مأتاه من تعدد الوضع وتباين اللغات، لأن الألفاظ متناهية والمعاني لا تتناهى، فإذا وزعت هذه على تلك لزم الاشتراكُ واختصاصُ اللفظ الواحد بمعنيين أو أكثر. والقسم الأكبر من المشترك كلماتٌ معدودة، أشهرها ما تعلق عليه شعراء المتأخرين كما ستعرفه في بحث الصناعات اللفظية، وجملة ذلك خمسة ألفاظ وهي: العين، والخال، والهلال، والغرب، والعجوز.

فمن معاني العين مثلاً: عين الإنسان، والنقدُ من الدراهم والدنانير، ومخرج ماء البئر، ومطرُ أيامٍ لا يُقلع، والجاسوس، ونفس الشيء... الخ وقد توسع المتأخرون من الشعراءً في معاني هذه الكلمات لتبلغ بها أنفاس القوافي كما سنذكره في موضعه إن شاء الله. لا جرم أن الاشتراك وجه من وجوه الوضع في اللغة؛ فإن أكثره راجع إلى الاشتقاق والمجاز كما يقال مشى من المشي، ومشى إذا كثرت ماشيته؛ وكما نقلوا من أسماء الطير لأجزاء الفرس، فسموا العظم الذي في أعلى رأسه بالهامة وهو اسم طائر، وسموا دماغه الفرخ، والجلدة التي تغطي الدماغ بالنعامة، والعظم الذي تثبت عليه الناصية بالعصفور... الخ وهي عشرون اسماً.

المشجر والمسلسل:

وقد استخرج اللغويون من الاشتراك في اللغة ومداخلة الكلام للمعاني المختلفة نوعاً سموه المُشَجَّر، وبعضهم يسميه المسلسل، متابعةً لرواة الحديث فيما يناظر هذا النوع عندهم؛ وذلك أن يجيئوا بالكلمة المشتركة فيعتبرونها شجرة يفرعون من معانيها المختلفة فروعاً ويسترسلون في تفسير الكلام على الوجه المشترك حتى تبلغ الشجرةُ مائة كلمة أو أكثر، وكلها متسلسلة من كلمة واحدة.

تاريخ هذا النوع:

وأول من وضع كتاباً في ذلك أبو عمرو المطرّز الراوية المتوفى سنة ٣٤٥ فقد عمل عليه كتابه الذي سماه «المُدَاخل في اللغة» وكان يعاصره أبو الطيب اللغوي المتوفى بعد سنة ٣٥٠ بقليل، فعمل كتاباً سماه «شجر الدرّ» وجعل كل شجرة مائة كلمة، إلا شجرة ختم بها الكتاب عدد كلماتها ٥٠٠ وقال في كتابه: إنما سمينا الباب شجرة لاشتجار بعض كلماته ببعض، أي تداخله. فأخذ وضع المطرز وزاد

فيه وابتدع له تسمية جديدة، ثم جاء أبو الطاهر محمد بن يوسف بن عبد الله التميمي المتوفى بمدينة قرطبة سنة ٥٣٨ فوضع كتابه الذي سماه «المسلسل» وقال في مقدمته: «كان سُمع عليَّ كتابُ المداخل في اللغة لأبي عمرو المطرّز رحمه الله، فاستنزرته لقدره، ولم أحظ بهلاله فيه ولا بدره، فرأيت أنه رأيٌ لم يُستَوْف تمامُهُ، وغرض لم تُقَرْطِسْه سِهامُه، ولعله إنما ارتجله ارتجالاً، وجرت ركائبه فيه عجالا، فلم يُدَمِّث حَزْنه، ولا أقام وزنَه، ولا استوفى غرَرَه، ولا استقصى دُرَرَه، فحركني ذلك إلى صلة ما ابتدأ، وتمكين ما رسم فيه وأنشأ».

وقد ضمن كتابه خمسين باباً افتتح كل باب منها بشعر عربي وختمه بمثل ذلك.

أمثلة:

من أمثلة كتاب أبي الطيب:

«شجرةٌ»: العينُ عينُ الوجه، والوجهُ القصد، والقصدُ الكسر، والكسر جانب الخباء، والخباء مصدر خابأت الرجل إذا خَبَأْتَ له خَبْءاً وخبَأ لك مثله، والخبء السحاب.

ثم انسحب على هذا الأثر بعد «العين» وقد نقل السيوطي هذه الشجرة في مزهره في النوع الحادي والثلاثين.

ومن أمثلة المسلسل هذا الفصلُ الأولُ فيه وقد حذفنا شواهده اختصاراً، قال:

أنشد أبو عبيدة لصبيان الأعراب، وتروى لامرىء القيس:

لِمَن زُحلوقةٌ زُلُّ ... بها العينان تنهلُّ

ينادي الآخر الألُّ ... ألا احلُّوا ألا حُلُّوا

الألُّ الأوّل، وأولُ يومُ الأحد، والأحد هو الوَحَدَ، والوحد الفرد، والفرد الثور، والثور الظهور، والظهور الغلبة، والغلبة جمع غالب، وغالب أبو لؤيّ، ولؤي تصغير اللأي، واللأي الثور، والثور فحل البقرة، والبقر الفرق، والفرق تباعد ما بين الثنايا، والثنايا العقاب، والعقاب الموالاة، والموالاة المظاهرة، والمظاهرة لبس ثوب على ثوب، والثوب الرجوع، والرجوع الكر، والكرُّ حبل النخل، والنخيل الخيار، والخيار الحكم، والحكم الحكمة، والحكمة العلم والعدل، والعدل القيمة، والقيمة الثمن، والثمن العِوَض، والعوض البدل، والبدل الخلف، والخلف الجبر، والجبر إصلاح الكسر، والكسر كسر جانب البيت، والبيت الزوج، والزوج النمط، والنمط من الناس الضرب، والضرب من الرجال

الممشوق القد، والقد قطع السير، والسير سرعة المشي، والمشي سعي الواشي، والواشي المحسِّن، والمحسِّن اسم إِنسان، والإِنسان صبي العين، والعين خاصة الملك، والملك الصَّيْدَن، والصيدن الثعلب، والثعلب ما يدخل السنان من القناة، والقناة القامة، والقامة جمع قائم، والقائم مَقبض السيف، والسيف الضرب به، والضرب الذهاب في الأرض، والأرض الرِّعدة، والرعدة الرعش، والرعش سرعة الظلم، والظلم اللبن قبل الرَّوب، والرَّوب خُثارة النفس من كثرة النوم، والنوم الكرى، والكرا طائر، والطائر عمل العامل، والعامل من الرمح الصدر، والصدر «الأول» ا هـ.

وهذا الاتساع مما اختصت به العربية دون سائر اللغات. وللمشجر معنى آخر في صناعات النظم نذكره في موضعه من «باب الصناعات».

الأضداد:

والتضادُّ نوع من الاشتراك، وهو من أعجب ما في أمر هذه اللغة، لأنه إِيقاع اللفظ الواحد على معنيين متناقضين، ومثل ذلك إِذا لم تصح فيه الحجة ولم ينهض به الدليل كان عبثاً؛ لما فيه من التباس أطراف الكلام ورجوع بعضه على بعض بالنقض وإِن أُصْحِب من القرينة بما يوضِّح تأويله ويعيِّن جهة الخطاب فيه؛ وذلك ما لا يمكن أن يُغْمَز فيه على العربية وهي بخصائها وسُنن أهلها في الوضع والتصرف تُعتبر كالعقل المدرك في جمجمة اللغات. وحاصل كلامهم في الأضداد يرجع إِلى أربعة مذاهب:

(١) إِبطال الأضداد وأن اللغة في ذلك تجري على وجه واحد؛ وهذا مذهب لم نتحققه ولم نتصفح شيئاً من آراء القائلين به، وإِنما أخذناه مما نقله السيوطي في «المزهر» عن ابن دَرَسْتَوَيْه «المتوفى سنة ٣٤٧» في شرح الفصيح قال: «النَّوْء: الارتفاع بمشقة وثقل، ومنه قيل للكوكب: قد ناء إِذا طلع. وزعم قوم من اللغويين أن النوء السقوط أيضاً، وأنه من الأضداد، وقد أوضحنا الحجة عليهم في ذلك في كتابنا ـ الذي عملناه ـ في إِبطال الأضداد. . . ».

(٢) إِثبات التضاد متى كان إِيقاع اللفظ على الضدين في لغة القبيلة الواحدة؛ لأن التضاد يكون متحققاً في الوضع حينئذٍ. ومن أصحاب هذا الرأي ابن دريد، قال في الجمهرة: الشعب الافتراق، والشعب الاجتماع؛ وليس من الأضداد وإِنما هي لغة لقوم.

(٣) إِثباته على أن لا يكون من وضع القبيلة الواحدة؛ لأنه من المحال أن

يكون العربي أوقعَ اللفظَ على الضدَّين بمساواة بينهما، ولكن أحد المعنيين لحيٍّ من العرب والمعنى الآخر لحيٍّ غيره، ثم سَمع بعضُهم لغةَ بعض فأخذ هؤلاء عن هؤلاء وهؤلاء عن هؤلاء. وذلك رأي الجمهور من العلماء.

(٤) إثباته مطلقاً من وضع واحد أو متعدد، واعتبار الضدّ معنًى مشتقاً من أصل الوضع؛ فالأصل لمعنًى واحد ثم تداخل على جهة الاتساع. وأصحاب هذا الرأي يعتلون لذلك بإمكان رجوع الضدين إلى باب واحد في الاشتقاق أحياناً، كقولهم: الصَّريم، يقال لليل وللنهار، لأن كليهما ينصرم من الآخر، فأصل المعنيين من باب واحد وهو القطع. وهذا المذهب كما ترى جَدَليّ، ونظن القائلين به من علماء الكلام.

* * *

والذي عندنا في ذلك أن التضادّ ليس قديماً في اللغة، ولا هو من سنن الوضع عند العرب؛ لأنه لا تمس إليه الحاجة الطبيعية، وليس في كل ما ورد من ألفاظه لفظةٌ واحدة تفتقر إليها اللغة، فلا بد أن يكون أصله حادثاً في زمن النهضة التي تقدمت الإسلام حين اختلطت القبائل وانصرف العرب إلى زينة المنطق والتملّح في الكلام، فهو تفنُّن تُدْخله بعضُ القبائل في لغتها وتتوسع به لإحدى المناسبات المرهونة بأوقاتها، ثم يعرفون به ويمضون عليه في التعبير فيثبت في ميراث القبيلة من اللغة. ومما يرجح ذلك أن الألفاظ التي يتحقق فيها معنى التضاد الطبيعي قليلة: كالسُّدفة للضوء والظلام، والصَّريم لليل والنهار، والجَوْن للأبيض والأسود، والسجود للانحناء والانتصاب، ونحوها؛ وقليل منها منسوب للقبائل التي استعملته على وجهيه.

أما أكثر ما يعدونه من الأضداد فمعظمه حادث في الإسلام، اقتضاه تصرُّفهم في اللغة على ضروب من الإشارة والإيجاز؛ فهو تفنن محض لا يرجع إلى الوضع الواحد ولا المتعدد، بل يكاد يعدُّ نوعاً من البديع أو الصناعات اللفظية[1]؛ ومَن

(١) وقد جاءت من البديع أنواع مبينة على التضاد لفظاً أو معنى، كالمطابقة، وهي الجمع بين الضدين لفظاً كقوله تعالى: ﴿وما يستوي الأعمى والبصير ولا الظلمات ولا النور﴾ [فاطر: ١٩] والتهكم أيضاً وهو الإتيان بلفظ في موضع الضد من معناه كقوله تعالى: ﴿بشر المنافقين بأن لهم عذاباً أليماً﴾ [النساء: ١٣٨] ومن ذلك، الهجو في معرض المدح والمدح في معرض الذم، والمناقضة ونحوها مما لا محل لاستيفاء الكلام عليه في هذا الموضع.

يقرأ كتاب «الأضداد» لأبي بكر بن الأنباري ويتدبر معاني ما فيه ويعتبر نسبة الشواهد التي جاء بها يتحقق ما ذهبنا إليه؛ وقد رأيناهم ربما اختلفوا في تفسير الكلمة فعدُّوا ما يقتضيه الاختلاف من التضاد أمراً واقعاً في حقيقة المعنى، كاختلافهم في معنى «أشُدّ» من قولهم: بلغ فلانٌ أشدُّه؛ فإن منهم من يفسرها ببلوغ ثماني عشرة سنة، ومنهم من يقول ببلوغ أربعين أو ثلاث وثلاثين، وبهذا الاختلاف المتناقض يعدّون اللفظة من باب الأضداد... وربما تزيّد بعض أهل اللغة فيتوسع في تفسير الكلمة بالمعنيين المتضادين ليدل بذلك على اتساع علمه، كقول بعضهم في «الضدّ» نفسه: إنه يقع على معنيين متضادين، يقال: فلان ضِدي، أي خلافي، وهو ضدي: أي مثلي. قال ابن الأنباري: وهذا عندي قول شاذ لا يعمل عليه؛ لأن المعروف من كلام العرب: العقل ضد الحمق، والإيمان ضد الكفر؛ والذي ادعى من موافقة «الضد» للمثل لم يقم عليه دليلاً تصح به حجته.

ولو صحَّ أن التضاد قديم في اللغة وأنه ثابت في أصل الوضع، لفسد هذا الوضع ولبطلت حكمته؛ ثم لا بد أن يكون من أثر ذلك شيء كثير في منقول اللغة؛ وهو خلاف الواقع؛ حتى إن العلماء كانوا يتميزون من هذا النوع بمعرفة ألفاظ معدودة، كالألفاظ التي عقد لها أبو عبيدة في «الغريب المصنف» بابَ الأضداد، وهي أربعون لفظة، وهذا ابن الأنباري المتوفى سنة ٣٢٨ وهو من أوسع الناس حفظاً للغة، قد ألَّف كتاب «الأضداد» الذي قالوا إنه لم يؤلَّف في الأضداد أكبرُ منه، وذكر في مقدمته أنه نظر في الكتب التي أُحصيت فيها الحروفُ المتضادة، فوجد كل واحد من أصحابها أتى من الحروف بجزء وأسقط جزءاً، فجمعها في كتاب «ليستغني الناظر فيه عن الكتب القديمة المؤلفة في مثل معناه؛ إذ اشتمل على جميع ما فيها»؛ ومع ذلك لم يشتمل كتابه إلا على قريب من ٣٠٠ حرف لا يتحقق التضاد في نصفها، والباقي مُتَجَوَّزٌ به ومُتَوسَّع فيه.

أما الألفاظ التي رُويت من هذا الباب ونسبوها لقبائل مسَمّاة، فقد حرصنا على جمعها اتباعاً لطريقتنا التي نحوناها في هذا التاريخ؛ لأنا نرى في مثل ذلك أشباحاً للمعاني التاريخية التي ذهبت في آفاقها، والشبح إن لم يفصل معاني جسمه ولم يَضبط أجزاءه، فلا أقل من أن يعيّن موقعه ويظهر منه صورة مبهمة، وذلك فتح عظيم في مثل هذا التاريخ المستغلق بابه، المضروب على الغيب حجابه، وتلك الألفاظ هي:

الرجاء: يستعمل بمعنى الشك، والطمع، واليقين. وكنانة وخزاعة ونضر

وهذيل يقولون: لم أرجُ، ويريدون لم أُبالِ.

وبنو عقيل تقول: لَمَقْتُ الكتابَ ألمُقه لموقاً ولمقاً، إذا كتبته؛ وسائر قيس يقولون: لمقته لموقاً إذا محوته.

والسامد في كلام أهل اليمن: اللاهي، وفي كلام طيىء: الحزين.

يقال: شَرَيْتُ إذا ابتعت، ولكنها بمعنى «بعت» لغة لغاضِرة.

والسُّدفة يذهب بنو تميم إلى أنها الظلمة، وقيس يذهبون إلى أنها الضوء.

حاب الرجلُ فهو حائب، إذا أثم؛ والحائب في لغة بني أسد القائل.

المعْصِر في لغة قيس وأسد: التي دنت من الحيض. وفي لغة الأزد: التي ولدت، أو تعنَّسَتْ[1].

يقال: عيِّن، للخلِقِ كالقِرْبة التي تهيأت مواضع منها للتثقب، وطيىء تقول عيّن للجديد.

المِقوّر في لغة الهلاليين: السمين، وفي لغة غيرهم: المهزول.

الساجد: المنحني، عن بعض العرب؛ وهو في لغة طيىء: المنتصب.

القَلْت في كلام أهل الحجاز: نقرة في الجبل يجتمع فيها الماء فيغرق فيها الجمل والفيل لو سقط فيها، وهي في لغة تميم وغيرهم نقرة صغيرة في الجبل يجتمع فيها الماء.

رزقه بمعنى أناله، ولكنها في لغة الأزد بمعنى شكره.

وهذا كل ما أمكن العثور عليه في كتب اللغة وغيرها؛ وهو متمم لما استقصيناه من لغات العرب.

الدخيل:

وهو ألفاظ داخلت لغاتِ العرب من كلام الأمم التي خالطتها فتفوهت بها العرب على منهاجها لتدل في العبارة بها على ما ليس من مألوفها، وتجعل منها سبيلاً إلى ما يجد من معاني الحياة؛ لأن أرضهم وديارهم لم تكن الأرضَ كلَّها فتنحصر أفلاذها ونتائجها بين أيديهم حتى يتعين عليهم أن يضعوا لكل شيء ضريبَه من اللفظ ونديده من التعبير؛ والعجيب أن طبيعة أرضهم ظاهرة التأثير فيما أعربوه، فهم لم يَعْدُوا به حدّ الضرورة، ولا تجاوزوا مقدار الحاجة الماسّة، مما جعل هذا النوع في لغتهم قليل النماء بادي الإمحال.

(١) العانس: التي طال مكثها في أهلها بعد إدراكها حتى خرجت من عداد الأبكار ولم تتزوج قط.

بل الدخيل في لغة العرب يكاد يكون صورة جغرافية لما عرفوه مما خرج عن حدود جزيرتهم، وقد كان شعراؤهم وتَجْرُهم وأهلُ الأسفار منهم يحملون إليهم التواريخ والأحاديث كما يحملون عروض التجارة من مصر والحبشة وفارس والهند والروم، فيدخل من ذلك في عاداتهم وشعائرهم ويُلحقون ألفاظه بلغتهم، سواء منها ما جعلوه على أبنيتهم وما لم يجعلوه؛ لأن قواعد اللغة يومئذٍ لم تكن كما هي اليوم في حركات الأقلام، ولكنها كانت في حركات الألسنة. وبالجملة فإنهم لم يتناولوا اسماً من أسماء الأجناس أو الأعلام إلا غيَّروه متى كان فيه ما ليس من حروفهم، وربما عادوا فغيروا في الحروف العربية أيضاً وتصرفوا في الكلمة بالحذف والزيادة، مبالغة في تحقيق الجنسية اللغوية؛ أما إن كانت حروف الاسم الأعجمي من جنس حروفهم فقد يتركونه على حاله، نحو خراسان؛ إذ ليس في أبنيتهم فعُالان، وخُرَّم، ألحقوه ببناء سُلم.

فموضع التصرف كما رأيت إنما هو في حروف الكلمة حتى تخرج على وجه من الوجوه العربية الفطرية التي لا يُراعى فيها غيرُ الخفة والثقل، وليس غير الحرف اللفظي ما يغمز مواضع الإحساس من ألسنتهم، كما فصلناه في بابه؛ ولهذا قال أئمة العربية: تُعرف عُجمةُ الاسم بوجود:

(١) النقل، بأن ينقل ذلك أحد أئمة العربية.

(٢) خروجه عن أوزان الأسماء العربية، نحو إبرَيْسم؛ فإن مثل هذا الوزن مفقود في أبنية الأسماء في اللسان العربي.

(٣) أن يكون أوله نونٌ ثم راءٌ، نحو نرجس؛ فإن ذلك لا يكون في كلمة عربية.

(٤) أن يكون آخره زاي بعد دال، نحو: مهندز؛ فإن ذلك لا يكون في كلمة عربية.

(٥) أن يجتمع فيه الصاد والجيم[1] نحو الصولجان والجص.

(٦) أن يجتمع فيه الجيم والقاف نحو المِنْجنيق[2].

---

(١) قال الأزهري في التهذيب متعقباً على هذا القول: الصاد والجيم مستعملان ومنه جصص الجرو، إذا فتح عينيه، وجصص فلان إناءه، إذا ملأه، والصج ضرب الحديد بالحديد.

(٢) في الصحاح: الجيم والقاف لا يجتمعان في كلمة واحدة من كلام العرب إلا أن تكون معربة أو حكاية صوت، ومثل لهذه الحكاية بقولهم: جلنبلق، حكاية صوت باب ضخم في حالة

(٧) أن يكون خماسياً أو رباعياً عارياً عن حروف الذلاقة، فإنه متى كان عربياً فلا بد أن يكون فيه شيء منها[١].

وقالوا:

(١) الجيم والتاء لا تجتمعان في كلمة من غير حرف ذولَقيّ؛ ولهذا ليس «الجِبْتُ» من محض العربية ـ وهو في القرآن في قوله تعالى: ﴿يؤمنون بالجبت والطاغوت﴾ [النساء: ٥١].

(٢) الجيم والطاء لا تجتمعان في كلمة عربية، ولهذا كان «الطاجن والطَّيْجن» مولدين، لأن ذلك لا يكون في كلامهم الأصلي.

(٣) لا تجتمع الصاد والطاء في كلمة من لغتهم، أما الصراط فصاده بدل من السين.

(٤) يندر اجتماع الراء مع اللام إلا في ألفاظ محصورة: كورّل ونحوه.

(٥) قال البطليوسي في شرح الفصيح: لا يوجد في كلام العرب دال بعدها ذال إلا قليل، ولذلك أبى البصريون أن يقولوا بغداذ.

(٦) قال ابن سيده في المحكم: ليس في كلام العرب شين بعد لام في كلمة عربية محضة؛ الشِّينات كلها في كلام العرب قبل اللامات[٢].

هذا، وقد وجد الباحثون بعد الاستقصاء أن أكثر ما دخل العربية من أسماء المعبودات والمصطلحات الدينية فهو من الهيروغليفية والحبشية والعبرانية: كلفظ النبي[٣]، فإنه هيروغليفي، ومعناه في «الأصل»: عميد أو رب المنزل؛ وكلفظة منبر: فإنه معرب «ومبر» بالحبشية؛ وكألفاظ: الحج والكاهن، وعاشوراء، وغيرها؛ من العبرانية.

أما أسماء العقاقير والأطياب والجواهر فأكثرها هندي كالمسك، فإنه في اللغة

= فتحه وإصفاقه «جلن» على حدة و«بلق» على حدة.
وقال ابن دريد في الجمهرة لم تجمع العرب الجيم والقاف في كلمة إلا في خمس كلمات أو ست.

(١) ذلك لأن حروف الذلاقة هي أخف الحروف، وقد مر الكلام في هذا المعنى.

(٢) كل ما أوردناه في هذا الفصل إنما هو تمام على ما سبق في الأسباب اللسانية فاعتبره بسببه.

(٣) روى أبو عبيدة أن أهل مكة يخالفون غيرهم من العرب، فيهمزون النبيء؛ لأنهم لم يقفوا على أصله؛ وأحسن ما ورد لهم من ذلك ما نقله صاحب المخصص في «باب ما تركت العرب همزه وأصله الهمز» من الجزء ١٤.

السنسكريتية «مشكا»، والزنجبيل وهو فيها «زنجابير»، والفلفل وهو «ببالا أو فيفالا»، وهكذا.

وأكثر ما يكون من أسماء الأطعمة والثياب والفرش والأسلحة والأدوات فهو من الفارسية: كالمسكباج، والديباج، والخز، والخوذة، والإبريق، والطسّت، وغيرها.

وفي المزهر فصل معقود لألفاظ أخذتها العرب من الفارسية والرومية والسريانية والنبطية وغيرها، ولكن علماء اللغة كانوا يخلطون في ذلك لأنهم غير متحققين بتلك اللغات ولا بأكثرها؛ والعجيب أنهم يردون أكثر المعربات إلى الفارسية، ولم نكن نظن أن لذلك سبباً غير شيوع هذه اللغة أيام العباسيين، حتى وقفنا على أن مرجع تلك النسبة إلى العصبية؛ فإن كثيراً من العلماء كانوا موالي أو فرْساً، وقد نصوا على أن بعضهم ـ كحمزة الأصبهاني والأزهري وغيرهما ـ كانوا يتمحلون لذلك؛ تكثيراً لسواد المعرَّبات من لغة الفرس وتعصباً لهم.

وبلغ من ذلك أن منهم من زعم أن النبي ﷺ تكلم بالفارسية؛ واشتهر بين الأعاجم حديثان: أحدهما قوله فيما زعموا: إن جابراً صنع لكم سور: أي ضيافة. والثاني قوله: العنب دو دو والتمر يَكْ: أي في تناولهما مثنى وفُرادى. وقد حقق العلماء أن لا أصل له، وإنما يتوجه على تلك العصبية التي تشبه أن تكون ديناً لغويّاً ترغم العربية على انتحاله.

ومن المعرّب كلمات معدودة استعملها العرب ولها رديف في لسانهم: كالتامورة للإبريق، والثقوة للسُّكرُّجة، والمشموم للمسك، والناطس للجاموس، ونحوها؛ ولا يعقل أن يستعمل العرب هذه الألفاظ على أنها مرادفات لأوضاعها في لغتهم؛ لأنهم لا يبلغون بالمعرَّب قوة كلامهم بالضرورة من حيث إنه دخيل على الأوضاع العربية فهو ليس في معنى الأصيل إلا حيث تخلو اللغة من نديده. وعندنا أن بعض تلك الألفاظ إنما كان لمعانٍ غير محدودة بما يطابق المعنى الدخيل: كالمشموم، فإنه إذا أُطلق على المسك بالعُرف لا يطلق عليه بالحدّ، بل يبقى من الألفاظ المشتركة، وحينئذٍ كانت اللفظة الدخيلة أوفى بالحاجة وأصحّ في تأدية المعنى اللغوي بحده؛ وقد يكون بعض تلك الألفاظ من وضع قبيلة بعينها، ثم تتناول القبائل الأخرى اسمه بالتعريب لخلو لغتها منه أو لقربها من أسواقه واختلاطها بأهله، فينطق بالأصيل قومٌ وبالدخيل أقوام، وقلة هذه الألفاظ المشار إليها مما يحقق ظننا فإن كل ما جمعوه منها نيِّف وعشرون لفظة.

الدخيل في الإسلام:

ولما فُتحت الأمصار على المسلمين ودان غيرُ العرب للإسلام، فشت في منطق المتحضرين ألفاظ كثيرة من الدخيل بحكم الاختلاط والمعاملة، إلا أن أكثرها لم يلتحق باللغة لأن الرواة أهملوه؛ وكان هذا الدخيل أول أمره بدءَ انحراف الألسنة عن العربية الفطرية في تاريخ اللحن كما سيأتي في موضعه ومن ذلك ما ساقه الجاحظ من لغة أهل المدينة، فإنه ذكر أنهم علِقوا ألفاظاً من قوم من الفرس نزلوا فيهم، فيسمُّون البطيخ: الخربز، والسميطَ: الروزق؛ وأن أهل الكوفة يسمّون المسحاة: بال، والسوق: بازار، وذلك كله فارسي.

وكان الأعراب الأقحاح يعجبون لمثل هذا ولا ينطقون به وقد حكى أبو مهدية الأعرابي - ممن أُخذت عنهم اللغة - بعض ألفاظ أعجمية كانت فاشية لعهده فأنكرها؛ وإنما ضربها مثلاً لغيرها فقال:

يقولون لي «شنبذ» ولست مشنبذاً	طوال الليالي ما أقام ثبيرُ
ولا قائلاً «زودا» ليعجل صاحبي	«وبستان»[1] في قولي عليّ كبير[*]
ولا تاركاً لحني لأتبع لحنهم	ولو دار صرف الدهر حيث يدورُ

على أن من الأعراب من كان يستظرف بعض الكلمات الأعجمية فيقحمها في شعره على جهة التملح والاستظراف، ونقل الجاحظ من ذلك بعض أبيات في كتابه «البيان».

ثم لما انقضت الدولة الأموية وهي بقية العهد العربي، أقبل العباسيون على اتخاذ البطانة من الفرس والديلم وغيرهم، وهم الذين كانت لهم اليد في بث العلوم واتخاذ المترجمين ونقل الكتب عن الفارسية والهندية واليونانية مما سنفصله في مكانه، فابتدأت من ثم صنعة التعريب، وداخلت اللغة كلماتٌ كثيرة من مصطلحات العلوم: كالطب والفلك والهندسة ونحوها.

ولما أنشأ المأمون دار التعريب التي سماها «دار الحكمة» وهي دار كتبه العظيمة، أرصد فيها علماء لتهذيب الكتب المترجمة وتوجيه الأسماء المعرّبة من الأعلام والأجناس على ما يناسب المنطق العربي، فكانوا ينحون في ذلك مَنْحى العرب، ويتصرفون في الأسماء بالتغيير والإبدال والحذف، وهذا هو وجه الصعوبة

(١) شنبذ من قولهم: شون بوذ؛ أي «كيف»؟ يعنون الاستفهام. وزود: عجل، وبستان: خذ.
(*) كذا في الأصل ولم نقف على صوابها.

في التعريب، لأنه لا ضابط له ولأن الألفاظ العربية محصورة الأوضاع محدودة الصيغ، لا تقبل الزيادة عليها إلا منها، ولا يمكن أن تقحم فيها الألفاظ الأجنبية إلا بعد أن تجانسها وتؤاخيها.

ومن أمثلة هذا التغيير الذي جرى عليه العرب ومَن بعدهم في أسماء الأعلام: يحيى في يوحنا، وقابيل في قايين، وعيسى في إيسوس[1] وطالوت في جُليات، والضحاك في ده آك، والأشكري في أسكاريس، وشمشقيق في زيميلساس وسجسطيلوس في سكستيلس، وأشبيلية في هسياليس، وطُلَيطلة في تولاده، وغير ذلك كثير تطفح به كتبهم.

وهذا التغيير الذي لا ضابط له كان سبباً من أسباب الإفساد والتحريف في الكتب؛ حتى لقد تجد الاسم الواحد يتقلب على صور شتى، وبذلك تضيع حقيقته التاريخية: كفيلبس أبي الإسكندر، فإنك تجده في كتب التاريخ العربية: فيلقوس، وفيلثوس، وفيلنوس، وفيلبوس، وقنلتوس؛ وقد جاء في تاريخ القرماني: أفطياقوس في أنطيخوس، ثم جاء هذا الاسم في موضع آخر من التاريخ نفسه على هذه الصورة: أبطيحش...

ومن مثل هذا الاختلاف الذي لا بد منه تنبه ابن خلدون حين اعتزم وضع تاريخه المشهور إلى وجوب ضبط هذه الأسماء الأعجمية على وجوهها التي تلفظ بها في لغاتها، فاصطلح لذلك على وضع جديد في الكتابة سنذكره في الكلام على الخط مع ما كان عند علماء العرب من مثله.

ولم يكد ينقضي عصر التعريب العلمي عند العباسيين بعد أن دالت الدولة وتراخت الهمم، حتى استعجمت اللغة وطمّ الدخيل على المنطق؛ لأن الذين تولوا أمر التعريب يومئذٍ إنما هم الصناع والمحترفون لا الكتّاب والمؤلفون؛ وبذلك صار الدخيل لغةً في التاريخ بعد أن كان تاريخاً في اللغة.

وبقي من هذا الفصل كلام في كيفية التعريب، واختلاف الكتاب فيه، والحروف التي يطرّد فيها الإبدال، والألفاظ التي عربها المتأخرون أو اصطلحوا على تأدية معانيها، ونحو ذلك مما لا تعلُّق له بالتايخ؛ فأمسكنا عن إيراده وإن كان ثروة من الكلام.

أما الكتب التي وُضعت في المعرّب والدخيل فأجمعها كتاب (المعرّب) لأبي

(١) إيسوس، تحريف «يشوع» باليونانية، وقد حذفوا آخره فصار إيسو، وعرب عيسى.

منصور الجواليقي المتوفى سنة ٥٣٩ و (شفاء الغليل) للخفاجي من أدباء القرن الحادي عشر، وكلاهما متداوَل مشهور.

المولَّد:

ويسمى المُحْدَث أيضاً، ويراد به في الاصطلاح اللغوي: ما أحدثه المولَّدون الذين لا يُحتج بألفاظهم[١]، وهم الطبقة التي وليت العرب في القيام على لغتهم من المتحضرين. وذلك يشبه الوضع في بادىء الرأي، لأنه استقلال بالمنطق عن الطريقة التي انتهجتها العرب، والعلماء لا يقبلون الوضع ولا يصححون الاستعمال إلا من عربي، لمكان السليقة واعتبار النحيزة، ولذا ميزوا بين الكلام فيما ينقلونه، فقالوا: هذه عربية، وهذه مولَّدة.

وشرط المولَّد عندهم أن لا يكون في استعمال أهل البادية ولا في العتيق من كلام العرب، وبهذا قال بعضهم إن (الغَضارة) مولدة، لأنها من خزفٍ وقِصاع العرب من خشب.

وفي أمالي ثعلب ما يُفهم منه أن المولد عنده كل لفظ كان عربيّ الأصل ثم غيَّرته العامة بنوع من أنواع التغيير، كأن يكون مهموزاً فتدع همزه، نحو هَنَاك الطعام، في هنأك؛ أو تبدل الهمز فيه نحو واخيته في آخيته؛ أو تسقطه، نحو قفلت الباب، في أقفلته؛ أو لا يكون مهموزاً فتهمزه. نحو رجل أعزب، في عَزَب؛ أو يكون مشدداً فتخففه، نحو فُوهة النهر، في فُوَّهته؛ أو يكون مخففاً والعامة تشدده، نحو الدخّان في الدخَان؛ أو يكون ساكناً وتحركه، نحو حلَقة الباب، وهي الحلْقة؛ أو تبدل فيه حرفاً بحرف نحو الزمرد وهو بالذال؛ أو يكون مفتوحاً فيكسرونه، نحو الكِتان وهو بالفتح؛ أو مكسوراً ويفتحونه، نحو الدَّهليز وهو بالكسر، وهلم جراً.

وفي كتاب أدب الكاتب لابن قتيبة أمثلة كثيرة من هذه الأنواع.

الألفاظ الإسلامية:

وقد سبقت التوليدَ طبقةٌ من الوضع العربي خرجت ببعض الكلام في الاشتقاق عن معاني الجاهلية، وذلك ما يسمونه بالألفاظ الإسلامية، وقال ابن فارس في أسبابها: كانت العرب في جاهليتها على إِرث من إِرث آبائهم في لغاتهم وآدابهم ونسائكهم وقرابينهم، فلما جاء الله جلّ ثناؤه بالإسلام حالت أحوالٌ ونُسختْ ديانات وأُبطلتْ أمور ونُقلت من اللغة ألفاظ من مواضع إلى مواضع أخرى بزيادات زيدت

---

(١) سنذكر في بحث الشعر من يحتج به في اللغة ومن لا يحتج به.

وشرائعَ شُرعت وشرائط شُرطت، فعفَّى الآخر الأول. فكان مما جاء في الإِسلام ذِكْرُ المؤمن، والمسلم، والكافر والمنافق؛ وإن العرب إِنما عرفت المؤمن من الأمان والإِيمان، وهو التصديق، ثم زادت الشريعة شرائط وأوصافاً بها سُمي المؤمن بالإِطلاق مؤمناً؛ وكذلك الإِسلام والمسلم: إنما عرفت منه إِسلامَ الشيء، ثم جاء في الشرع من أوصافه ما جاء؛ وكذلك كانت لا تعرف من الكفر إِلا الغطاء والستر؛ فأما المنافق فاسمٌ جاء به الإِسلام لقوم أبطنوا غير ما أظهروه، وكان الأصل من نافِقاء اليربوع[1].

ومن هذا الضرب كل ما استحدثه أهل العلوم والصناعات من الأسماء: كمصطلحات الفقه والنحو والعروض وغيرها مما يكون له اسمان: لغوي وصناعي، والأصل في جميع ذلك الألفاظ الشرعية التي نقلها النبي ﷺ من اللغة إلى الشرع كما رأيت.

وقد كان مثل هذا النقل المجازي في الجاهلية أيضاً؛ لأنه سبب من أعظم الأسباب في نمو اللغة كما تقدم في موضعه، ولكن لم يُنسَب من ذلك شيءٌ لناقلٍ معين فيما علمنا. إلا كلمة واحدة ذكرها الجاحظ في كتاب الحيوان، وهي فيما يقال: إن أول من سمى الأرضَ التي لم تُحْفر قط ولم تُحرث إِذا فُعل بها ذلك (مظلومةً) النابغةُ... وقد تبعه العرب على ذلك، ومنه قيل: سقاء مظلوم، إذا أعجل عليه قبل إدراكه[2]. وقال الجاحظ في جزء آخر من الحيوان وقد ذكر هذه الكلمة: إن النابغة ابتدأ هذا الاسم على الاشتقاق من أصل اللغة، وإن العرب اجتمعت على تصويبه وعلى اتباع أثره.

ومما يلتحق بفصل الألفاظ الإِسلامية، كلماتٌ عربية كرهوا النطق بها في الإِسلام، كأنهم من خوفهم على العرب أن يعودوا في شيء من أمر الجاهلية احتاطوا فمنعوهم من الكلام الذي فيه أدنى مُتَعلَّق. وأصل ذلك ما نَهى عنه النبي ﷺ نحو قوله: «لا يقولنّ أحدكم لمملوكه: عبدي وأمتي، ولكن يقول: فتاي وفتاتي؛ ولا يقولنّ المملوك: ربي وربتي، ولكن يقول: سيدي وسيدتي». وعلة هذا المنع ظاهرة؛ ولكن فيما كرهوه أشياء جاءت بها الروايات ولا تعرف وجوهُها.

---

(١) ذكروا أن اليربوع يحفر في جحره طريقاً يكتمها تسمى «النافقاء» ويظهر طريقاً مخالفاً لها تسمى «القاصعاء» فإذا أتي من جهة الطريق الظاهرة ضرب النافقاء برأسه فانتفق ونجا. وقد قيل إن النفاق لفظ حبشي معناه البدعة والضلالة، وهو في الحبشة من الألفاظ النصرانية.

(٢) المراد: الوطب يسقى منه اللبن قبل أن يروب.

قال الجاحظ: «ولم نسمع في ذلك أكثر من الكراهة، ولو كانوا يروون الأمور مع عللها وبرهاناتها خفّت المؤنة، ولكن أكثر الروايات مجردة، وقد اقتصروا على ظاهر الرواية دون حكاية العلة ودون الإخبار عن البرهان وإن كانوا قد شاهدوا النوعين مشاهدة واحدة». ومن ذلك قول ابن مسعود وأبي هريرة: «لا تسبوا الكرْم فإن الكرم هو الرجل المسلم» وقد رفعوه إلى النبي ﷺ. ورووا عن ابن عباس أنه قال: «لا تقولوا: والذي خاتمه على فمي، فإنما يختم الله عز وجل على فم الكافر». ومما كرهه ابن عباس قولهم: قوس قُزَح، وقال: قزح شيطان فكأنه كره ما كانوا عليه من عادات الجاهلية في الإضافة إلى الأصنام والشياطين، وكأنه أحب أن يقال: قوس الله، فيرفع من قدره كما يقال أرض الله وسماء الله. وبقيت أمثال لذلك كثيرة لا نطيل في استقصائها.

أمثلة المولّد وكتبه:

وقد علمتَ أن من المولّد هذه المصطلحات التي جاءت بها العلوم، وهي معدودة أيضاً من الألفاظ الإسلامية؛ لأنها وضعت في الإسلام، ومنها ألفاظ خاصة بالمتكلمين والرياضيين والفلكيين والأطباء والفقهاء والصوفية وغيرهم، وقد أُفردت لها معاجم خاصة بشرحها: ككتاب «التعريفات» للجرجاني، وكشّاف اصطلاحات العلوم للتهاوني، وكليات أبي البقاء، واصطلاحات الصوفية. وأول ما وضع من هذا النوع فيما نظن، كتابُ «مفاتيح العلوم» لمحمد بن أحمد الخُوَارزمي من أهل القرن الرابع، وهو على اختصاره مفيد، جمع فيه مصطلحات أهل العلوم والصناعات المختلفة، ونحن ننقل منه بعض أمثلة توفية للفائدة. فمن ذلك في مواضعات كتاب ديوان الخراج «الحشْري» وهو ميراث من لا وارث له ـ ويعرف في أيامنا بالمحلول ـ و «الإقطاع» وهو أن يُقطِع السلطان رجلاً أرضاً فتصير له رقبتها، وتسمى تلك الأرضون قطائع، واحدتها قطيعة؛ «والطّعمة» وهي أن تُدفَع الضيعة إلى رجل ليعمرها ويؤدي عشرها وتكون له مدة حياته، فإذا مات ارتجِعتْ من ورثته، والقطيعة تكون لعقبه من بعده. «والتسويغ» وهو أن يُترَك للرجل شيء من خراجه في السنة، وكذلك «الحطيطة والتريكة».

ومن مواضعات كتاب ديوان الجيش «الأطماع» وتسمى الرَّزَقات: وهي مرتبّات الجند والعمال «والتلميظ» وهو أن يُطْلَق لطائفة من المرتزقين بعضُ أرزاقهم قبل أن يستحقوا، وقد لُمِّظوا بكذا «والمقاصّة» وهي أن يُحْبَس عن القابض لِمَالِه ما كان تَلَمّظَه أو استلفه.

وقد رأينا لعبد الرحمٰن بن إسحاق الزجاجي المتوفى سنة ٣٤٠ كتاباً سمّاه «الزاهر» يذكر فيه معاني الكلام الذي يستعمله الناس من المولد أو من الألفاظ الإسلامية؛ ويؤخذ من مقدمته أن المفضّل أنشأ كتاباً في هذا المعنى سمّاه «الفاخر» جمع فيه قطعة من اشتقاق ما يكثر ترداده في المحاورات والمخاطبات، فعمل محمد بن القاسم الأنباري المتوفى سنة ٣٢٨ في ذلك كتابه الموسوم بالزاهر فضّل فيه كتاب المفضل وأكثر شواهده وضبطه، فجاء الزجاجي واختصره وأصلح ما فيه من السهو والغلط وكشفه وشرح معانيه. ومما أورده في هذا الكتاب، معنى قولهم: حسبنا الله ونعم الوكيل، ولا حول ولا قوة إلا بالله، وألفاظ القنوط والاستغفار، والأذان، والتشهُّد، ونحو ذلك؛ وهو يبحث في اشتقاق الكلام ويذكر الأقوال الواردة في معانيه ويرد أكثر ذلك إلى أصله العربي. ومن أمثلته شرحهُ لقولهم (بيت مُزَوق) قال أبو العباس ثعلب: معناه: بالزاووق، والزاووق في لغة بعض أهل المدينة: الزئبق، وهو يقع في التزاويق؛ فمزوق مُفَعَّل منه. ا هـ.

الغريب المولد:

ونريد به في المولد ما يقابل الغريب والحوشي في العربي العتيق، وذلك كالذي اخترعه بعض المفسرين الذين نصبوا أنفسهم للعامة وحطوا في هواهم؛ فإن المفسر كلما كان أغربَ عند العامة كان أحبّ إليهم. ومن هؤلاء عكرمة والكلبي والسُّدِّي والضحاك ومقاتل بن سليمان وأبو بكر ابن الأصم، وقد نقل الجاحظ أنهم يقولون في تفسير قوله تعالى: ﴿ويل للمطفِّفين﴾ [المطففين: ١] الويل واد في جهنم. قال: ثم قعدوا يصفون ذلك الوادي... وسُئلوا عن قوله تعالى: ﴿قل أعوذ برب الفَلَق﴾ [الفلق: ١] فقالوا: الفلق واد في جهنم، ثم قعدوا يصفونه... وفسروا قوله تعالى: ﴿ثم لتُسْئَلُنَّ يومئذٍ عن النعيم﴾ [التكاثر: ٨] فقالوا: النعيم الماء الحار في الشتاء والبارد في الصيف... أي فكأنه من الأضداد، ومثل ذلك كثير عن بعض غلاة الصوفية أيضاً، والأصل في جميعه ما أومأنا إليه من الألفاظ المنهيِّ عنها.

وليس يُؤتَى القوم إلا من الطمع ومن شدة إعجاب العامة بالغريب من التأويل، وهو كذلك الغريب الكاذبُ في المولّد من اللغة.

تمدّن العَربْ اللغويّ

فلسَفَة الفصل

هذا فصل من الكلام نرمي فيه إلى أقصى غايات العقل العربي في الحياة، وأدنى آفاقه من الخلود؛ إذ نصف مبلغ ما انتهى إليه من الكمال في وضع هذه اللغة وإحكامها على سُنن كيفما تدبّرتها رأيت فيها المعنى الإلهيّ الذي لا دليل عليه إلا شعور النفس به، والنفس هي البقية السماوية في الإنسان.

تلك السُنن التي خرجت بها اللغة كأنها عقل حيٌّ تتلاَمح في جهات الحكمة خَطراته وتتراسل من أعين الوحي نظراته؛ بل كأنها معنًى إلهيٌّ مُبتكرَ ألقي في هذه الطبيعة ليتحوّل به وجه العالم إلى جهة الله، فما زال ينكشف من أطرافه شيئاً فشيئاً حتى ظهر سر ابتداعه في القرآن الكريم فاتضح عن روعة تملك على الإنسان مذاهب حسّه، وتنساب في قلبه لتتصل بالروح الإلهي من نفسه.

وقد وصفنا بما تقدم تكوين اللغة في الجملة بما فيها من أسباب القوة والجمال، ونحن واضعون من هذا الفصل مرآةً تصف محاسنها وصفاً معنوياً تأخذ الأعين منه تفصيلاً في جملة، وجملةً في تفصيل؛ لأنه ليس كالأمور المعنوية ما تجد فيه قوة الإفصاح عن الأسرار الصامتة، إذ تكون مقابلة الأوصاف بموصوفاتها نطقاً بليغاً من لسان الحقيقة.

ومن المعلوم بالضرورة أن اللغة صورة الاجتماع، وأن العرب في تمدن جاهليتهم الفصحى لا يوازِنون أمة من أمم التاريخ، بل هم لولا ما سبق في علم الله من أمر سيكون فيهم؛ وقدَر واقع بهم، وشأن في الغيب مخبوء لهم ـ لما عَدَوْا في الاعتبار الاجتماعي أن يُعَدُّوا موجودات إنسانية مهملة، كأنهم بقايا منسية من التاريخ.

وقد تقرر عند الحكماء أن غنى اللغة بألفاظها، واتساع وجوه التصرف فيها دليل بيِّنٌ على مدنية أهلها وسعة متفَيَّئهم من ظل الاجتماع؛ فلا يبقى إلا أن يكون للعرب تمدن لغوي خصّوا به من أصل الفطرة؛ إذ هم لم يكونوا في معادن العلوم ولا مواطن الصناعات، ولا كان في أيديهم من أدوات الأمم ومرافق الاجتماع إلا متاع قليل لا يبلغ بجملته أن يكون تفسيراً موجزاً للفظ (العرب) في معجم الأمم.

فالحكمة التي جعلت من قديم مدينة الفنون في أيدي الصينيين، ومدينة العلوم في رؤوس اليونانيين، هي التي خصت مدنية اللغات بألسنة العرب.

وإذا تدبرت معنى التمدن بما يعطيك من آثاره، رأيت له في كل مجتمع صورتين: الأولى صورة الفرد في باطنه، والثانية صورة الجماعة في ظاهرها؛ ولن يكون التمدن حقيقياً إلا إذا كان أساسه نمو الصفات العقلية في الفرد الواحد بما يتهيأ له من الفضائل التي هي مادة التغير العقلي في نموه وإنشائه نشأة جديدة تستتبع نشأة التاريخ في المجموع؛ ولا مراء في أن الأحوال الظاهرة للجماعة إنما هي مرآة التغيرات الباطنة في الأفراد، فكأن الاجتماع في معناه ليس إلا مجموع آثار العقول وتاريخ التغيرات النفسية.

ونحن إذا اعتبرنا ذلك في العرب لم نرَ لهم حقيقة ولا مظهراً إلا في اللغة، لأنه لا يكفي أن يكون العربي على أخلاق فطرية تحميها حدود البادية، وتصونها أسوار الحرية الطبيعية، حتى يقال إن فيه ذاتاً نامية بآدابها؛ لأن هذه الآداب لم تحدث فيهم التغيرات العقلية التي تراءى بها صورة المجموع، إلا في آخر عهدهم الجاهلي حين ضمهم الإسلام، ولكننا إذا اعتبرنا لغتهم رأينا حقيقة التمدن فيها متمثلة، وشروطه في مجموعها متحققة؛ فهي منهم بحر الحياة الذي انصبت فيه جميع العناصر، وانبعث بها هذا التيار العقلي الذي يدفع بعضه بعضاً، وكأنها هي التي كانت تهذب من نفوسهم وتزنها وتعدلها وتخلصها برقّة أوضاعها وسمو تراكيبها، حتى ينشأ ناشئهم في نفسه على ما يرى من أوضاع الكمال في لغته؛ لأنه يتلقنها اعتيادياً من أبويه وقومه؛ ولَهِيَ أقوَمُ على تثقيفهم من المؤدّب بأدبه، والمعلّم بعلمه وكتبه؛ لأنها حركات نفسية مدارها على انجذاب الطبع فيهم، حتى كان العربي القُحُّ ربما أخطأ في الكلمة إذا جذبه طبعه إليها، فيعدل بها عن سَنن الفصيح - كما سيأتي في باب اللحن[1] - والكمالُ متى كان مأتاه من الطبع، وكانت قوته في

(١) وكان منهم من يتوهم موضوعاً فيضع عليه ويجذبه إليه طبعه، كقول بعضهم: سؤق، في سوق جمع ساق، ومؤق، في موق العين؛ وتعليله عند النحاة أن يتوهم أن الضمة التي قبل الواو واقعة على الواو نفسها، ولذلك يهمزها تخلصاً من ثقل الضم ولا أصل لها في الهمز. وزعم الفارسي أن أبا حية النميري الشاعر كان يهمز كل واو ساكنة قبلها ضمة وإن لم يكن لها أصل في الهمزة؛ فيقول: المؤقدان، أي الموقدان، ومؤسى، أي موسى، وهكذا.
وعكس ذلك قولهم أيضاً: الكماة والمراة، في الكمأة والمرأة؛ كأنهم توهموا فتحة الهمزة واقعة على ما قبلها، فكأنها كماة ومراة «بسكون الهمزة» وإذا كانت الهمزة ساكنة وما قبلها مفتوح وأريد تخفيفها قلبت ألفاً فتصير كماة ومراة كما ينطقون. وهذا التعليل - كما قال ابن

الغريزة، فأحْر به أن يصنع النفس صنعة غير طبيعية في العادة؛ ونحن نرى العرب لعهدنا لا يزالون في مواطن أسلافهم ولم تتنكر لهم الطبيعة، ولكنهم حين فقدوا خصيصة اللغة فقدوا معها خصائص كثيرة من النظام النفسي، حتى إِنهم لا يصلحون في حالتهم الراهنة أن يكونوا مادة نظام سياسي في جزيرتهم، فضلاً عن أن يكونوا مادة حادث اجتماعي عظيم كالإسلام الذي جعله أسلافهم نظام العالم، فكأن بينهم وبين أسلافهم من الفرق ما يستغرق تاريخ العالم كلّه من عهد الإسلام.

وأخصّ شروط التمدن الاجتماعي فيما نرى، ثلاثة: هي الحرية، والنظام، والنمو. وهي التي تتخلف عن معانيها الاجتماعية آثار المدنية التي تدل على حضارة الأمم الخالية، كالأبنية والمخلّفات الأدبية والعلمية والفلسفية، ثم الثروة الاعتبارية التي تدير حركة العمران، من التجارة والصناعة والزراعة. ثم الشرائع. وهذه الشروط هي كذلك أخص مميزات اللغة العربية. فهي حرة في أوضاعها بها يطابق الحرية الشخصية والسياسية. منتظمة في أجزائها بما يماثل نظام القوانين والشرائع، حتى أمكن أن يُحصى منها كل كلمة جاءت شاذة في بابها[1]. نامية في مجموعها بما فيها من ثروة الأوضاع التي تكافىء معاني الاقتصاد السياسي على أتم وجوهها.

فالعرب إذن قوم معنويون كان تمدنهم معنوياً، ولو جردتهم من مزايا لغتهم وألقيت في أفواههم أصول أي لغة من لغات العالم، لخرجوا بها جنساً مغموراً في الأجناس، ولكانت حريتهم عبثاً ونظام قبائلهم فساداً، ولصاروا في الجملة إِلى حال الشعوب التي لا يدور بها الزمان ولكنه يلقي عليهم الأمم كلما دار ويقابلهم بالمكتشفين والفاتحين والمتخطفين وغيرهم من أجناس المجتمعات المتمدنة. بيد أن الحكمة ألقت في طباعهم هذا النظام اللغوي، وجعلتهم بحيث ينساقون في سبيله إِلى الكمال، لا تعترضهم عقبة ولا يصرف وجوههم عنه صارف من نظام المدنية، فمضوا على ذلك واللغة تتخطى بهم درجات الاجتماع واحدة فواحدة، حتى انتهت

= سيده ـ من أدق النحو وأظرف اللغة.

ورأينا ابن جني يعلل ذلك في «سر الصناعة» بأن الساكن إِذا جاور المتحرك صارت حركته كأنها فيه. قال: ويزيد ذلك عندك وضوحاً أن من العرب من يقول في الوقف: هذا عمر وبكر «بضم الميم والكاف» ومررت بعمر وبكر (بكسر الميم والكاف) فينقل حركة الراء إلى ما قبلها؛ وهذه من اللغات التي لم نذكرها فيما تقدم لأن لها في هذا الفصل مكاناً.

(١) من ذلك كتاب «الشذوذ» لابن رشيد صاحب كتاب العمدة «المتوفى سنة ٤٦٣» يذكر فيه كل كلمة من اللغة جاءت شاذة في بابها. وما تجد من قاعدة في كتب العلماء إلا ولها شواذ محصورة إن كانت مما يدخله الشذوذ.

بهم إلى الوحدة الجنسية، فتغير مجموعهم وانصبَّ على العالم بقوة جديدة فتيّة صادفت دُوَلاً قديمة بالية فصدمتها تلك الصدمة التي هدمت التاريخ وبُني بعدها بناء جديداً. ولولا اللغة ما انتظم أمر العرب لأنهم قضوا أجيالاً قبل تمدنهم اللغوي لم يَنْبُهْ لهم شأن في أنفسهم، ولا عَدوْا في اجتماعهم أمر النظام الطبيعي الذي هو وسيلة حفظ الحياة لنظام الحي، لإتمام نظام الحياة، كما هو شأن التمدن الاجتماعي، واللغة هي التي جذبتهم إلى هَذي الأخلاق بالشعر، وإلى هَذي السياسة بالخطابة، وإلى هَذي الدين بالقرآن.

بعض وجوه التمدن:

تقدم لنا في غير هذا الموضع ما يُثبت أن تأليف الكلام في هذه اللغة مبني على أسباب لسانية، من عذوبة المنطق ومراعاة النسب اللفظي بين الحروف، بحيث لم يُلاقَ فيه بين حرفين لا يأتلفان ولا يعذب النطق بهما أو يَشْنع ذلك منهما في جَرْس النغمة وحسن السمع، كالغين مع الحاء، والقاف مع الكاف، والحرف المُطْبَق في غير المطبق، كتاء الافتعال مع الصاد والضاد، في خلال كثيرة من هذا الشكل ترجع بجملتها إلى ميل العرب فطرةً عما يُلزم كلامها الجفاء إلى ما يُلين حواشيه ويُرقها؛ وهذه العناية منهم بتأليف الحروف كانت السببَ الطبيعي لعنايتهم بتأليف الألفاظ وإحكام الكلام وتوخيهم روعة الأسلوب وفخامة التركيب، وهو ما خص به العرب دون سائر الأمم.

وقد غفل بعض العلماء عن هذا السبب الطبيعي، فذهب إلى أن العرب إنما تعني بالألفاظ لأنها تغفل المعاني، فتجد من ألفاظهم ما قد نمقوه وزخرفوه ووشّوه ودبجوه، ولست تجد مع ذلك تحته معنىً شريفاً، بل لا تجده قَصداً ولا مقارباً، وعلى هذا النمط أكثر أشعارهم. وقد ردّ على هؤلاء ابن جني في كتاب الخصائص، وتمحّل في النضح عن العرب، لأنه كذلك لم ينظر إلى السبب الطبيعي الذي أومأنا إليه. قال: «فإذا رأيت العرب قد أصلحوا ألفاظهم وحسّنوها، وحموا حواشيها وهذبوها، وصقلوا غُذوبها (أطرافها) وأرهفوها، فلا تُرينّ أن العناية إذ ذاك إنما هي بالألفاظ؛ بل هي عندنا خدمة منهم للمعاني وتنويه بها وتشريف منها».

والحق أن ذلك في العربية وجه من وجوه تمدنها، وقد جروا فيه على سنن طبيعية ثابتة، لأنهم يفرعون من المعاني فروعاً كثيرة بالمجاز والاستعارة، ثم يُجرون عليها الألفاظ التي تناسبها، فكأنهم يستغلونها استغلالاً معنوياً. وذلك من أمرهم أيضاً في الألفاظ؛ فإنهم لا يفرّطون في مادة تتقلب عليها حروف المنطق بما ينزل

على حكمهم في التأليف من العذوبة والمناسبة، فيفرعون الألفاظ المتقاربة فروعاً كثيرة يُجرونها على المعاني المتباينة، كقولهم: روأت في الأمر، (فكرت)، وروّيت رأسي من الدهن، وأمثال لذلك كثيرة؛ فكأنهم بهذا الضرب يستغلون المعاني استغلالاً لفظياً.

ومن وجوه التمدن التي تناسب طبائع الاقتصاد المدني، هذه الحركات التي تخصّصُ المعاني وتعيّن الأغراض بأيسر إشارة، وهي أخص مميزات السمو العقلي، ومنها حركات الإعراب، كقولهم: ما أحسنَ زيداً! إذا أرادوا التعجب من حسنه. وما أحسنُ زيدٍ؟ إذا أرادوا الاستفهام عن أحسن ما فيه، وما أحسنَ زيدٌ، إذا أرادوا نفي الإحسان عنه، ولا يوجد ذلك في غير لغة العرب.

ومنها حركات التصريف، كقولهم: مِفْتَح، لآلة الفتح، ومَفْتَح، لموضع الفتح، وهكذا.

ومنها حركات الفروق التي تُنوّع المعاني، كقولهم: الإدْلاج، لسير أول الليل، والادّلاج، لسير آخر الليل؛ وأمثلة ذلك فاشية في اللغة.

ومن هذا الباب قولهم: رجل لعَنَةٌ وضُحَكَةٌ، إذا كان يُلْعَن كثيراً ويُضْحَك منه؛ ورجل لعَنَةٌ وضُحكَةٌ، إذا كان هو كثيرَ اللَّعْنَ والضَّحِك.

ولعلهم لم ينتبهوا لهذه الفروق بالحركات إلا بعد أن أحدثوا مثلها في لغتهم بالحروف، كقولهم: أخفر، إذا أجار؛ وخَفَرا إذا نقض العهد؛ وأقذى عينَه، إذا ألقى فيها القذى؛ وَقذَاها، إذ نزع عنها القذى؛ وأبَعْتُ الفرس، عرضتُه للبيع؛ وبِعْتُه، إذا انتهى البيع؛ وهكذا، فكأن الاختصار دائماً تمثيل للانتهاء.

ومما يستنفد عجب المفكر من أمر هذا الباب الاقتصادي، تصرفهم في حروف المعاني المفصّلةِ معانيها في كتب النحو، ودلالتهم بالحرف الواحد في الكلمة على المعاني المختلفة، كمعاني الهمزة والباء وغيرها مما يُتصرف به في مناحي الكلام. ويزيد هذا العجب أن لا يكون بين المعنيين أو المعاني الكثيرة وجوه من الشبه بحيث يُتأول في رد معانيها الأصول بعضها إلى بعض، وقد أشرنا فيما تقدم إلى ما رآه بعض علماء اللغات من أن هذه الحروف بقايا ألفاظ مستقلة بمعانيها، فإن صح ذلك كان (عجباً من العجب).

وهذا وأمثاله، مما يكشف من اللغة عن سر النموّ الذي هو أصل من أصول التمدن بالإطلاق، وأن للعرب تصرفاً ليس في لغة من اللغات، وخاصة أختَي العربية، فإن الزمن وقف بهما عند مُنقطَع لم يتعدّه، وكأنّ العربية منهما قرآن لغوي

مفتتَح بهذه القاعدة التي يبنى عليها نظام الارتقاء: ﴿ما ننسخ من آية أو ننْسها نأت بخير منها أو مثلها﴾[البقرة: ١٠٦] فإن لغة السريان مثلاً لا تجد فيها أثراً للفعل المبني للمجهول، كضُرب زيد: أي ضربه شخص ـ وذلك من أنواع الاقتصاد اللغوي ـ وفي العبرانية لا يوجد إلا صيغتان ثقيلتان من صيغ الفعل، هذا وزنهما: فُعّال، وهُفْعال؛ ولكن العرب يستعملون المجهول في كل الأوزان، ماضياً ومضارعاً. وقد فاتوا بذلك لغات الدنيا جميعاً.

وتجد العبرانية أيضاً قليلة الأوزان في الفعل المجرد والمزيد بحيث لا تكافىء العربية في ذلك (وقد أسلفنا في موضع تقدم أن صيغة المشاركة التي هي صيغة اقتصادية، مما انفردت العربية به) وإنما وُضعت الأوزان لتنمية المعاني وسياستها على وجوهها المختلفة سياسة اقتصادية.

ذلك فضلاً عما امتازت به العربية من العذوبة التي كأنها شباب الحياة ورقتها بجانب ذاك الهَرَم الذي تولى العبرانية، حتى كأن ألفاظها من اللبس والتعقيد أيام الكهولة بأقدارها... ومما لا شك فيه أن فقدان ذلك السبب الاقتصادي في العبرانية هو الذي ابتلاها بالفقر من نوابغ الكتاب والخطباء لضيق مُضْطرَبِ التعبير، حتى كأنما ينفذ المتكلم بها إلى أغراضه من صدوع ومضايق، وفي هذا العسر كله... ولما انتفى ذلك من العربية واستوفت وجوه السياسة الاقتصادية في صيغها وألفاظها، كثر شعراؤها وكتابها وخطباؤها (اللغويون)[1] إلى حدٍّ ترك رجال سائر الأمم عند الترجيح، في كفّة شائلة.

وهنا أصل طبيعي يحسن التنبيه إليه، لأنه ثَبَتٌ لما نحن بصدد منه، وذلك أن التثنية وهي أخص مظاهر الحياة في الطبيعة، لا أثر لها في اللغة السريانية، وهي في العبرانية مقصورة على معناها الطبيعي أو ما يكون في حكمه، فلا يثنّون إلا ما وُجد اثنين في الطبيعة، كاليدين والرجلين الخ، أو ما أنزله الاستعمال هذه المنزلة، كالنعلين مثلاً، ولكنها في العربية عامة لكل الأسماء، لأن العدد نظام طبيعي عام لا يتخلف، ومنه الإفراد والتثنية ودرجات الجمع من الثلاثة فصاعداً[2].

---

(١) خصصنا هذه الكثرة بكونها لغوية، لأنها كذلك في الحقيقة؛ إذ القرائح لا تكون من مواهب اللغات؛ واللغة إنما هي أداة من أدوات الحياة لا أكثر، وعندنا أنه ربما كان من شعراء بعض الأمم من يرجح شعراء العرب جميعاً في منزلة شعره لا في صنعته اللغوية، وكذلك القول في الكتاب والخطباء.

(٢) مما تتم به فائدة هذا المعنى، أن كلمة «زوج» يراد بها في اللغة الفاشية الاثنان ـ وقد قلبها

بقي علينا أن نذكر شيئاً من أسرار النظام في هذه اللغة غير ما سبق لنا بيانه، وهو الصلة بين طرفي التمدن اللغوي اللذين هما الحرية والنمو، وقد مضى الكلام عليهما فيما تقدم.

= العامة وجعلوها جوز ـ قال ابن الأنباري في الأضداد: وهذا «الاستعمال» عندي خطأ، لا يعرف الروج في كلام العرب لاثنين: بهذا نزل كتاب الله، وعليه أشعار العرب، قال الله عز وجل: ﴿وأنه خلق الزوجين الذكر والأنثى﴾[النجم: ٤٥] أراد بالزوجين الفردين، إذ ترجم عنهما بذكر وأنثى... والعرب تفرد الزوج في باب الحيوان، فيقولون: الرجل زوج المرأة، والمرأة زوج الرجل؛ ومنهم من يقول زوجة... وإذا عدلت العرب عن الناس إلى الحيوان فقالوا: عندي زوجان من حمام، أرادوا عندي الذكر والأنثى؛ فإذا احتاجوا إلى إفراد أحدهما قالوا للذكر فرد وللأنثى فردة... وكذلك يقال للشيئين المصطحبين «زوجان» كقولهم: عندي زوجان من الخفاف... فمن ادعى أن الزوج يقع على اثنين فقد خالف كتاب الله عز وجل وجميع كلام العرب؛ إذ لم يوجد فيها شاهد له ولا دليل على صحة تأوله. اهـ وأكثر اللغويين على خلافه.

أسرار النظام اللغويّ

لا نريد بمعنى النظام هذه الأحكام الظاهرة في اللغة كالإعراب والتصريف والقواعد اللسانية، من نحو عدم الجمع بين ساكنين أو متحركين متضادين؛ فهذا كله ليس إلا أسباباً للنظام الذي نشرحه في هذا الفصل، وهو يشبه النظام النفسي من حيث تعلقه بالحكمة التي تضبط عواطف النفس وخطراتها؛ وقد رأينا ذلك في اللغة على ثلاثة ضروب:

(١) نظام الألفاظ بالمعاني.

(٢) نظام المعاني بالألفاظ.

(٣) النظام المطلق، وهو نظام القرينة أو الحس النفسي.

نظام الألفاظ بالمعاني:

والمراد به مساوقة الصيغ اللفظية للمعاني الموضوعة لها؛ وقد ألممنا بأشياء منه في باب الاشتقاق، وذكرنا ثمة أن لابن جني صاحب الخصائص كلاماً في هذا المعنى؛ وابن جني هذا هو أول من ناهض هذا البحث إتقاناً؛ وتخلى بأمره افتناناً؛ وإنما كان العلماء قبله يسترْوِحون إلى أشياء منه عند الضرورة ويتعللون به، وأكثرهم لزوماً لذلك شيخه أبو علي الفارسي[1]؛ ولهذا وضع ابن جني كتابه (الخصائص) لبيان ما أودعَتْهُ هذه اللغةُ من خصائص الحكمة، ونيطتْ به من علائم الإتقان والصنعة؛ أقام فيه القولَ على أوائل أصول هذا الكلام، وكيف بُدِىء، وإلام نمي؛ وقال في المعنى الذي عقدنا له هذا الفصل: إنه غورٌ من العربية لا يُنتصف منه ولا يكاد يُحاط به، وأكثر كلام العرب عليه وإن كان غفلاً مسْهُواً عنه.

ومما حاوله في كتابه مما يتعلق بغرضنا سبعة أمور:

(١) إثبات أن العرب تقارب حروف الألفاظ متى تقاربت معانيها، كقوله تعالى: ﴿ألم تر أنا أرسلنا الشياطين على الكافرين تَؤزُّهم أزًّا﴾[مريم: ٨٣] أي تزعجهم وتقلقهم، فهذا في معنى (تهزهم هزاً) والهمزة أخت الهاء، فكأنهم خصوا هذا المعنى بالهمزة لأنها أقوى من الهاء، كما أن المعنى نفسه أعظم في النفوس من

(١) توفي الفارسي سنة ٣٧٧ وكانوا يقولون ما بين سيبويه وأبي علي أفضل منه وتوفي ابن جني سنة ٣٩٢ وهو عالم هذه الأمة في التصريف.

الهز لأنك قد تهز ما لا حَرَاك له، كالجذع ونحوه؛ أي فيبقى الهز المقرون بالإزعاج خاصاً بذي الحياة، لأنه متعلق بالشعور؛ وذلك ما أفادته الهمزة وحدها.

(٢) إن هذه المقاربة بين الحروف تقع فيها المراعاة حتى في الحروف البعيدة التي لا تتشابه إلا بالتأويل، كقوله إن تركيب «ع ل م» في العلامة والعَلَم، وقالوا مع ذلك: بيضة غرماء، وقطيع أغرم، إذا كان فيه سوادٌ وبياض، وإذا وقع ذلك بانَ أحدُ اللونين من صاحبه، وكان كل واحد منهما (عَلَماً) للآخر، وهذا المعنى من «غ ر م» ولكنه مقارب لتركيب (علم) كما ترى!

(٣) إن المقاربة قد تكون بالمضارعة في الأصل الواحد بالحرفين، كَسَحَل وصهل (في معاني الصوت) فالصاد أخت السين، والهاء أخت الحاء، وسَحَل وزحر (في الصوت أيضاً) فالسين أخت الزاي، واللام أخت الراء.

(٤) إن من المضارعة نوعاً أحكم من هذا، وهو المضارعة بالأصول الثلاثية في الفعل (الفاء والعين واللام) نحو: عصر الشيء وأزله، إذا حَبَسه، قال: والعصر ضربٌ من الحبس، والعين أخت الهمزة والصاد أخت الزاي والراء أخت اللام، ونحو الأزم (أي المنع) والعَصْب (أي الشد)، فالمعنيان متقاربان، والهمزة أخت العين، والزاي أخت الصاد، والميم أخت الباء. وقد أتى بأمثلة من ذلك ثم قال: وهذا موجود في أكثر الكلام، وإنما بقي من يُثيره ويبحث عن مكنونه، بل من إذا وضح له وكشفت عنده حقيقته، أطاع طبعُه له فوعاه، وهيهات ذلك مطلباً، وعزَّ فيهم مذهباً.

(٥) إثبات أن العرب يصوِّرون اللفظ على هيئة المعنى، وهذا مذهب قد نبَّه عليه الخليل وسيبويه، قال الخليل: كأنهم توهموا في صوت الجندُب استطالة، فقالوا (في العبارة عنه) صرّ، وتوهموا في صوت البازي تقطيعاً فقالوا: صَرْصَر. وقال سيبويه في المصادر التي جاءت على فَعَلان (بثلاث حركات) إنها تأتي للاضطراب والحركة، نحو الغَلَيان، فقابلوا بتوالي الحركات في المثالِ توالي الحركات في الأفعال.

قال ابن جني: ووجدت أنا من هذا الحديث أشياء على سمْت ما حَدّاه ومنهاج ما مَثّلاه؛ منها أن المصادر الرباعية المضعَّفة تأتي للتكرر والزعزعة: كالقلقلة والصلصلة الخ؛ وأن الفَعَلى من المصادر والصفات تأتي للسرعة نحو الجمزى والوقلى الخ؛ ومنها أنهم جعلوا تكرير العين في المثال دليلاً على تكرير الفعل، نحو كسّر وقطّع الخ؛ وإنما خصُّوا العين بذلك لأنها أقوى حروف الفعل،

إذ الفاء قد تحذف، نحو عِدَة وزِنة، أصلها وعْدة، ووزنة، واللام كذلك، نحو يدٌ وفم، أصلهما: يدو وفَمَوٌ، ولكن قلما تجد الحذف في العين؛ فلما كانت الأفعال دليلة المعاني، كرروا أقواها وجعلوه دليلاً على قوة المعنى المحدث به، وكذلك يضعّفون العين للمبالغة، نحو: أسد غَشَمْشَم، ويومٌ عصبْصب، ونحو اغشوْشبَ المكان، واغدَوْدن الشعر الخ. قلنا: ومن هذا الباب ما ذكره ابن فارس أنه سمع من يثق به يقول إن العرب تشوّه صورة اللفظ وتقبّحها لمقابلة مثل ذلك في المعنى، كقولهم للبعيد ما بين الطرفين المفرط القول: طِرماح، وإنما أصله من الطرّح، وهو البعيد، لكنه لما أفرط طوله سُمّي طرماحاً؛ ومثل ذلك كثير في أبواب الصفات.

(٦) ومن نظام الألفاظ بالمعاني أنهم يقابلون الألفاظ بما يشاكل أصواتها من الأحداث، فيجعلون كثيراً أصواتَ الحروف على سمْت الأحداث المعبّر عنها كقولهم: خضم، وقضم، فالخضم لأكل الشيء الرطب، والقضم لأكل الشيء الصلب اليابس، فاختاروا الخاء من أجل رخاوتها للرطب، والقاف من أجل صلابتها لليابس، فحذوْا بمسموع الأصوات على حذو مسموع الأحداث. ومن ذلك النَّضح، للماء الخفيف، لرقة الحاء، والنضخ لما هو أقوى منه، وذلك لغلظ الخاء. ومنه أيضاً قولهم: القدُّ، للقطع طولاً، والقطُّ، له عرضاً، وذلك لأن الطاء أحصر للصوت وأسرع قطعاً له من الدال، فجعلوا الطاء لقطع العرض لقربه وسرعته، والدال لما طال من الأثر وهو قطعه طولاً، والأمثلة من ذلك كثيرة في اللغة تبادر من يلتمسها، وقد أتى ابن جني بعدةٍ منها، ونقل السيوطي فى أوائل المزهر عن غيره أشياء أخرى، وكلها تدل على أنهم يضبطون نظام الألفاظ المقترنة المتقاربة بالمعاني، فيجعلون الحرف الأضعف فيها، والألين والأخفى والأسهل والأهمس، لما هو أدنى وأقلُّ وأخفُّ عملاً أو صوتاً، ويجعلون الحرف الأقوى والأشدّ والأظهر والأجهر، لما هو أقوى عملاً وأعظم حسًّا؛ ومن أجمع الأمثلة لذلك ما أورده الثعالبي في فقه اللغة، قال: إذا أخرج المكروب أو المريض صوتاً رقيقاً فهو الرنين، فإن أخفاه فهو الهنين، فإن أظهره فخرج خافياً فهو الحنين، فإن زاد فهو الأنين، فإن زاد في رفعه فهو الخنين.

(٧) إنهم قد يضيفون إلى اختيار الحرف تشبيه أصواتها بالأحداث المعبّر عنها وتقديم ما يضاهي أول الحدث (المعنى) وتأخير ما يضاهي آخره؛ سوْقاً للحروف على سمْت المعنى المقصود والغرض المطلوب، كقولهم: شدّ الحبل؛ فالشين لما فيها من التفشّي تُشبّه بصوت أول انجذاب الحبل قبل استحكام العقد، ثم يليها

إحكامُ الشد والجذب، فيعبر بالدال التي هي أقوى من الشين لا سيما وهي مدغمة فهي أقوى لصيغتها وأدلُّ على المعنى الذي أريد بها. وكذلك: جرّ الشيء، قدموا الجيم لأنها حرف شديد، وأول الجر مشقة على الجارّ والمجرور جميعاً، ثم عقبوا ذلك بالراء، وهي حرف تكرير، وكرروها مع ذلك في نفسها؛ وذلك لأن الشيء إِذا جُرّ على الأرض اضطرب في غالب الأمر صاعداً عنها ونازلاً، وتكرر ذلك منه على ما فيه من التعتعة والقلق؛ فكانت الراء لما فيها من التكرير، ولأنها أيضاً قد كررت في نفسها، أوفق بهذا المعنى من جميع الحروف.

ومما يلتحق بهذا الباب الذي هو نظام الألفاظ بالمعاني، ما وضعوه من حكاية الأصوات، وذلك أنهم يشتقون اللفظ من نفس الصوت القائم بمعناه على جهة الحكاية وتصوير الأشياء بأصواتها، وهذا النوع يعده أدباء الغربيين من مُبْدَعات القرائح. ومما يحضرنا منه للعرب قولهم في حكاية صوت مصراعي الباب الكبير إِذا أغلق: جلنْبَلقَ، وقول الشاعر:

جرت الخيل فقالت حبَطَقْطَق

وقول الآخر في الإِبل: (تداعيْن باسم السّيب) يحكي صوت مشافرها؛ وهذا غير الأصوات التي يعبرون بها عن الأحداث وإِن كانت مشتقة منها، كالعَطعَطة للأصوات المتتابعة في الحرب، والقهقهة للاستغراق في الضحك، وأمثال لذلك كثيرة.

نظام المعاني بالألفاظ:

والألفاظ في هذا النوع هي التي تسوس المعاني وتنزلها في منازلها وتضعها على أقدارها، لا من حيث إِن اللفظ هو الذي يوجِد المعنى، فذلك ظاهر الاستحالة، ولكن على أنه هو الذي يخصص المعنى إذا كان جنساً، وهو الذي يؤكد مبالغة في تلوين صورته النفسية حتى تنطق أجزاؤه، وحتى يقوم كل جزء منها في البيان اللغوي مقام الكل الذي هو مادة الشعور الطبيعي.

ولما كانت اللغة عملاً نفسياً محضاً، كان وجود هذا النوع فيها من أخص الدلائل على تمدنها، لأن النظام الذي يعين درجات المعاني إِنما يفصل أجزاء الموجودات على درجات شعور النفس بذوات هذه الأجزاء أو بصفاتها، وهذا لا يستقيم إلا إذا كان في اللغة حياة باطنة تشبه ما في الإِنسان الراقي مما يسمى بالكمال أو الحياة الروحية العالية، حتى تتكافأ النفس واللغة في تصوُّر أجزاء المعاني وتصويرها.

ولقد أثبت العلماء أن أظهر ما يكون الفقر في اللغات المنحطة، إنما هو في أنواع الدلالة المعنوية، فكلما انحطت اللغة قلّت فيها هذه الأنواع، حتى لتبلغ بها تلك القلة أحياناً إلى أن تشبه الجماد في تجرده من الشعور ومعانيه؛ ووجدوا من لغات القبائل المتوحشة في أواسط إفريقيا ما ليس فيها ألفاظ تعبر عن الحب والمؤاخاة والعبادة ونحوها من أمهات المعاني النفسية، كأن مادة تلك اللغات من الإحساس الحيواني المحض.

والعربية تُعتبر أحكم اللغات نظاماً في أوضاع المعاني وسياستها بالألفاظ، وهي من هذا القبيل أعظمها ثروة وأبلغها من حقيقة التمدن بحيث لا تدانيها في ذلك لغة أخرى كائنة ما كانت، فالعرب لم يدعوا معنى من المعاني الطبيعية التي تتعلق بالحياة الروحية أو البدنية مما تهيأ لهم إلا رتبوا أجزاءه وأبانوا عن صفاته بألفاظ متباينة تعين تلك الأجزاء والصفات على مقاديرها؛ فأول معاني الحياة الروحية الحب، وهذه مراتبه عندهم: الهوى، ثم العلاقة، وهي الحب اللازم للقلب؛ ثم الكلف، وهو شدة الحب؛ ثم العشق، وهو اسم لما فضل عن المقدار الذي اسمه الحب؛ ثم الشعف، وهو إحراق الحب للقلب مع لذة يجدها، وكذلك اللّوعة واللاعج، فإن تلك حرقة الهوى وهذا هو الهوى المحرق؛ ثم الشغف، وهو أن يبلغ الحبُّ شغاف القلب وهي جلدة دونه، ثم الجوى، وهو الهوى الباطن؛ ثم التَّيم، وهو أن يستعبده الحب؛ ثم التّبْل، وهو أن يسقمه الهوى؛ ثم التدليه، وهو ذهاب العقل من الهوى؛ ثم الهُيوم، وهو أن يذهب على وجهه لا يستقر، وذلك لغلبة الهوى عليه، ومنه رجل هائم.

وكذا فعلوا في معاني السرور والعداوة والغضب والحزن والسرعة وغيرها؛ ومن معاني الحياة البدنية أصول المعاش الطبيعية التي هي قوام أمرهم: كاللبن، فإن له نحو سبعين اسماً باعتبار اختلاف أحواله، وقد ذكرها السيوطي كلها في المزهر (الفصل ١٥ ـ النوع ٢٩)؛ وكذلك الخيل والإبل والشاء، ثم صفاتها وتسمية أجزائها ونحو ذلك مما نكتفي لشهرته بالإشارة إليه.

وعلى أكثر هذا النوع من نظام المعاني بالألفاظ بنى الثعالبيُّ كتابه «فقه اللغة»، وهو أشهر من أن يُنبَّه عليه، ولذا أوجزنا في أمثلته اكتفاءً بالدلالة على مظنتها، والحقيقةُ تنهض بها الكلمة الواحدة.

ومما ننبه إليه في هذا الفصل، أن أرقى الأمم مدنيةً إذا بلغت فيها المعاني النفسية مبلغ الهرم، وتعلقت بها الخواطر من كل جهة بحيث تفصّل أجزاءها

تفصيلاً؛ فجهدُ الأمة عند ذلك أن تحيط المعنى باصطلاحات علمية، وتعرِّف حوادثَه على نحو ما تُعرَّف به فصول العلوم، كالحب مثلاً، فإن مراتبه التي يشير إليها العرب بالألفاظ المتقدمة يشير إليها غيرهم بتعاريف وفصول واصطلاحات، ثم لا تعدو بعد ذلك كله ما كان يفهمه العرب منها برقة شمائلهم ولطف حواسهم النفسية؛ فكأنهم لما عدموا العلوم جعلوا ألفاظهم فصولاً علمية، وذلك منتهى ما يكون من تمدُّن اللغات.

ثم أنت إذا تدبرت هذا النوع رأيته انتباهاً روحياً صرفاً، بَيْدَ أنه ممثَّل بالألفاظ، ورأيت فيما ترى كأن لنفس العربي طيفاً يحرك اللغة حتى بأنفاس الخطرات، ويكشف لها كل عاطفةٍ دقيقة ولو اختبأتْ في أشعة من النظرات!

نظام القرينة:

وهو ما نسميه بالنظام البديع لأنه في ظاهره نوع من الفوضى؛ وذلك أنهم يعتمدون في ضرب من كلامهم على اللمحة الدالّة والإشارة التي تقع موقع الوحي، وعلى أضعف أثر يشير إلى وجه الكلام ومذهبه ويَهدي إلى طريق المعنى فيه، ثم يطلقون الكلام إطلاقاً غير مقيد بنظام، ولا متبع لطريق غيره من سائر الكلام؛ وذلك نظم ينفردون به ولا تجد القليل منه في لغة غيرهم إلا حيث تصيب أدلة النبوغ في أشعر الشعر ومأثور المنثور. وقد سماه علماؤنا (سُننَ العرب)، وعقد الثعالبي على أمثلة منه القسم الثاني من كتابه فقه اللغة، وسماه (سر العربية).

ونحن نرى أن هذا النوع لم يكن في اللغة إلا بعد أن انصرف العرب إلى صنعة الكلام، وهذبوا حواشيه، وبلغوا الغاية في تنميق الشعر وإجادته، وذلك قبل الإسلام بما لا يتجاوز مائة سنة على الأكثر، لأن التفنن في العبارات لا يأتي إلا من كمال صنعة الألفاظ، ولأن ما عرف للعرب من ذلك قليل في جنب ما أتى به القرآن الكريم، وهذا معنى من معاني إعجازه، إذ جعل من عبارته أزمّة لعقولهم، فكان يلفتها فجأة عن المعنى الظاهر، ثم يبغتها بروح الكلام، فتكون لها بينهما هزةٌ من الطرب الذي ينشأ عن إدراك العقل لما ليس في مقدوره مع رغبته فيه.

فمما ذكروه من سنن العرب التي يتحقق فيها نظام القرينة: مخالفة ظاهر اللفظ، كقولهم عند المدح: قاتله الله ما أشعره! فهم يقولون هذا ولا يريدون وقوعه، وكذلك قولهم: هَبِلَته أمه، وثكلته، وهذا يكون عند التعجب من إصابة الرجل في رميه أو في فعل يفعله؛ ومنها الحذف والاختصار، فيقولون: والله أفعلُ ذاك، ويريدون لا أفعل، فيحذفون حرف النفي؛ ومنها ذكر الواحد والمراد الجمع،

كقوله تعالى: ﴿هؤلاء ضيفي﴾ [الحجر:٦٨] وقوله: ﴿فإنهم عدوٌ لي﴾ [الشعراء:٧٧] والمراد الجماعة. وذكرُ الجمع والمراد واحد أو اثنان، كقوله: ﴿إن نَعْفُ عن طائفة﴾ [التوبة:٦٦] وهو يريد واحداً، وقوله في خطاب موسى وأخيه: ﴿ارجعْ إليهم﴾ [النمل:٣٧] [والخطاب لاثنين، وقوله في خطاب زوجَتي النبي ﷺ. ﴿إنْ تَتوبا إلى الله(*)] فقد صَغَت قلوبكما﴾ [التحريم:٤] وهما قلبان. ومنها صفة الجمع بصفة الواحد، كقوله تعالى: ﴿والملائكة بعد ذلك ظَهير﴾ [التحريم:٤] وصفة الواحد أو الاثنين بصفة الجمع، كقول العرب: ثوب أهدام، وجاء الشتاء وقميصي أخلاق[1]. ومنها أن تخاطب العرب الشاهد ثم تحول الخطاب إلى الغائب، وتخاطب الغائب ثم تحوله إلى الشاهد، وهو الالتفات المعروف في البديع؛ وأن تخاطب المخاطَب ثم ترجع الخطاب إلى غيره، نحو قوله تعالى: ﴿فإن لم يستجيبوا لكم فاعلموا أنما أُنزل بعلم الله﴾ [هود:١٤] الخطاب الأول للنبي ﷺ وصحابته، والثاني للمشركين. ومنها الرجوع من الخطاب إلى الغيبة ومن الغيبة إلى الخطاب بدون تغيير في المعنى كقوله تعالى: ﴿حتى إذا كنتم في الفلْك وَجريْن بهم﴾ [يونس:٢٢] أراد بكم، وقوله: ﴿وسقاهم ربهم شراباً طهوراً، إن هذا كان لكم جزاءً﴾ [الإنسان:٢١-٢٢] ومعناه: كان لهم، وقد جاء ذلك في الشعر أيضاً كما رواه ابن الأنباري في الأضداد. ومنها أن يبتدىء بشيء ثم يخبر عن غيره، كقوله: ﴿والذين يُتَوَفوْنَ منكم ويذرون أزواجاً يتربَّصْن﴾ [البقرة:٢٣٤] فخبر عن الأزواج بلفظ (يتربصن) وترك الذين. ومنها نسبة الفعل إلى الاثنين وهو لأحدهما كقوله: ﴿مَرَج البحرين يلتقيان﴾ [الرحمن:١٩] إلى قوله ﴿يخرج منهما اللؤلؤ والمرجان﴾ [الرحمن:٢٢] وإنما يخرجان من الملح لا العذب. ونسبته إلى الجماعة وهو لأحدهم كقوله: ﴿وإذْ قتلتم نفساً فادّارأتم فيها﴾ [البقرة:٧٢] والقاتل واحد. وإلى أحد اثنين وهو لهما، كقوله: ﴿واللّهُ ورسولُه أحقُّ أن يُرضوه﴾[التوبة:٦٢]. ومنها أن تأمر الواحد بلفظ أمر الاثنين، كقول العرب: افعلا ذلك، ويكون المخاطب واحداً، وكان الفراء يرى في أصل ذلك أن الرُفقة عند العرب أدنى ما تكون ثلاثة نفر، فيجري كلام الواحد على صاحبيه، ولذا كان شعراؤهم أكثر الناس قولاً: يا صاحبيّ، ويا خليليّ. ومنها أن تأتي بالفعل بلفظ الماضي وهو حاضر، أو بلفظ

(*) قلت: ما بين القوسين [ ] ساقط في الأصل، وإنما هو من زيادتنا.

(١) أحصى ابن خالويه في كتاب (ليس) ما كان من هذا النحو وهو: ثوب أسمال، أي خلق، وثوب أكباش ـ غليظ ـ وبرمة أكسار، وقدر أعشار، وقميص أخلاق. ولم يذكر منها أهدام.

المستقبل وهو ماض، كقوله تعالى: ﴿أتى أمر الله﴾ [النحل: ١] أي يأتي ﴿واتَّبَعوا ما تتلوا الشياطين﴾ [البقرة: ١٠٢] أي ما تَلَتِ الشياطين ومنها أن تأتي بالمفعول بلفظ الفاعل: نحو سر كاتم، أي مكتوم، وأمر عارف، أي معروف، وبالفاعل: على لفظ المفعول، كقولهم: بيع مغبون، ويكون المعنى غابناً. ومنها وصف الشيء بما يقع فيه، كقولهم: ليلهم نائم، إذا ناموا فيه، وليلهم ساهر، إذا سهروه. ومنها البسط، بالزيادة في حروف الاسم والفعل متى أمِن اللَبس بقرينة تقتضي ذلك، كإقامة وزن الشعر وتسوية قوافيه، وعلى هذا قول بعضهم في صفة الظلماء:

وليلة خامدة خمودا طخياء تخشى الجَدْي والفرقودا

فجعل الفرقد كما ترى، ثم قال فيها: «لو أن عَمراً هَمّ أن يرقودا» يريد يرقد. ومنها القبض محاذاة لذلك البسط. وهو النقصان من عدد الحروف كقولهم: لاه ابن عمك؛ أي لله، ودرس المنا، أي المنازل؛ ومنها الإضمار للأسماء والأفعال والحروف، كقولهم: ألا يا اسْلَمي، أي: يا هذه، وقولهم: أثعلباً وتفرّ؟ أي أترى ثعلباً وتفر؟ وقول طرفة:

ألا أيُّهذا الزاجري أشهد الوغى

يريد أن أشهد الوغى. ومنها إقامة المصدر مقام الأمر، نحو: ﴿فَضَرْبَ الرقاب﴾[محمد: ٤] أي فاضربوا، واسم الفاعل مقام المصدر، كقوله: ﴿ليس لوقعتها كاذبة﴾ [الواقعة: ٢] أي تكذيب، واسم المفعول مقام المصدر نحو: ﴿بأيكم المفتون﴾ [القلم: ٦] أي الفتنة. ومنها المحاذاة، وذلك أن تجعل كلاماً بحذاء كلام فيؤتى به على وزنه لفظاً وإن كانا مختلفين في أصل الوزن، وهذا النوع يسمى الازدواج أيضاً، كقولهم: إنه ليأتينا بالغدايا والعشايا، فجمعوا الغداة وهي من الواو على غدَايا، محاذاة للفظ العشايا وهي جمع العشية، وقول بعضهم:

هتاكُ أخبية ولأج أبْوِبةِ

فجمع الباب على أبوبة ليشاكل لفظ الأخبية، ومنها إتيانهم بالمصدر من غير الفعل لأن المعنى واحد، كقولهم: اجْتَوَروا تَجَاوراً، وتجاوَروُا اجتِواراً، وانكسر كَسْراً وكُسِر انكساراً، وعليه قوله تعالى: ﴿وتبتَّلْ إليه تبتيلا﴾ [المزمل: ٨]. ومنها مجيء صفات المؤنث على فاعل، كقولهم: امرأة بادن أي بادنة، وجارية عاتق، بمعنى صغيرة. ومجيء فاعل في المؤنث بمعنى المفعول كقولهم: دابة حاسر، أي حسرها السير. وغلالة رادع، أي مردّعة بالطيب والزعفران في مواضع منها، وقد أفاض صاحب المخصص في أبنية المؤنث والمذكر مما يجري هذا المجرى (الجزء ١٦).

ومن سننهم العجيبة حذف الحرف وهو مقدّر لصحة معنى الكلام، فيسقطون الوسيط تفنناً، كقوله تعالى: ﴿إنما ذلكم الشيطان يخوّف أولياءه﴾ [آل عمران: ١٧٥] أي يخوّفكم بأوليائه، ومثله كثير في كلامهم، وقد عقد له ابن سيده باباً في المخصص (الجزء ١٤).

ومنها أيضاً قلب الكلام تفنناً، كقول العباس بن مرداس:

فديت بنفسه نفسي ومالي

أي فديت نفسه بنفسي ومالي، وقول الأعشى في قلب الإعراب:

ما كنت في الحرب العَوان مُغمّرا   إذ شبّ حرُّ وَقودِها أجزالَها

وإنما هو: إذ شب حرَّ وقودها أجزالُها، ولكن رويّ القصيدة بالفتح. ولكل ما قدمناه أمثلة كثيرة، وإنما أوجزنا فيها لأننا نرمي بما شرحناه إلى تعيين الجهات التي تحصر معاني التمدن في اللغة، وبيان كل شيء في حصر معانيه.

وبعد، فهذا ما حضرنا من القول في إثبات ما سميناه (تمدن العرب اللغوي) وهو كما ترى يصح أن يكون غرضاً لكتاب من أمتع الكتب، بيد أنه لا يخرج إلا من الصدر الرحب والقلب المعتزم، وبعد أن يتعاون على إخراجه الفكر الصحيح والذهن الشفّاف والفطنة الوقادة، وبعد أن تبلغ به الوسائل في تصفح العربية ومقابلة معانيها ومعارضة ألفاظها بعضها ببعض، فإن ثم ما وصفناه وإلا فهو أمر منتشر ومذهب وعرٌ وفن غامض وما برح ذلك شأن الحكمة من قديم، لأنها الطبقة الباطنة من كل الأشياء، حيث تُخْلَق الأسرار، وتُسدل عليها الأستار، فلا يُرفع منها شيء إلا بعون من الله، وكل شيء عنده بمقدار.

اللغة العاميَّة

وهذه هي اللغة التي خلفت الفصحى في المنطق الفطري، وكان منشؤها من اضطراب الألسنة وخبالها وانتقاض عادة الفصاحة، ثم صارت بالتصرف إلى ما تصير إليه اللغات المستقلة بتكوينها وصفاتها المقوّمة لها، وعادت لغةً في اللحن بعد أن كانت لحناً في اللغة.

ولا بد للكلام على تأريخ العامية وشيوعها، من التوطئة ببعض القول في تاريخ اللحن؛ إذ هو أصلها ومادتها، بل هو العامية الأولى، لأنه تنويع في الفصيح غير طبيعي، بخلاف ما قد يشبهه من اللهجات العربية المختلفة كما ستعرفه.

اللحن وأوّليته:

والمراد باللحن الزيغ عن الإعراب، وهو أول ما اختبل من كلام العرب ولم يكن منه قبل الإسلام شيء، وإنما كانت له طيرة على عهد النبي ﷺ، حين اجتمعت كلمة المسلمين على تباين قبائلهم واختلاف جهاتهم، فتساوى الأحمر والأسود؛ ووجد فيهم من يرتضخ أنواعاً من اللكنة، ومن هؤلاء بلال، كان يرتضخ لكنة حبشية؛ وصُهيب لكنة رومية؛ وسلمان لكنة فارسية[1]. ثم إنه ليس كل العرب سواءً في قوة الفصاحة وجفاء الطبيعة العربية؛ فلا بد أن يكون بدء ظهور اللحن في الألفاف المستضعَفين ممن لم يبلغ به الجفاء ولم تتوقح فصاحته، فربما جذبه طبعه الضعيف وقد دار في سمعه شيء من كلام المتعربين بعد الإسلام فيزيغ ويسترسل إلى ما انجذب إليه. هذا إذا لم نعتبر في أمر أولئك الألفاف ما يكون عادة من ذهول الطبع. وتبلده إذا فجأه ما ليس في قوته ولا تسمو طبيعته إليه؛ كفصاحة القرآن الكريم، فإنه فضلاً عن نزوله بغير اللغات الضعيفة واللهجات الشاذة، قد انطوى على أسرار من سياسة الكلام لا تتعلق بها إلا الطبيعة الكاملة؛ ولذا كان أكثر اللحن فيه بادىء بدء، لأن لسان كل عربي يركب منه قياس لغته، ويدرك من أسراره بحسب ما تؤاتيه قوته؛ فإذا لم يكن صليباً جافياً قصَّر به طبعه فاختبل وتبلّد، كما ترى فيمن يقرأ الفصيح وليس من أهله؛ ولو لم يكن ذاك لما كان أبو بكر رضي الله

(١) من هنا سمى علماء القراء عدم إقامة الحروف وأدائها على وجوهها المتناقلة عن العرب، باللحن الخفي، كما مر في (مناطق العرب). والخفي أصل الظاهر بالضرورة.

عنه يستحب أن يُسقِط القارىء الكلمةَ من قراءته على أن يلحن فيها، لأن لحن العربي خَوَر في طبعه فهو من هذه الجهة لا يستقيم إلا بمراجعته والتغيير عليه حتى يثبت على الصواب بنوع من التعليم والتلقين، وأنّى لهم ذلك؟ فلا جرم كان إسقاط الكلمة وهو في حكم السهو، خيراً من إثبات اللحن الطبيعي فيها وهو في حكم العمْدِ.

وقد رأينا العلماء فريقين في أمر الإعراب وإطباق العرب عليه: فمنهم من يرى أنهم يتساندون في ذلك إلى السليقة ويجرون على مقتضى الطبع فلا يفطنون إلى اختلاف مواقع الكلام باختلاف جهاته؛ وعلى هذا متقدمو العلماء؛ ومنهم من يرى أنهم إنما يتأملون مواقع الكلام ويعطونه في كل موقع حقه وحصته من الإعراب عن ميزة وعلى بصيرة، وأن ذلك منهم ليس استرسالاً ولا ترجيماً، وإلا لكثر اختلاف الإعراب في كلامهم وانتشرت جهاته ولم تنفذ مقايسه، فلم يُجمعوا مثلاً على رفع الفاعل ونصب المفعول ونحو ذلك. ومن هؤلاء ابن فارس في كتابه فقه اللغة[1]، وابن جني كما يؤخذ من كلامه في كتاب الخصائص.

والذي عندنا أن ذلك من (خرفشة النحاة) كما يقول ابن خلدون في تحذلقهم وتنطسهم، والصواب رأي الفريق الأول، لأن ما ذكره ابن جني في معنى التعليم والتلقين، فإذا ثبت أنهم يتصفحون وجوه الكلام ويتأملون مواقعه، لم يجز أن ينتقل لسان العربي عن لغة إلى لغة أخرى، ولا أن يُستدرج في بعض الكلام، ولا أن تضعف فصاحة الفصيح منهم، للزومهم طريقاً واضحاً ومَهْيَعاً معروفاً، وما كان بالتعليم لا يكون بالفطرة. وقد جاءت الروايات بكل ذلك عنهم، ولا سبب له غير الاختلاف الفطري الذي تبتدئه الوراثة وتكمله الطبيعة كما أومأنا إليه في محله.

فالصحيح أن الطباع العربية مختلفة قوة وضعفاً. فمنها المتوقح الجافي، ومنها الرخو المضطرب وبحسب ذلك تكون اللغة فيهم؛ وقد نقل ابن جني نفسُه في موضع من كتابه أن العرب أشد استنكاراً لزيغ الإعراب منهم لخلاف اللغة، فقد

---

(١) بل غلا ابن فارس غلواً قبيحاً لاعتقاده أصالة اللغة واعتبارها اعتباراً دينياً كما بسطناه فيما سلف، فزعم أن العرب (العاربة) كانوا يعرفون النحو والعروض بمصطلحاتهما؛ وذلك بتوقيف من قبلهم حتى ينتهي الأمر إلى الموقف الأول وهو الله عز وجل الذي علم آدم الأسماء كلها ـ على ما يفسر به بعضهم هذه الأسماء ـ وأن هذين العلمين (النحو والعروض) كانا قديماً ثم أتت عليهما الأيام وقلا في أيدي الناس حتى جدد النحو أبو الأسود، وجدد العروض الخليل بن أحمد...

ينطق بعضهم بالدخيل والمولّد ولكنه لا ينطق باللحن. ثم قال في موضع آخر: إن أهل الجفاء وقوة الفصاحة يتناكرون خلاف اللغة تناكُرهم زيغَ الإِعراب. ولم يأت هذا التفاوت ـ كما ترى ـ إلا من اختلاف الطباع الذي أشرنا إليه، فأخرِ بما اتفقوا عليه أن يكون سببه في الطبع أيضاً. لأن الاختلاف في جهات من الشيء إنما يتميز بالاتفاق على جهات أخرى منه.

وبهذا الاعتبار نقطع بأن اللحن لم يكن في الجاهلية ألبتة، وكل ما كان في بعض القبائل من خَوَر الطباع وانحراف الألسنة فإنما هو لغات لا أكثر؛ وسنزيد هذا الموضع بياناً في الفصل التالي.

هذه أوّلية اللحن، كانت كما عرفت على عهد النبي ﷺ، وقد رووا أن رجلاً لحن بحضرته فقال: أرشدوا أخاكم فقد ضل ـ ويروى: فإنه قد ضل ـ فلو كان اللحن معروفاً في العرب قبل ذلك العهد، مستقِرَّ الأسباب التي يكون عنها، لجاءت عبارة الحديث على غير هذا الوجه، لأن الضلال خطأ كبير، والإِرشاد صواب أكبر منه في معنى التضاد. بل إن عبارة الحديث تكاد تنطق بأن ذلك اللحن كان أول لحن سمعه أفصح العرب ﷺ.

ثم لما استفاضت الأسباب التي ذكرناها في صدر هذا المقال، وفُتحت الروم وفارس، كثر اللحن بالضرورة. ولكن العرب كانوا يستسمحونه ويعتبرونه هُجنة وزراية، ويتنقصون أهله ويبعدونهم، ومما رووه أن عمر بن الخطاب رضي الله عنه مر بقوم يرمون، فاستقبح رميهم، فقال: ما أسوأ رميكم! فقالوا: نحن قوم (متعلمين). فقال عمر: لحنُكم أشدُّ عليَّ من فساد رميكم[1]. وقد تضافرت الروايات بأن كاتباً لأبي موسى الأشعري كتب إلى عمر فلحن، فكتب إليه عمر: عزمت عليك لَما ضربتَ كاتبَك سوطاً ـ وفي رواية كتب إليه أن قَنِّع كاتبَك سوطاً ـ ولكنهم لم يذكروا موضع اللحن في كتاب أبي موسى حتى وقفنا عليه، فإذا هو لحن قبيح يَشُقُّ على عمر وغير عمر؛ لأن ذلك الكاتب جعل صدر كتابه هكذا: «من أبو موسى...» وهذا على ما نظن أول لحن وقع في الكتابة، ثم شاع بعد ذلك

(١) كذا روى ابن الأنباري في كتاب الأضداد؛ وعندنا أن هذا الخبر موضوع، لأن إلزام المثنى والجمع الياء دائماً إنما كان ظهوره في لغات الموالي والمعربين، لسهولة ذلك على ألسنتهم ولصعوبة التمييز بين حال الرفع وحال النصب، وسياق الخبر يدل على أن القوم كانوا من العرب، ويرجح ذلك أنه زاد في الخبر عن عمر قوله: سمعت رسول الله ﷺ يقول: «رحم الله امرءاً أصلح من لسانه». فكأن ذلك للترغيب والترهيب لا غير.

حين نُقلت الدواوين إلى العربية من الرومية والقبطية[1]، وكان أكثر ما يكون ذلك من ألفاف كتابِ الخراج والصيارفة، وقد عثروا في بعض قرى مصر على رقاع مكتوبة يرجع تاريخ أقدمها إلى سنة ١٢٧، ومنها رسائل موجزة إلى أصحاب البُرُد، كبريد أشمون وغيره، وهي على إيجازها قبيحة اللحن، ولكن منها رسائلُ مؤرخة في سنة ١٨٢ و ٢٥٠ و ٢٧٩ و ٢٩٥ وقد كتب الأخيرتين (شمعون بن مينا، ونقله ابن اندونه) ولحنها من أقبح اللحن، يكتبون فيها دنانير هكذا (دنَنير) على أنها كلها تكتب بصيغة واحدة لا تتجاوز كلمات معدودة، مما يرجح أنها أمثلة موضوعة لهم ينقلونها في تلك الأغراض الثابتة ولا يغيّرون منها إلا الأسماء والأرقام، وذلك شأن حثالة العامة إلى اليوم. ومن تلك الرسائل التي أصابوها، رُقعة أملاها بعض المتحذلقين إلى بقال ولا تاريخ لها، ونحن ننقل نصفها تفكهة، وهو:

رقعة عبد الرازق:

«بسم الله الرحمٰن الرحيم. أطال الله بقاك، وأدام عزك وكرامتك، وجعلني فداك، قد وجهنا إليك ربع درهم، فتفضل ادفع إلى الغلام دانق سكبينج، ونصف دانق بزْر كَرَفْس، وادفع إليه كسرين، وسُرّني بذلك إن شاء الله». . . أملي في غدا القدر[2].

انتشار اللحن:

ولما نشأ الجيل الثاني في الإسلام اضطربت السلائق، وذلك بعد أن كثر الدخيل وعلِقته الألسنةُ لدورانه في المعاملات وتنزُّله من الاجتماع منزلة المعاني الثابتة، فانحرفت به ألسنة الحضر عن نهجها العربي، وخِيفَ من تمادي ذلك على لسان العرب من الفساد؛ فوضع أبو الأسود الدُّؤَلي أصولَ النحو؛ ثم كان الناس يختلفون إليه يتعلمونها منه، وهو يفرّع لهم ما كان أصّله ـ وسنأتي على ذلك في موضعه ـ ومن خشيتهم فسادَ اللسان، كانوا يأخذون أولادهم بالإعراب أخذاً شديداً، حتى كان ابن عمر رضي الله عنهما يضرب بنيه على اللحن تقويماً لهم.

---

(١) نقلت الدواوين من الفارسية والرومية والقبطية إلى العربية في خلافة عبد الملك بن مروان، وأول ديوان نقل إليها ديوان الشام، كان بالرومية فنقل سنة ٨١، وكان الديوان في مصر أول نقله يكتب فيه بالعربية والقبطية معاً، ثم ماتت هذه بحياة تلك. ولهذا البحث موضع من الكتاب نرجو أن نصل إليه إن شاء الله.

(٢) كنا نريد أن نثبت الصور الخطية لتلك الرقاع، ولكنا لم نر في إثباتها فائدة من البحث الذي نحن فيه.

ثم فشا النحو بعد ذلك وتناوله الموالي والمعربون، وصار يُعلَّم في المساجد، فانحصر اللحن القبيح الذي هو مادة العامية في الزعانف من الطبقات الوضيعة، كالمحترفين وأهل الأسواق. وكان الخطيب البليغ خالد بن صفوان ـ توفي في أوائل الدولة العباسية ـ يدخل على بلال بن أبي بُردة يحدثه فيلحن، فلما كثر ذلك على بلال قال له: أتحدثني أحاديث الخلفاء وتلحن لحن (السقاءات)؟ فكان خالد بعد ذلك يأتي المسجد ويتعلم الإعراب.

واشتهر النحو وغيره من العلوم التي وضعت لذلك العهد بأنها علوم الموالي؛ فكان يرغب عنها الأشراف لذلك؛ وقد روى المبرد في الكامل أن المنتَجع قال لرجل من الأشراف: ما علّمت وَلدك؟ قال: الفرائض. قال: ذلك (علم الموالي) لا أبا لك! علمهم الرجز فإنه يُهرِّت أشداقهم. ومر الشعبي (سمير عبد الملك بن مروان) بقوم من الموالي يتذاكرون النحو فقال: لئن أصلحتموه إنكم لأول من أفسده. وسنقول في الموالي بعد.

قال الجاحظ: وأول لحن سُمع بالبادية: هذه عصاتي، والصواب عصاي؛ وأول لحن سمع بالعراق: حيٌ على الفلاح، وصوابه حيَّ؛ بالفتح[1].

وفي الدولة المروانية العربية كان يعتبر اللحن من أقبح الهجْنة، لأن العرب يومئذٍ كانوا لا يزالون على حَمِيَّتهم الأولى، وكانت جماهيرهم تحضر مجالس الخلفاء والأمراء وتُنادي كل طائفة منهم باسم قبيلتها، فيقال مثلاً: لتقم همدان، ولتقم تميم، ولتقم هوازن، ونحو ذلك؛ وهم يريدون من حضر من هذه القبائل؛ فكان عبد الملك يستسقط من يلحن، قال العُتبي: استأذن رجل من عِلْية أهل الشام عليه وبين يديه قوم يلعبون بالشطرنج، فقال: يا غلام، غطّها؛ فلما دخل الرجل فتكلم لحن، فقال عبد الملك: يا غلام، اكشف عنها الغطاء؛ ليس للاحنِ حُرْمة. ولحن محمد بن سعد بن أبي وقاص لحنة، فقال: حَسِّ! ـ كلمة تقال عند الألم ـ إني لأجد حرارتها في حلقي! وقد أحصوا الذين لم يُسمع منهم لحن قط في ذلك العهد، فعدوا منهم عبد الملك بن مروان، والشعبي، والحسن البصري، وأيوب بن القرية؛ وقال الحسن يوماً لبعض جلسائه: توضيت، فقيل له: أتلحن يا أبا سعيد؟ فقال: إنها لغة هذيل؛ وكان هذا الجواب أبْيَن عن فصاحته من الفصاحة نفسها.

وأحصوا اللحّانين من البلغاء، فعدوا منهم خالد بن عبد الله القسري[2]

---

(١) وقال ابن السكيت: زعم الفراء أن أول لحن سمع بالعراق: هذه عصاتي.

(٢) توفي خالد هذا سنة ١٢٦ وكان من خطباء العرب المشهورين، ونقل صاحب الأغاني عن =

وخالد بن صفوان وعيسى بن المدور؛ وكان الحجاج بن يوسف يلحن أحياناً.

وقد كان بنو مروان يُلزمون أولادهم البادية لينشئوهم هناك على تقويم اللسان وإخلاص المنطق، ومن أجل ذلك قال عبد الملك: أضرّ بالوليد حبُّنا فلم نوجهه إلى البادية! والوليد هذا ومحمد أخوه كانا لحّانين، ولم يكن في ولد عبد الملك أفصح من هشام ومسلمة؛ وذكروا أنه قيل للوليد يوماً: إن العرب لا تحب أن يتولى عليها إلا من يحسن كلامها، فجمع أهل النحو ودخل بيتاً ليتعلم فيه، فأقام ستة أشهر ثم خرج أجهل من يوم دخل. ومما نقلوا من لحنه أنه خطب الناس يوم عيد، فقرأ في خطبته: (يا ليتها كانت القاضية) بضم التاء، فقال عمر بن عبد العزيز: عليك وأراحنا منك!

وما صار الأمر إلى العباسيين حتى كانت العُجْمة قد فشت في الحضر وغلبت على السليقة وأصبحت السلامة من اللحن لا تتهيأ إلا بالتصوُّن والتحفظ وتأمل مواقع الكلام، ولذا صاروا يشبّهون اللسان الفصيح بأنه لسان أعرابي قح، وكانوا يسمون عثمان البتي النحوي (معاصر للأصمعي) عثمانَ العربي، من فصاحته واستقامة لسانه؛ ولكن أذى اللحن بقي ثابتاً في الغرائز القوية، حتى ذكروا أن الرشيد كان مما يعجبه غناء الملاحين في الزلالات إذا ركبها، وكان يتأذى بفساد كلامهم ولحنهم؛ فقال يوماً: قولوا لمن معنا من الشعراء يعملوا لهؤلاء شعراً فيغنون فيه؛ فقيل له: ليس أحدٌ أقدر على هذا من أبي العتاهية، وهو في الحبس. قال أبو العتاهية: فوجه إليّ الرشيد أن قل شعراً حتى أسمعه منهم؛ ولم يأمر بإطلاقي، فغاظني ذلك؛ فقلت: والله لأقولن شعراً يحزنه ولا يُسَرّ به. ثم عمل شعراً رقيقاً في الموعظة والتذكير بانصراف الدنيا وانصرام لذتها، يقول فيه:

خانك الطرفُ الطموحُ ... أيها القلب الجموحُ
هل لمطلوب بذنب ... توبةٌ منه نصوحُ
كيف إصلاحُ قلوبٍ ... إنما هُن قروح
موتُ بعض الناس في الأر ... ض على قومٍ فتوح
نحْ على نفسك يا مسْـ ... ـكينُ إن كنتَ تنوح

ودفعه إلى من حفظه من الملاحين، فلما سمعه الرشيد جعل يبكي وينتحب،

= المدائني أنه كان لخالد مؤدب يقال له الحسين بن رهمة الكلبي، وكان يجلس بإزائه إذا صعد المنبر ليخطب، فإذا شك في شيء أومأ إليه بالصواب.

وكان من أغزر الناس دموعاً في وقت الموعظة، وأشدهم عسفاً في وقت الغضب والغلظة.

نقول: ولو أن أبا العتاهية لم يطرح ظل نفسه على ذلك الشعر وقتئذٍ وعمل على أن يصيب حقيقة غرض الرشيد، لكان أوّل واضع في الإسلام للشعر الذي يسمى أغاني الشعب، ولجاء بعده من يأخذ في طريقه ويفتنُّ فيها حتى توضح أغاني الشعب الاجتماعية والسياسية على حقيقتها، ويكون ذلك من أرقى أبواب الأدب العربي، ولكن ظِلّ الشاعر كان في ذلك الغضب ثقيلاً بارداً كأنه قطعة من ظلمة حبسِه، أو كأنه ظل شيطاني لا ينبسط إلا ليطوي الأشعة المنبعثة من الأفكار الصالحة(*).

وكان المأمون يقول: أنا أتكلم مع الناس كلهم على سجيتي، إلا عليّ بن الهيثم، فإني أتحفظ إذا كلمته؛ لأنه يعرف في الإعراب. وعليٌّ هذا كان كاتباً في ديوانه، وكان كثير الاستعمال لعويص اللغة، وله نوادر عجيبة في التشادق:

دخل مرة سوق الدواب، فقال له النَّخّاس: هل من حاجة؟ قال: نعم؛ أردت فرساً قد انتهى صدره، وتقلقلت عروقه، يشير بأذنيه، ويتعاهدني بطرف عينيه، ويتشوف برأسه، ويعقد عنقه، ويخط بذنبه، ويناقل برجليه، حسن القميص، جيد الفصوص، وثيق القصب، تام العصب، كأنه موج لجة أو سيل حدور. فقال النخاس: هكذا كان فرسه ﷺ...!

وكان مثل هذا التقعر خاصاً بجفاة الأعراب ممن يطرؤون من البادية، فلما فشا اللحن ولانت جوانب الكلام، أخذ في طريقهم جماعةٌ من النحويين، فكانوا يبالغون في التقعير والتعقيب والتشديق والتمطيط والجهْوَرَة والتفخيم، يريدون بذلك أن يتباذَوْا في الحضريين ليكونوا أعرابَهم، فكانت هذه الأعرابية الكاذبة تمثيلاً مضحكاً عند العامة، وثقيلاً مبغضاً عند العلماء. ومن أشهر أولئك: عيسى بن عمر الثقفي، وهو رأس المقعرين وفاتحة تاريخهم (توفي سنة ١٤٩)، وأبو علقمة النحوي، وأبو خالد النميري، وأبو محلم الراوية، وغيرهم، ومن أثقل ما رأيناه في التقعير، هذا الكتاب الذي كتبه أبو محلم (في أواخر القرن الثاني) إلى بعض الحذّائين في نعل كانت له، وهذه عبارته كما رواها القالي في «أماليه»:

(*) قلت: كان للمؤلف (رحمه الله) أمنية أن يصنع شيئاً يتم به نقص العربية في هذا الباب. وقد بلغ في ذلك مبلغاً صنع بعض أغنيات لمثل ما يصف، كان يتهيأ لنشرها بعنوان «أغاني الشعب» فلعله يتهيأ لنا أن نذيعها على قراء العربية عن قريب واقرأ كتابنا «حياة الرافعي» ص ٦٥ ـ ٧٢.

«دِنها، فإذا همَّت تأتدن فلا تخلها تمَرَخِد، وقبل أن تقفعِل، فإذا ائتدنت فامسحها بخرقة غير وَكِبة ولا جَشِبة، ثم امعسها معساً رقيقاً، ثم سُنّ شَفرتك وأمْهِها، فإذا رأيت عليها مثل الهَوة فسُن رأس الإزميل، ثم سمّ بالله وصلّ على محمد ﷺ، ثم انحُها وكوِّف جوانبها كوْفاً رقيقاً، واقبِلْها بقَبالَين أخنسين أفطسين غير خَلِيطَين ولا أصمَعَين، وليكونا وثيقين من أديم صافي البشرة غير نَمِش ولا حَلم ولا كَدِش، واجعل في مقدّمها كمنقار النغر[1]».

لا جرم عُدّ أمثال هؤلاء في الثقلاء؛ لأن هذا الفصيح في العامة أقبح من اللحن في مخاطبة الأعراب الفصحاء.

وقد ألّف أبو الفرج النحوي المتوفى سنة ٤٩٩ كتاباً جمع فيه أخبار المتقعّرين وساق نوادرهم.

على أن النحويين لم يكونوا كلهم من الفصحاء، بلْهَ المتقعرين، ولا الرواة أيضاً، فقد كان حماد الراوية وهو في شباب الدولة العربية لحّانة، حتى اعتذر عن ذلك في مجلس الوليد بن عبد الملك بأنه رجل يكلم العامة ويتكلم بكلامها.

وقد ألف عمر بن شبة النحوي الراوية المتوفى سنة ٢٦٢ كتاباً فيمن كان يلحن من النحويين إلى عهده. واستمرت العامية فاشية بما كثر من أسبابها وتوفر من وسائلها، ولم يغن الخلفاء ولا الأمراء اتخاذ المؤدّبين لأولادهم يقوّمون ألسنتهم ويأخذونهم بالفصيح، واندفع الناس في ذلك، وخاصة بعد أن فسدت سلائق الأعراب أيضاً في القرن الخامس كما سيجيء؛ وكلما تقدمت البلاد في مذاهب الترف وتقلبت في أعطاف الرقة، بلغت مثل ذلك من العامية، حتى صارت الأندلس ـ وهي التي انفردت بمشاهير النحاة الذين أعادوا عصر الخليل وسيبويه[2] ـ تكاد تكون عامية محضة؛ وقد نقل صاحب نفح الطيب أن الخاص منهم إذا تكلم بالإعراب وأخذ يجري على قوانين النحو، استثقلوه واستبردوه!

---

(١) هذا تفسير غريبه تأتدن: تبتل، تمرخد: تسترخي، تقفعل: تنقبض، وكبة جشبة: أي وسخة غليظة، المعس: الدلك، إمهاء السكين: تسخينها بالنار ثم إلقاؤها في الماء، أو حدها، الإزميل: من أدوات الحذاء، التكويف: التدوير، القبالان: سيران تشد بهما النعل. ويريد أبو محلم بوصفهما أن يكونا غليظين من أديم واحد لا عيب فيه من عيوب الجلد.

(٢) سنفصل ذلك في تاريخ الأدب الأندلسي.

فسَاد اللغَة في البَادية

هذا ما يحضرنا من تاريخ اللحن في الحضر، حيث توفرت أسبابه من الاختلاط والملابسة؛ أما في البادية فقد بقيت اللغة على خلوصها إلى آخر القرن الرابع، على ما يكون من الاختلاف الذي لا بد منه بين طبائع الأعراب كما أومأنا إليه فيما سبق.

وقد حكى ابن جني في الخصائص أنه كان يرد عليهم من عقيل من يؤنس ولا يبعد عن الأخذ بلغته. وابن جني توفي سنة ٢٩٢ وكلامه في الخصائص يُشعر أن ألسنة البدو يومئذٍ بدأت تضطرب حتى كان ينبه بعضُهم بعضاً إلى الصواب، وحتى ظهر في بعض طوائفهم شيء من مرذول القول؛ قال: وقد طرأ علينا مرة أحدُ من يدّعي (الفصاحة البدوية) ويتباعد عن الضعَفَة الحضرية؛ فتلقينا أكثر كلامه بالقبول وميزناه تمييزاً حسن في النفوس موقعه، ثم ذكر أن هذا البدوي ركّب في بعض شعره قياساً غير صحيح، وتكرر منه ذلك، فطرحوا لغته، قال: وكان من أمثلِ مَن رأيناه ممن جاءنا.

على أن اختلاف طبائع الأعراب قديم، لأنهم يرثونه عن سلفهم وأوليتهم، وقد يكون من ضعف تلك الطبائع ما يَعُدُّه الثقات فساداً، لانحطاطه في الفصاحة، لا لأن فيه لحناً؛ إذ العلماء إنما يطلبون فَصح اللغة ويقدرون الأعراب على حسب ما عندهم من ذلك. وقد ذكرنا في الكلام على (أفصح القبائل) من نصوا على قوة الفصاحة فيهم بعد الإسلام، أما الضعاف الذين يوجه ضعفهم على جهة ما أشرنا إليه فلم نقف على نص يعيّن قوماً منهم، إلا ما ذكروه عن أعراب الحُلَيْمَات[1] فقد روى العسكري عن أبي زيد أن الكسائي المتوفى سنة ١٨٩ بعد أن أخذ العلم الصحيح عن أساتذة البصرة، خرج إلى بغداد، فقدم أعرابَ الحُلَيْمَات وهم غير فصحاء فأخذ عنهم شيئاً فاسداً فخلط هذا بذاك فأفسده: وهذا الفساد ظاهر المعنى كما ترى.

ولم نعثر على نص يثبت خلوص لغة الأعراب فيما وراء القرن الرابع، ولا

(١) الحليمات: أنقاء بالدهناء، والدهناء من ديار بني تميم، وهي سبعة أجبل من الرمل، بين كل جبلين شقيقة، وهي من أكثر البلاد كلأ، حتى إنها متى أخصبت كفت العرب لسعتها، ولعل ضعف أعرابها من هذا الخصب!

يمكن أن يكون ذلك مع اضطراب الفِتن واستعجام الدولة وغَلبة العامية وانقطاع حاجة العلماء إلى عربيتهم الفطرية، ودُروس معاهد الرواية، ثم فُشوّ الاختلاط بين العرب وعامة الأمصار كما سيمر بك، وخاصة في الحجازيين منهم، حيث يختلف إليهم الحجيج من جميع الآفاق؛ غير أننا رأينا في «معجم البلدان» لياقوت الحموي المتوفى سنة ٦٢٦ في لفظ العُكْوتين (تثنية عُكوة: وهو اسم جبلين منيعين مُشرفين على زبيد باليمن) قوله: ومن أحدهما عمارة بن أبي الحسن اليمني الشاعر، من موضع فيه يقال له الزرائب...

وقال الراجز:

إذا رأيتِ جبلَيْ عُكادِ   وعُكوتين من مكان بادِ

فأبشري يا عينُ بالرقادِ

قال: وجبلا عكاد فوق مدينة الزرائب، وأهلها باقون على اللغة العربية من الجاهلية إلى اليوم: لم تتغير لغتهم، بحكم أنهم لم يختلطوا بغيرهم من الحاضرة في مناكحة، وهم أهل قرار لا يظعنون عنه ولا يخرجون منه.

ثم رأينا في «القاموس» لمجد الدين بن يعقوب الفيروزابادي المتوفى بمدينة زبيد سنة ٨١٧ في مادة (ع ك د) أن عكاد جبل باليمن قرب مدينة زبيد «وأهله باقية على اللغة الفصيحة»؛ وقد زاد شارحه مرتضى الزبيدي ـ أقام بمدينة زبيد مدة طويلة فعرف بهذا اللقب ـ المتوفى سنة ١٢٠٥ قوله: «إلى الآن» ثم قال: ولا يقيم الغريب عندهم أكثر من ثلاث ليالٍ خوفاً على لسانهم.

ولا يعُرف قومٌ خلصت لغتهم غير أولئك العكاديين؛ وعبارة ياقوت تدل على أنه لم يكن يُعرف في زمنه غيرُهم أيضاً، على أن لسان البدو النازلين في الجنوب من شبه جزيرة العرب لا يزال إلى اليوم أكثر شبهاً بالفصيح من بعض الوجوه دون غيرهم من سائر العرب، وأظهر ما يكون ذلك على ما تبينه الرُوّاد في سكان حارب وبيحان. وكذلك يقال في قبائل فهم وقحطان في الحجاز: إنهم أكثر انطلاقاً في الألسنة من سائر عرب الشمال، والله أعلم.

طَبَائع الأعْراب

بقي أن نذكر شيئاً عن طبائع الأعراب الفصحاء الذين كانوا يطرؤون على الحضر فتؤخَذ عنهم اللغة؛ لأن العلماء كانوا إذا وجدوا منهم من يفهم اللحن وعلَل الإعراب بَهْرَجوه وزيّفوا طبعه وطرحوا لغته، كما يفعلون بمن لم يخلص منطقه وبمن يرقّ طبعه وتضعف فصاحته، لإغراقه في علل الحضارة وأسبابها، فقد ذكروا أن أبا عمرو بن العلاء (توفي سنة ١٥٤) استضعف يوماً فصاحة أبي خيرة العدوي الأعرابي، فسأله: كيف تقول: حفرتُ الإران؟ فقال: حفرت إراناً. فقال له أبو عمرو: ألان جلدك يا أبا خيرة حين تحضَّرت[١]! وهكذا كانوا: إذا ارتابوا بفصاحة أعرابي وظنّوا أن جلده قد لان وذهب جفاؤه الذي يعدُّونه مادة الفصاحة، وضعوا له قياساً غير صحيح وسألوه عنه؛ فإن نطق به طرحوه، وإلا كان عندهم بتلك المنزلة؛ وإنما يعمدون إلى الأقيسة غالباً لأن قياس العربي قريحته كما بيناه من قبل، والقريحة مظهر الفطرة؛ قال الأصمعي: سمعت أبا عمرو يقول: ارتبت بفصاحة أعرابي فأردت امتحانه، فقلت بيتاً وألقيته عليه، وهو:

كم رأينا من (مُسْتَحَبِ) مُسْلَحِبِ   صار لحمَ النسُورِ والعُقبان

فأفكر فيه ثم قال: رُدَّ عليّ ذِكرَ (المسحوب)، حتى قالها مرات، فعلمت أن فصاحته باقية[*]. ولا تجد الأعرابي ينطق بمثل هذا إلا إذا ضعفت فصاحته وبدأت سليقته تتحضر، فكأنما انصدع مفصل العربية من لسانه.

قال ابن جني: سألت مرة الشجري ـ وهو أعرابي من عقيل كانوا يرجعون إليه في اللغة ـ ومعه ابن عم له دونه في الفصاحة، وكان اسمه غصناً ـ فقلت لهما: كيف تحقّران حمراء؟ فقالا: حميراء. وواليت من ذلك أحرفاً وهما يجيئان

(١) قال الرياشي: إنه أخطأ، لأن الحفرة يقال لها إرة، وتجمع على أرين، وهي التي يخبز فيها، وأما الإران فخشب النعش. وقد وقفنا على مسائل أخرى مما (لان فيه جلد الأعراب) لم نر فائدة في استقصائها.

(*) قلت: يريد بقوله (مسحب) اسم المفعول من (سحب) الثلاثي، امتحاناً له بالخطإ، فأبت عربيته الخالصة أن ينطق به إلا على الصحيح، وهو (مسحوب).

بالصواب، ثم دسست في ذلك عِلْباء، فقال غصن: عُلَيْباء، وتبعه الشجري؛ فلما همّ بفتح الباء تراجع كالمذعور ثم قال: آه علَيْبيٌّ[1]...

وقال في موضع آخر من (الخصائص): سألته يوماً - يعني الشجري - كيف تجمع دُكاناً؟ فقال دكاكين. قلت: فسرحاناً قال سراحين... قلت: فعثمان؟ قال عثمانون، فقلت له: هلاّ قلت عَثامين؟ قال: أيْش عثامت؟ أرأيت إنساناً يتكلم بما ليس من لغته؟

كذلك نقل عن أبي حاتم سهل بن محمد السجستاني (توفي سنة ٢٥٥) في كتابه الكبير في القراءات، قال: قرأ على أعرابي بالحرم: (طِيبي لهُمْ وحسْن مَآب) فقلت له: طُوبى... فقال: طِيبي، فأعدت فقلت: طوبى، فقال: طيبي؛ فلما طال عليّ قلت: طُوطُو... فقال طي طي... وهكذا نبا طَبْعُ هذا الأعرابي إلا عن لحن قومه وإن كان غيره أفصح منه، ولم يؤثّر فيه التلقين، ولا ثنى طبعه هزٌّ ولا تمرين!

على أن طبع العربي قد يجذبه إذا توهم القياس، ومن ذلك ما رواه صاحب الأغاني أن عُمارة بن عقيل الشاعر (في القرن الثالث وهو الذي يقال إن الفصاحة خُتمت به في شعراء المحدثين)[2] أنشد قصيدة له جاء فيها (الأرياح والأمطار) فقال له أبو حاتم السجستاني: هذا لا يجوز، إنما هو الأرواح، فقال: لقد جذبني إليها طبيعي... أما تسمع قولهم رياح؟ فقال له أبو حاتم: هذا خلاف ذلك! قال: صدقت! ورجع إلى الصحيح. وقبله كان الفرزدق يلحن، وكان عبد بن يزيد الحضرمي البصري مُغْرًى باعتراضه ونسبته إلى اللحن الحضَريّ، حتى هجاه بقوله:

فلو كان عبد الله مَوْلًى هجَوْتُه ... ولكن عبد الله مولَى المواليا!

فقال له الحضرمي: لَحَنْت... ينبغي أن تقول: مولى مَوالٍ، والفرزدق هو القائل:

وعضُّ زمانٍ يا بن مروانَ لم يَدَع ... من المالِ إلا مُسْحتاً أو مُجلَّفُ[*]

قال ابن قتيبة: وأتعب أهل الإعراب في طلب العلة، فقالوا وأكثروا ولم يأتوا

---

(١) صغروه على ذلك لأن همزته بدل من ياء، وإذا أردت شرح ذلك فراجع كتاب سيبويه (الجزء الثاني صفحة ١٠٨). وعلباء البعير: عصب عنقه.

(*) قلت: وفرق ما بين علباء وحمراء، أن ألف حمراء مزيدة للتأنيث.

(٢) وهو عمارة بن عقيل بن بلال بن جرير، وكان يطرأ من البادية فتؤخذ عنه اللغة.

(*) قلت: المسحت والمجلف: المذهب: الذي استأصلته السنون: والشاهد في البيت في رفع (مجلف) وقياس العربية النصب.

بشيء يُرتَضى، ومن ذا يخفى عليه من أهل النظر أن كل ما أتوا به احتيال وتمويه؛ وقد سأل بعضهم الفرزدق عن رفعه هذا البيت، فشتمه وقال: عليَّ أن أقول وعليكم أن تحتجوا. . . !

* * *

وبعد أن فشت العامية وغلبت على أكثر الجيل، لم يعد الأعراب الفصحاء يفهمون إلا عن أهل البصرة بسؤالهم من الرواة والعلماء، وكذلك كانوا لا يخاطبون العامة إلا بمحضرهم ومساعفتهم في (الترجمة)؛ والآثار من ذلك كثيرة نكتفي منها بما رواه الجاحظ في البيان، قال: رأيت عبداً أسود لبني أسد قدم عليهم من شق اليمامة، فبعثوه ناطوراً، وكان وحشياً لطول تغرُّبه في الإبل، وكان لا يلقى إلا الأكرة (الحرّاثين)، فكان لا يفهم عنهم ولا يستطيع إفهامهم، فلما رآني سكن إليّ، وسمعته يقول: لعن الله بلاداً ليس فيها عرب. . . أبا عثمان، إن هذه العريب في جميع الناس كمقدار القرْحة في جميع جلد الفرس؛ فلولا أن الله رق عليهم فجعلهم في حاشية لطمست هذه العجمان آثارهم!

وقد بقيت أشياء مما يصلح لهذا الباب أمسكنا عنها حتى يقتضيها مكانها في بحث الرواية.

العاميَّة في العَرب

قد علمت كيف بدأت العامية وكيف خرجت من اللحن، وأن ذلك لم يكن إلا في أوائل الإسلام؛ فلا عبرة بما يهجس به بعض أولئك الذين تراهم في مجازفتهم وتخرصهم كأنما يشرحون للناس (علم) الغيب. فيزعمون أن العامية كانت لغة بعض العرب في الجاهلية الأولى، وأن القوم كان لهم فصيح وعامِّي، معتلّين لذلك بما عُثِر عليه من آثار بعضِ رعاةِ تلولِ الصفا وغيرهم مما يرجع إلى غابر أزمانهم، ثم ما وجدوه من المخطوطات التي جرت فيها كلماتٌ تشبه الفصيح. ونحن نقول إن كل ذلك لا يَلحق العربَ من سَيِّئه شيءٌ؛ لأن أطراف الجزيرة لم تكن خالصة العروبة في القديم، بل كان أهلها مغلوبين على أمرهم؛ فلم يكن لهم من معنى اللغة إلا تعاور المنطق والاستبداد بالكلمات يتلقفونها ممن حولهم؛ لأن ملكات الوضع العربي فيهم غير صحيحة، وشروطه غير تامة، وليس كل عربيٍّ الجنس عربيَّ اللسان: وإلا فما بال الحِمْيَريين ومن قَبلهم من الأمم السالفة؟ فكما أن لهؤلاء لغة متميزة عن العربية الفصحى نشأت عن أسباب خاصة، كذلك يقال في غيرهم ممن تميزت لغتهم عن المضريَّة؛ ولا يذهبنَّ عنك أن هذه المضرية الفصحى لم تُخلَق مضرية فصحى، بل مرت في أطوار زمنية هَذَّبَتْ منها وأخلصتها كما بيّناه في موضعه، فلا يمكن أن يقال إنه كان للعرب فصيح وعامي، إلا إذا أجرينا عليهم أحكامنا وألزمناهم ما لزمَنَا من ضعف النظر وسوء التأول، واعتبرنا ما بيننا وبينهم من تقادم التاريخ كأنه سوادُ ليل خُتِم به الأمس!

وكل ما صح من ذلك قبل الإسلام حين فشت المضريّة؛ أن الذين كانوا يسكنون الريف من العرب ويضربون على حدود الأعاجم، كانت ترق طباعُهم وتلين ألفاظهم ويكثر الدخيل فيها، ومِن ثَم لا يكون لهم جفاء الخُلَّص وقوةُ ملكاتهم، واعتبر ذلك بِعَدِيّ بن زيد العِبادي الشاعر الذي نشأ في ديوان كسرى؛ فكل شعره فصيح لا لحن فيه، إلا أن رقة ألفاظه سوَّغت للرواة أن يحملوا عليه شعراً كثيراً مما يسهل وضعه ولا يباين ديباجته الحضرية فيصعب تمييزه في النسبة.

ومما نذكره ثَبَتاً لما نحن فيه، أن الرواة قد جاسوا خلال البادية بعد الإسلام بقليل، وضربوا في أطرافها، وشافهوا القبائل، ونقلوا عنهم كثيراً من الشاذ والدخيل والوحشي والمتروك، ورأيناهم عدُّوا ذلك جميعه لغات، بل كانوا يجعلون

الاحتجاج بلغاتهم على نسبة بُعدهم من قريش التي هي سُرَّة العرب، فاعتَبَروا لغة قريش أفصح اللغات وأصرحَها، لبُعدهم عن بلاد العجم من جميع جهاتهم، ثم من اكتنفهم من ثقيف وهذيل وخزاعة وبني كنانة وغطفان وبني أسد وبني تميم، ثم تركوا الأخذ عمن بَعُدَ عنهم من ربيعة ولخم وجذام وغسان وإياد وقضاعة وعرب اليمن؛ لمجاورتهم الفرس والروم والحبشة، فاعتدُّوا لغاتهم غيرَ صريحة لذلك؛ وهم على كونهم أغفلوا أمرها قد نقلوا منها أشياء كما مر في لهجات العرب؛ فلو أنهم عرفوا لهم عامية أو ما هو في حكمها، لأشاروا إليها في بعض الروايات، ولما صح أن يعُدُّوا ما نقلوه عنهم في باب اللغات؛ هذا على أنهم أدركوهم وقد تتابعت أجيالهم وانثالوا أواخرَ على أوائل في مخالطة الأعاجم وملابستهم، فلأنْ يُنَزهُوا عن العامية في جاهليتهم أوْلى.

وما زالت لغات العرب جارية على سنن الفطرة، معتَبَرَة في حكم اللغات المستقلة ـ على ما يكون في طبقات كلامهم من الجزل والسخيف والمليح والحسن والقبيح والسميج والخفيف والثقيل، وذلك كما قال الجاحظ: كله عربي، وبكلٍّ قد تمادحوا وتعايبوا ـ ما زالت لغاتهم على ذلك حتى خالطوا السوقة في الأمصار الإسلامية، ونشأت أجيالهم على سماع العرب والعامة، فأخذوا من هؤلاء وهؤلاء، وكان ذلك سريعاً في ألسنتهم؛ ففسدت السليقة العربية فساداً عربياً أحال منطقَهم، وقد كانت مخالطتُهم للأعاجم أبقى على فطرتهم، لأنهم إنما يُعرِبون وينقلون عنهم، ولكنهم لا يحكونهم في المنطق، بخلاف أمرهم مع العامة؛ ولكل شيء آفة من جنسه؛ لهذا رأينا الجاحظ يعد أقبح اللحن في زمنه لحن الأعاريب النازلين على طرق السابلة وبقرب مجامع الأسواق؛ ومن هنا دبّ الفساد في ألسنتهم بما يدور على مسامعهم من رطانة السُّوقة ولحن البلديين، ثم ما يتعاطونه من هذا الشأو في مخاطبتهم التي بها قوام المعاملات.

فلا سبيل إلى القول إذن بأن للعرب فصيحاً وعاميًا، إلا بعد فشوّ هذا الفساد العربي في منطقهم منذ القرن الخامس، أما ما وراء ذلك في بادية العرب فلحنٌ أو لغة لا أكثر.

شيوع اللغة العاميّة وفساد العَربيَّة

كانت العامية في الأمصار الإسلامية أولَ عهدها لحناً صرفاً، لِما بقي في أهلها من آثار السليقة؛ وعلى حساب هذه الآثار كانت درجاتها في القرب من الفصيح والبعد عنه؛ فكانت لا تزال قريبة من الفصحى في عوام الحجاز والمِصْرَيْنِ: البصرة والكوفة، إلى القرن الثالث، حتى عرّف بعضُهم المولّدَ بأنه ما يكون من هذا الضرب لحناً وتحريفاً كما أومأنا إليه من قبل.

وقد ذكر الجاحظ لغة أهل المدينة لعهده، فقال: إن لهم ألسنة ذَلِقة، وألفاظاً حسنة، وعبارة جيدة... ثم قال: «واللحن في عوامهم فاشٍ، وعلى من لم ينظر في النحو منهم غالب».

أما العامة في الشام ومصر والسَّوَاد، فقد علقوا ألفاظاً كثيرة من الفارسية والرومية والقبطية والنبطية، فسدت بها لغتهم فساداً كبيراً، لأنهم خلطوها بها خلطاً ولم يجانسوا بين الأصيل والدخيل، وليس يخفى أن أكثر ما تقتبسه العامية إنما هو من الأسماء، وأن اقتباس الصفات فيها قليل؛ لأن الأسماء هي في الحقيقة أدوات الاجتماع، والعوام إنما يلتمسون التعبير والإبانة كيفما اتفق لهم هذا الغرض، ولقد كانت الشام ومصر وسواد العراق أوفر خصباً وأكثر عمراناً من سائر الأمصار الإسلامية، فمن ثم كان عوامها أسقط ألفاظاً، وقد رأينا العلماء يصفون اللفظ العامي الساقط المبذوء وما يدخل في باب الرطانة من ذلك، بالسوقي - نسبة إلى السوق - لا يتجاوزون هذا الوصف، لأنه أبْيَنُ في الدلالة على الفساد والابتذال، ولأن الأسواق لا تغْنَى من أمر الجيّد والزيف إلا بألفاظ لغة الأرزاق (الدراهم)... وهي بعدُ مجامع العامة على تباين أجناسهم، ومعارض الأشياء على اختلاف جهاتها، وقد قلنا في اللغات التجارية التي لا قوام لها من نفسها، وتلك حقيقة لغات الأسواق.

ورأينا العلماء ألّفوا كتباً (فيما تلحن فيه العامة) ككتاب أبي عبيدة، وأبي حنيفة الدّينَوَري، وأبي عثمان المازني، وأبي حاتم السجستاني، وكتاب الفاخر في لحن العامة للمفضل بن سلمة، ولحن العامة للفراء[1]، وكل هؤلاء لا يتجاوزون المئة

(١) ولأبي بكر الزبيدي الأندلسي المتوفى سنة ٣٧٩ كتاب فيما يلحن فيه عوام الأندلس، ولعله =

الثالثة، ولا يَعْدُون في صنيعهم أن يُورِدوا ألفاظاً من الفصيح حرّفتها العامة، ثم يذكرون أصلها على صحته، وذلك يدل على أن العامية لم تكن طغت على الكلام، وإلا لما أمكن حصر ما يلحن فيه أهلها، بل لما كان لهذا الحصر معنى لا في القليل ولا في الكثير.

أما بعد القرن الثالث فكان يؤلف في (لحن الخاصة) كالكتاب الذي وضعه أبو هلال العسكري المتوفى سنة ٣٩٥ وسماه لحن الخاصة، وكتاب الحريري المسمى (درة الغواص، في أوهام الخواص) وقد وضع له الجُواليقي تتمة؛ لأن اللحن بعد ذلك إنما كان يؤاخذ به خواصُّ العلماء والأدباء ـ في كتابتهم لا في أقوالهم ـ أما العامة فكانت مناطقهم كما قلنا: لغة في اللحن لا لحناً في اللغة!

ومما أعان على فصاحة العامية في صدر الإسلام، قيام الدولة الأموية العربية، وديانة العرب فيها بالعصبية، إلى سقوطها، حتى إن الموالي ـ وهم من الأوشاب والزعانفة في رأي العرب يومئذٍ لاحترافهم وخدمتهم إياهم وكانوا يسمونهم بالحمراء[1] ـ أقبلوا على النحو والعلوم وأولعوا بها، حتى خرج منهم فقهاء الأمصار جميعاً في عصر واحد؛ ولولا خوفهم مَعرّة اللحن ما ثبتوا على ذلك، لأنه إن كانت العرب قد أبقت عليهْم فلأن خَطبهم في ذلك لم يستفحل.

فلما جاءت الدولة العباسية وكان قيامها بنصرة الفرس ـ وخصوصاً أهل خراسان، حتى لقبوها بالدولة الخراسانية الأعجمية ـ ضعفت العصبية للعرب بما سكن من سورتهم وفثىء من حدّتهم؛ فكان ذلك فتقاً في العربية أيضاً؛ ولم ينتصف

= جرى فيه مجرى هذه الكتب تقليداً للمشارقة، ولسلامة بن غياض النحوي المتوفى ببغداد سنة ٥٣٣ كتاب فيما تلحن فيه عامة زمانه، ولا نراه إلا تقليداً ومتابعة، وكذلك فعل أبو منصور الجواليقي المتوفى سنة ٥٣٩ فألف فيما تلحن فيه العامة ولم يخص كتابه بزمن، وهذا يدل على أن ذلك النوع من التأليف صار لغوياً محضاً، وأن العمل فيه إنما كان شرحاً وجمعاً واختصاراً، كما فعلوا في سائر الفنون التي لا يؤلف فيها لشيء إلا لأن التأليف (عمل العلماء).

(١) يريدون بالحمراء: الأعاجم، وكان العرب لا يكنون الموالي بالكنى (لأنها تشريف) ولا يدعونهم إلا بالأسماء والألقاب، ولا يمشون في الصف معهم، وإن حضروا طعاماً قاموا على رؤوسهم (للخدمة)، وإن أطعموا رجلاً ما من الموالي لسنه وفضله وعلمه، أجلسوه في طريق الخباز لئلا يخفى على الناظر أنه ليس من العرب.
وقد ألف الجاحظ كتاباً في الموالي العرب نقل عنه صاحب العقد الفريد في الجزء الثاني من كتابه فارجع إليه.

القرن الثالث حتى اختلط العرب بالفرس والترك والفراعنة وغيرهم من طبقات الأعاجم الذين اتخذوا للدولة، وكان ذلك بدء شيوع الألسنة الحضرية التي هي لهجات العامية.

والبعد عن اللسان ـ كما قال ابن خلدون ـ إنما هو بمخالطة العجمة فمن خالط العجم أكثر كانت لغته عن ذلك اللسان الأصلي أبعد؛ لأن الملكة إنما تحصل بالتعليم، وهذه ملكة ممتزجة من الملكة الأولى التي كانت للعرب ومن الملكة الثانية التي للعجم، فعلى مقدار ما يسمعونه من العُجْمة ويربون عليه، يبعدون عن الملكة الأولى. قال: واعتبر ذلك في أمصار إفريقية والمغرب والأندلس والمشرق: أما إفريقية والمغرب فخالطت العرب فيها البرابرة من العجم بوفور عمرانها بهم، ولم يكد يخلو عنهم مصرٌ ولا جيل؛ فغلبت العجمة فيها على اللسان العربي الذي كان لهم، وصارت لغة أخرى ممتزجة، والعجمة فيها أغلبُ لما ذكرناه؛ فهي عن اللسان الأول أبعد، وكذا المشرق: لما غلب العرب على أممه من فارس والترك فخالطوهم وتداولت بينهم لغاتهم في الأكرة والفلاحين والسبي الذين اتخذوهم خَولاً ودايات وأظْآراً ومراضع، فسدت لغتهم بفساد الملكة حتى انقلبت لغة أخرى، وكذا أهل الأندلس مع عجم الجلالقة والإفرنجة، وصار أهل الأمصار كلهم من هذه الأقاليم أهل لغة أخرى مخصوصة بهم تخالف لغة مضر ويخالف أيضاً بعضها بعضاً.

ولما تملّك العجم من الديلم والسلجوقية بعدهم بالمشرق وزناتة والبربر بالمغرب (منذ القرن الرابع) وصار لهم الملك والاستيلاء على جميع الممالك الإسلامية ـ فسد اللسان العربي لذلك وكاد يذهب، لولا ما حفظه من عناية المسلمين بالكتاب والسنة اللذين بهما حفظُ الدين، وصار ذلك مرجِّحاً لبقاء العربية المضرية من الشعر والكلام، إلا قليلاً بالأمصار؛ فلما ملك التتر والمغل بالمشرق (في النصف الثاني من القرن السابع) ولم يكونوا على دين الإسلام، ذهب ذلك المرجِّح وفسدت اللغة العربية على الإطلاق ولم يبق لها رسم في الممالك الإسلامية بالعراق وخراسان وبلاد فارس وأرض الهند والسند وما وراء النهر وبلاد الشمال وبلاد الروم، وذهبت أساليب اللغة العربية من الشعر والكلام، إلا قليلاً يقع تعليمه صناعياً بالقوانين المتدارَسَة من كلام العرب. قال ابن خلدون: وربما بقيت اللغة العربية المضرية بمصر والشام والأندلس والمغرب لبقاء الدين طالباً لها، فانحفظت ببعض الشيء، وأما في ممالك العراق وما وراءه فلم يبق لها أثر ولا عين، حتى إن

كتب العلوم صارت تُكتب باللسان العجمي؛ وكذا تدريسها في المجالس.

لهجات العامية وأسباب اختلافها:

وقد اختلفت لهجات العامية اختلافاً بيِّناً، ونهجت في كل مصرٍ من الأمصار منهجاً متميزاً؛ بل هي قد جرت في ذلك مجرى اللغات المقتطعة من أصل واحد، كالعربية والعبرانية والسريانية، وكاللغات المشتقة من اللاتينية ونحوها مما هو من تكوين الزمن، وليس يخفى أن صنعة الزمن إنما تجري على المباينة والتنويع، ومدارها على إضافة الأعمار التاريخية في المصنوعات بحيث لا تنقطع الصنعة ما دامت لها مادة في الوجود؛ وذلك متحقق في كل ما ترى فيه آثار الزمن من أرقى أنواع الإحياء، كتكوين الأمم والأخلاق والعادات إلى أدنى أنواع الجماد كالجبال وغيرها؛ فالجيل من ذرّات مجتمعة، والأمم كلها من أصل واحد، واللهجات العامية كافة من العربية الفصحى؛ ولكن الزمن لم يحفظ في الجميع إلا نسبة المادة فقط، فكأن كل يوم من الدهر إنما هو عامل مستقل يترك تأريخ عمله في كل الموجودات.

وإنما اعتبرنا اللغات العامية بسبيل الأعمال الزمنية، لأنها مطلقة غير مقيدة بالقيود الثابتة، كالكتابة والقواعد العلمية ونحوها مما يعتبر حدّاً للعمر التاريخي؛ فإن ما كتب لا يتغير، وما لا يتغير فقد فرغ منه الزمن؛ لهذا لا يمكن أن تكون اللغات العامية مستقرة على حالة واحدة في كل مصرٍ من الأمصار من عهد نشأتها، بل لا بد من تغيُّرها في المصر الواحد جيلاً بعد جيل، ولولا هذا التغير ما تباينتْ في الجملة؛ لأن جميعها راجع إلى لغة واحدة وهي العربية الفصحى؛ وإذا أردت أن تعتبر ذلك، فالْقَ رجلاً من المعمَّرين في العامة، فإنك تلْقَى فيه تأريخ طبقتين أو ثلاثٍ من هذا التغير اللغوي.

وليس يمكن ألبتة تأريخ هذا التغير في الشعوب التي تنطق باللهجات العامية على وجه من التفضيل وضربٍ واضح من البيان؛ لأن هذه اللهجات غير معروفة، وقد جهدنا كثيراً في البحث فلم نعرف أن أحداً نقل منها أمثلةً في أدوارها الماضية؛ لأنها لغةُ الحاجة الراهنة، فلا يتصرف فيها بالتفنن في العبارات وتشقيق الألفاظ وما إلى ذلك مما ذهب الفصيح بمزيته؛ إلا ما يكون في بعض آدابها: كالموالي، والزجل، والشعر البدوي، وغيرها؛ وهذه الأنواع كلها يُتوخّى فيها أقربُ الوجوه إلى الفصيح، وأكثر القائمين عليها من الفصحاء، وإنما يأتون بها تفنناً في وجوه الكلام. وقد وقفنا على أشياء كثيرة منها في عصور مختلفة إلى عصرنا هذا، فلم نرَ

بينها على تباين جهات القائلين إلا فروقاً قليلة في الصيغ العامية، وألفاظاً نادرة من اللغة البلدية، كان أكثر ما أصبناه منها في ديوان ابن قزمان الأندلسي (رأس الزجالين كما سيجيء في بابه) على أن شعر البدو وحده يمتاز بتصوير اللهجة البدوية.

بيد أننا وقفنا على قاعدة واحدة من قواعد عامية شرق الأندلس في القرن السادس، وهي مثال من شذوذ التصرف العامي الذي أومأنا إليه. فقد نقل السيوطي (في بغية الوعاة) في ترجمة الحافظ أبي محمد بن حَوْط الله المتوفى بغرناطة سنة ٦١٢ في تفسير هذا اللقب (حوط الله): قال ابن عبد الملك: كأنه مصدر حاط يحوط مضافاً إلى الله تعالى... «وذكر شيخنا أبو الحكم أن أصله حَوْطَلة، مصغّر حوت مؤنث على لغة شرق الأندلس؛ فإنهم يفتحون أول الكلمة من نحو الحُوت والسعود وينطقون بالتاء طاءً - فيقولون في حُوت: حَوط - ويلحقون آخر المصغَّر لاماً مشدَّدة مفتوحة في المؤنث مضمومة في المذكر، وهاءً ساكنة؛ فيقولون في تصغير حوت: حَوْطلّة، وحوْطلُّه.

فمن الذي يسمع (حَوطلُّه) في هذه الأيام، ويفهم أن المراد بها تصغير حوت؟ وقس على هذه الطرْفة الغريبة ما لا سبيل إلى العثور عليه.

وتاريخ اختلاف اللغات العامية في جملته يرجع إلى أربعة أسباب:

(١) وراثة المنطق: فإن التقليد في حكاية اللغة أصل طبيعي في الإنسان ولما بدأ الفساد والاضطرب في كلام أهل الأمصار، كان أهل كل مصر يتكلمون على لغة النازلة فيهم من العرب[1] قال الجاحظ: ولذلك تجد الاختلاف في ألفاظ أهل الكوفة والبصرة والشام ومصر... قال أهل مكة لمحمد بن مناذر الشاعر: ليست لكم معاشر أهل البصرة لغة فصيحة: إنما الفصاحة في أهل مكة، فقال ابن المناذر: أما ألفاظنا فأحكى الألفاظ للقرآن، وأكثرها موافقة له، فضعوا القرآن بعد هذا حيث شئتم. أنتم تسمُّون القِدر برمة، وتجمعونها على بِرام، ونحن نقول قِدر، ونجمعها على قدور، قال الله عز وجل: ﴿وجِفان كالجواب وقدور راسيات﴾ [سبأ: ١٣] وأنتم تسمون البيت إذا كان فوق البيت عِلِّيَّةً وتجمعون هذا الاسم على عَلالي، ونحن نسميه غرفة، ونجمعها على غرفات؛ وقال الله تبارك وتعالى: ﴿غرَفٌ من فوقها غرَف﴾ [الزمر: ٢٠] وقال: ﴿وهم في الغرُفات آمنون﴾... [سبأ: ٣٧] إلى أن عد عشر كلمات.

فحكاية الألفاظ واقتباس الأخف من اللغات - وإن كان أضعفَ وأقل استعمالاً

(١) المراد باللغة هنا الألفاظ المتوارثة مما يكون من وضع القبيلة أو مما داخل كلامها.

في أصل اللغة ـ هو من خواص العامة: لا يتفقدون من الألفاظ ما هو أحق بالذكر وأولى بالاستعمال، فضلاً عن أن يحكموا اللهجات العربية نفسها، كما وهم بعضهم في الاستدلال بالمنطق على النسب؛ وقد أشرنا إلى ذلك في موضعه.

وكذا يقال في حكايتهم ألفاظ الأعاجم؛ كالذي كان في لغة أهل المدينة مما علقوه من الفرس النازلين بهم، وفي لغة البصرة إذ نزلوا بأدنى فارس وأقصى بلاد العرب، وفي لغة الكوفة إذ نزلوا بأدنى بلاد النبط وأقصى بلاد العرب، وفي لغة الشام إذ كانوا من بقايا الروم، وفي لغة مصر إذ كانوا من بقايا القبط؛ وكذلك في لغة الأندلس والمغرب؛ وهذا أيسر أسباب الاختلاف التي أشرنا إليها.

(٢) عِلل الوراثة وطبيعة الإقليم: وذلك أن الناس يختلفون اختلافاً طبيعياً في كيفية النطق بما يكون في ألسنتهم من عيوب الوراثة: كاللفف، واللجلجة، والغمغمة، وما إليها؛ وبذا تختلف الكلمة الواحدة باختلاف الناطقين بها، حتى كأن فيها لغاتٍ كثيرةً وهي لغة واحدة؛ وهذا فضلاً عن أن اللغات الأعجمية: كالفارسية والرومية والنبطية ونحوها؛ تصنع الألسنةَ على طرق متباينة بما فيها من التباين في المنطق بحسب الجهر والهمس والشدة والرخاوة وغيرها مما يكون في اللغات كَزّاً أو دَمِثاً بحسب الأقاليم، حتى كأنه صورة ما بين الأمكنة من التباين الطبيعي؛ إذ اللغة صورةٌ نفسية للإنسان، والإنسان صورة نفسية للإقليم.

وعلى هذا تجد منطق الإنجليزي لعهدنا كأنه نفخ آلة تدار بالفحم الحجري... وتكاد تحسب منطق الفرنسوي غناءً موسيقياً؛ وهكذا مما لو تدبرت حقيقة الاختلاف فيه لرأيتها دلالة طبيعية على اختلاف الأقاليم، كأن الطبيعة تَسِم الألسنة كما تَسِم الوجوه، وكأنها مصنع إنساني فلا يخرج منه كلُّ إنسان إلا برقمه وسَمته؛ ولهذا السبب صارت كيفية النطق كأنها تنشىء لغة أحياناً، وصارت اللهجات العامية تختلف في المصر الواحد بل في البلدين المتجاورين، كما تراه في سوريا ومصر، وكما حدثوا به عن عرب تونس، فإن كل قبيلة هناك على ما يقال تتميز بخواصّ منطقية، حتى كأن كلام الواحد منهم انتساب صريح لقبيلته.

ومما لا نشك فيه أن العرب أنفسهم كانوا يعرفون تأثير الإقليم على فصاحتهم، ويعتبرون اختلاف ألسنتهم بهذا السبب. وقد وقفنا على ثَبَت لذلك، وهو ما رواه القالي عن أبي عمرو بن العلاء، قال: لقيت أعرابياً بمكة، فقلت له: ممن أنت؟ قال أسديٌّ. قلت: ومن أيّهم؟ قال نهدي. قلت: من أي البلاد؟ قال من عُمان. قلت: فأنّى لك هذه الفصاحة؟ قال إنا سكنا قُطراً لا نسمع فيه ناجِخَة

التيّار[١]. قلت: صف لي أرضك. قال: سيفٌ أفْيَح، وقضاء صَحْصَح، وجبل صَرْدَح، ورمل أصبح[٢]. . . فكأنه أراد أن لغته إنما جانست هذه الطبيعة في نقائها وجفائها، فمن ثم كانت فصيحة خالصة.

(٣) الإعراق في العُجمة: فإن العجمة تصنع اللسان كما قلنا؛ ولذلك فهو إذا تناول الألفاظ العربية أدّاها على الوجه الذي يستقيم له وإن كان معوجًّا وتصرَّف فيها بالحذف والقلب والإبدال، ومَزَجها بمادة العجمة حتى تنقلب إلى رطانة أو ما يشبهها، ولذا قال ابن خلدون: ما كان من لغات أهل الأمصار أعرق في العجمة وأبعد عن لسان مُضَر، قصَّر بصاحبه عن تعلم اللغة المضرية وحصول ملكتها، لتمكن المنافاة حينئذٍ. قال. واعتبر ذلك في أهل الأمصار، فأهل إفريقية والمغرب لما كانوا أعرق في العجمة وأبعد عن اللسان الأول، كان لهم قصور تام في تحصيل ملكته بالتعليم.

ولقد نقل ابن رشيق أن بعض كتّاب القيروان كتب إلى صاحب له: «يا أخي ومن لا عدمت فقده. . . أعلمني أبو سعيد كلاماً أنك كنت ذكرت أنك تكون مع الذين تأتي، وعافنا اليوم فلم يتهيأ لنا الخروج. وأما أهل المنزل الكلاب من أمر الشَّين فقد كذبوا هذا باطلاً ليس من هذا حرفاً واحداً، وكتابي إليك وأنا مشتاق إليك إن شاء الله[٣].

«وهكذا كانت ملَكتهم في اللسان المضري شبيه ما ذكرنا؛ وكذلك أشعارهم كانت بعيدة عن الملكة، نازلة عن الطبقة، ولم تزل كذلك لهذا العهد (سنة ٧٧٩) ولهذا ما كان بإفريقية من مشاهير الشعراء إلا ابن رشيق وابن شرف، وأكثر ما يكون فيها الشعراء طارئين عليها. . . وأهل الأندلس أقرب منهم إلى تحصيل هذه الملكة، بكثرة معاناتهم وامتلائهم من المحفوظات اللغوية نظماً ونثراً. . . وتَدَاول ذلك فيهم

---

(١) ناجخة التيار: صوته، وكأنه أراد ما يلازم البحار والأنهار من الرطوبة والخصب وخضال الطبيعة، وقد ثبت لفلاسفة التاريخ أن مواطن الحضارة إنما تكون على الشواطىء والشطوط.

(٢) السيف: شاطىء البحر، والمراد هنا ما يشبهه، والأفيح: الواسع، والصحصح: الصحراء، والصردح: الصلب، والأصبح: الذي يعلو بياضه حمرة.

(٣) ليس هذا اللحن القبيح والخلط السخيف إلا من التباصر بالفصيح على ركاكة في الطبع، وذلك أمر فاش في فصحاء الجهال، وقد أذكرنا هذا الكتاب ما حدث به العسكري عن الأنصاري. قال: قلت لبعض الكتّاب: ما فعل أبوك بحماره؟ قال باعه (بكسر العين والهاء) قلت: فلم تقول باعه؟ قال: وأنت فلم تقول بحماره؟ (بكسر الراء والهاء). فقلت: أنا جررته بالباء الزائدة، قال: فمن الذي جعل باءك تجر وبائي أنا لا تجر. . . ؟ (يريد الباء التي في لفظ باعه)!

مئين من السنين، حتى كان الانفضاض والجلاء أيام تغلبِ النصرانية (في القرن الخامس) وشغلوا عن تعلم ذلك، وتناقص العمران فتناقص ذلك، شأن الصنائع كلها، فقصرت الملكة فيهم عن شأنها حتى بلغت الحضيض. . . وبالجملة فشأن هذه الملكة بالأندلس أكثر، وتعليمها أيسر وأسهل، (بما هم عليه من معاناة علوم اللسان) ولأن أهل اللسان العجمي الذين تفسد ملكتهم إنما هم طارئون عليهم وليست عجمتهم أصلاً للغة أهل الأندلس. والبربر في هذه العدوة هم أهلها ولسانهم لسانها، إلا في الأمصار فقط، وهم فيها منغمسون في بحر عجمتهم ورطانتهم البربرية، فيصعب عليهم تحصيل الملكة اللسانية بالتعليم، بخلاف أهل الأندلس. . .»

قلنا: ولهذا السبب عينه تتبيّن الجفاء في عامية تونس والجزائر ومراكش حتى لتحسبها مخلّفة عن بعض اللغات الأعجمية، فضلاً عما فيها من جَسْأة المنطق ونُبُوِّه إلا عن مسامع أهلها، بحيث يكاد لا يدور في مسمع الغريب عنهم إلا مقاطع صوتية يحسبها لأول وهلة ميتة في ذهنه، لأنها لا تتعلق بشيء فيما يسمع من معاني الحياة الذهنية.

ومما يجري مجرى الإعراق في العجمة، ضعف اللسان ورخاوته بحيث لا يحتمل الكلمات التي تتألف من أحرف كثيرة، أو تكون مركبة تركيباً غير مستخَف، فيحصّل الذهن من الكلمة صورة مجملة تتركب من أخف أحرفها، ثم تصاغ على طريقَتي القلب والإبدال بحيث تخرج كأنها وضع جديد، وأكثر ما تصيب أمثلة ذلك في لغات الأطفال وألفاف العوام الذين لا مِران لهم على تصريف الكلام والتقلب في فنونه، وإذا التمست ذلك في كلامهم أصبت كثيراً من أمثلته، وتراهم فيه يختلفون ضعفاً وقوة، فلا بد أن تكون طائفة من ألفاظ العامية قد جرت في أصلها على هذا الوجه.

(٤) مخالطة الأعاجم: وهذا السبب مما ينوِّع مادة العامية تنويعاً محدوداً، لأنه مقصور على ما يقتبسه أهل الأمصار ممن يلابسونهم من الأمم المستعجمة، كأسماء الأدوات ومرافق الحياة ونحو ذلك مما لا أصل له في مواضعاتهم واصطلاحهم، وهو الدخيل بعينه إلا أن العامية تُحيله إليها وتلحقه بمادتها كيف كان ما دامت لها حاجة إليه ـ وهي لغة الحاجة كما قلنا ـ فإذا مضى وقته أو انقطع سببه أهملته فتَنَزّل منها منزلة الألفاظ المُماتة، وذلك كأسماء الثياب التي كانت مستعملة في مصر لعهد المماليك مثلاً وما يجري مجراها من الألفاظ الفارسية والتركية والكردية وغيرها.

بَيْدَ أن الأمصار تختلف في هذا الاقتباس أيضاً بحسب الأسباب الثلاثة التي قدمناها، فمنها ما لا يتناول أهله إلا الألفاظ التي تمس إليها حاجتهم ثم يصقلونها ويعربون عُجمتها ويخففون من غرابتها بما استطاعوا من المجانسة؛ وهؤلاء هم الذين بقيت لغتهم أقرب إلى العربية، كأهل مصر.

ومن أهل الأمصار من يذهبون في ذلك مذهباً وسطاً لِتَكافُؤ تلك الأسباب فيهم، كعامة الشام؛ ومنهم من يأخذ في ذلك كلَّ مأخذ، كأهل طرابس الغرب وتونس والجزائر ومراكش، على تفاوت قليل بينهم؛ فقد أثبت الذين عنُوا بدراسة هذه اللغات من المستشرقين[1] أن الجزائريين ينقلون الألفاظ الفرنسوية أقبح نقل، حتى ليتعذرُ أحياناً ردُّها إلى أصولها (وفي لغتهم ألفاظ تركية أيضاً، وقليل من الإسبانية والإيطالية) وأن في منطق التونسيين كثيراً من الألفاظ الفرنسوية والتركية والإيطالية، وأن عامية المراكشيين خليط من العربية والبربرية والفرنسوية والإيطالية والإسبانية.

وجماع القول إنه لا بد من المجانسة الطبيعية في اقتباس الدخيل؛ فكلما رقَّت عَذَبات الألسنة ولانت جوانبها، كان الدخيل بحسب ذلك في منطقها؛ ومن ثم لا تسرفُ فيه بل تقف منه عند حد الحاجة. ولقد رأينا رجلاً من المعَمَّرين في بعض القرى المصرية لا ينطق لفظة (البوليس) للشرْطة إلا هكذا: (البَلوص)، ولا يرجع عن لحنه مهما راجعته؛ لأن البَلوص في اصطلاحهم (بَلوص الزمارة، وهو هِنة من القصب تشق على وجه معروف ثم توضع في رأس اليراع المثقَّب) فكأنه استروَحَ لهذا الوضع الثابت في لغته فألحق به الوضع الطارىء عليها وترك تعيين الدلالة للقرينة - وبخلاف ذلك ترى الدخيلَ في المناطق الجاسية والألسنة الكزَّة كما أشرنا إليه.

وقد بقيت عامية البدو أقربَ إلى الفصيح من سائر اللهجات، لقلة مخالطتهم للأعاجم؛ ولا يزالون على حيال لغات آبائهم إلا في الزيغ عن الإعراب، وإلا في ملكة الوضع ونظام اللغة[2] ولهم في عاميتهم المحافل والمجامعُ والخطباء

(١) أولع كثير من هؤلاء الفضلاء بدرس اللغات العامية وضبط قواعدها وتعيين أصولها وإحصاء أنواع الدخيل فيها على تباين أمصارها، ولهم في ذلك كتب ورسائل لا حاجة إلى ذكرها، لأننا التزمنا الإيجاز في هذا الفصل العامي، إذ هو ليس من غرضنا وإنما استطردنا إليه لاتصاله بالكلام على اللحن وفساد اللسان.

(٢) قال ابن خلدون: إن هذا الجيل الباقين (يعني البدو) معظمهم ورؤساؤهم شرقاً وغرباً في ولد منصور بن عكرمة بن خصفة بن قيس بن عيلان، من سليم بن منصور، ومن بني عامر بن -

والشعراء؛ وقد اعتبر ابنُ خلدون تغيُّرَ ألسنتِهم من قبيل ما تغير في لسان مضر عن موضوعات اللسان الحِمْيَرِي (أي تغيُّراً قياسياً في الملكات)؛ وذلك بعض ما وهم فيه، وإنما استدرجه الغلوُّ في الرد على «خرفشة النحاة أهل صناعة الإعراب القاصرةِ مداركهُم عن التحقيق» كما يقول، حيث يزعمون أن البلاغة لعهده قد ذهبت، وأن اللسان العربي فسد اعتباراً بما وقع في أواخر الكلم من فساد الإعراب الذي يتدارسون قوانينه الخ. وإنما نظر النحاة إلى معنى كمالي في الطبيعة، ونظر ابن خلدون إلى الطبيعة في معناها؛ فإن اللغة من الملكات المتوارثة، وشرط الكمال في الوراثة ارتقاءُ النوع وتحسينه، فإذا كان العرب قد ورثوا لغتهم ثم أضافوا إليها أسباباً كثيرة من معاني الكمال وورَّثوها أعقابهم فنقص هؤلاء من كمالها ونكروا من محاسنها، أفلا يكون ذلك خليقاً بأن يسمى فساداً باعتبار المعنى الكمالي وإن كان عن أسباب طبيعية ثابتة.

ولما تعطّلت ألسنة البدو من الإعراب تصرفت في الكلام على غير نظام، فاختلفت من ثم لهجاتهم، حتى لتسمع العربي منهم فيغطي منطقه عندك على ما يعطيه كلامُه؛ فإذا هو فصل ألفاظه رأيتها عربية صريحة؛ وقد سمعنا بعض شعرائهم من المعاصرين ينشد في رثاء الحسين عليه السلام شعراً بدوياً مطلعه:

تِـمِـنْـتْـنِ بَـلْـفِـيـنْ فـوقِ احْـصِـنَّـا ... يُـومْ كـرْبـلا وِنـجِـيـهْ قـبـل الـجَّـنَّـا

وألقى الشطر الأول متلاحق الكلمات مختلَس الحركات فلم نفهم منه شيئاً حتى كشف لنا عن معناه، فإذا هو (تمنيتُني بألفين فوق أحصنةٍ) يريد نجدة الحسين عليه السلام بفرسانه قبل أن يستشهد؛ وانظر أين ما نطق مما أراد، وبهذا تتبين ما قدمناه، من أن كيفية النطق قد تنشىء لغة أحياناً.

هذا ما نراه في أسباب اختلاف اللغات العامية، وهي في جملتها تاريخ طبيعيٌّ لهذا الاختلاف، غير أن كل سبب منها في تفصيله يحتمل أبحاثاً مستفيضة بما يُلْتَمَسُ له من الأمثلة في اللهجات المتباينة على كثرتها، ثم ما يُسْتقْصى مع ذلك من

= صعصعة بن بكر بن هوازن بن منصور، قال: وهم لهذا العهد أكثر الأمم في المعمور وأغلبهم، وهم من أعقاب مضر.

ومن أراد أن يقف على أنساب بقايا العرب المتفرقين في مصر والشام والمغرب فعليه بما نقله القلقشندي من ذلك في الجزء الأول من كتابه (صبح الأعشى) ثم برسالة المقريزي (البيان والإعراب، عن النازلين بأرض مصر من قبائل الأعراب) وكلاهما مطبوع. وهذا غير ما يكون لمن يلتمس التحقيق فيقابل بين ما في الكتابين وما في الأصول العامة من كتب الأنساب.

حوادث التاريخ الاجتماعي التي أنشأت اللغةَ إنشاءً وجعلت لها في كل مصر معنىً متميزاً، وفي كل بلد هيئة مقوَّمة وصفة بيِّنة، حتى كأن لغة الأمة على الحقيقة أمّة من اللغة.

ومما ننبه عليه، أن العربية الفصحى مدنية معنوية لم تبرح قائمة على تحرير هذه اللهجات العامية وتهذيبها كلما خالطتها في التعليم والقراءة - فإن ميراث العامية إنما يثبت في الأميِّين - واعتبر ذلك في البلاد التي تفتح فيها المدارس وتنشر الصحف وتُبَثُّ المؤلفات؛ فإنك ترى عامية أهلها تتفصح على نسبة مطردة بما يُلين من حواشيها ويُرقّ من جوانبها ويستأنس من غريبها؛ وهذا هو السبب في رقة لهجات الحواضر لعهدنا دون ما يجاورها من القرى، ثم في تفاوت لهجات بعض القرى الكبيرة، ثم في اختلاف اللهجة في أهل القرية الواحدة؛ حتى لقد تجد لهجة الرجل أرق وأعذب من لهجة زوجه وأولاده، ثم تجد مذهبه من ذلك غير مذهب جاره وصاحبه؛ ولا يكون السببُ في هذا التفاوت غيرَ صحيفة يقرؤها كل يوم، فقد بدؤوا يرجعون إلى شأن (عامة التاريخ) يوم كان الفصيح منتشراً وأسباب البيان متوفرة ومجالس العلم آهلة وحلقات الدروس حافلة، وهكذا يعيد التاريخ نفسه بما تقضي به سنّة الله، وإلى الله تُرجَعُ الأمور.

الباب الثاني

الرواية والرواة

وهذا باب من الأدب وقف التاريخ على عتبته إلى اليوم وليس من يتسبَّب لفتحه أو يتطوّع لمعاناته أو يتقلد بعض البلية في الصبر على مكروه ذلك، حتى كأنه قطعة من الأرض سُوِّيَتْ على دفينٍ مضى حسابه، وكان جسمُه بيت الحياة المقفر، فكل الأرض إذا أغلقت عليه بابه؛ على أنه ـ كما تعلم ـ ذلك الباب الذي خرجت منه اللغة منذ زمان، وكان قبل هذا الصدإ المتراكب يُفْتَح قفله «باللسان»، فعاد كأنه حجر سدّت به الأيام على الأيام، وكأن الأدب قد تدرّع منه فلما تزال تندقّ فيه أسنّة الأقلام؛ بيد أننا وصلنا به أسباب المطمعة، وناهضناه من حيث يهتز، وعالجناه من حيث يندفع، وأعان الله وله الحمد والمنة، فأنطق للقلم ما خرس من صريره، وألان ما قد استمرّ من مَريره، وإذا لم نكن مددنا لك في هذا الأدب، فقد جئنا بما يوقفك على سرّه وصميمه، وينحرف بك عن مُعْوَجِّ ذلك المنهج إلى مستقيمه، وآتيناك من البحث ما يَكبر عن أن يُعَدّ من قليله إذا لم يُعَدّ من عظيمه.



الأصل التّاريخي في الرَّواية

كان العرب أمة أُمِّية؛ لا يقرؤون إلا ما تخطه الطبيعة، ولا يكتبون إلا ما يُلقَّنون من معانيها، فيأخذون عنها بالحسِّ ويكتبون باللسان في لوح الحافظة؛ فكان كل عربي على مقدار وعيه وحفظه: كتاباً، أو جزءاً من كتاب؛ وكانت كل قبيلة بذلك كأنها سجل زمني في إحصاء الأخبار والآثار.

ولقد رأينا كثيراً من الباحثين يزعمون أن الأصل في حفظ العرب كونهم قوماً بادين، وأن قلة مرافق الحياة التي في أيديهم كانت هي الباعث لهم على التوسع في الحفظ والمران عليه؛ وهو رأي لا يستقيم على النظر، ولا يصح عند التحقيق؛ لأن أقواماً غير العرب قد تبدّوْا في عصور مختلفة ولم يؤثر عنهم من نوادر الحفظ وفنونه بعضُ ما أُثر عن هؤلاء؛ ولكن الصحيح ما قدمناه في غير هذا الموضع، من أن العرب قوم معنويون، ولم يجر من الأحكام النفسية على أمة من الأمم ما جرى عليهم؛ ولهذا كان لا بد لهم في أصل الخلقة من الحوافظ القوية التي ترتبط مآثر تلك النفوس ارتباطاً، وإلا اختلّ تركيبهم الطبيعي، وانتفت الموازنة بين قواهم، فلم يقم صلاح القوة الواحدة بفساد الأخرى.

وإذا أردت أن تعرف مصداق ذلك فاعتبر ما اتسعوا فيه من المحفوظ؛ فإنك لست واجِدَه إلا في المعاني النفسية، مما يرجع إلى التفاخر والتفاضل بالأحساب والأنساب، والتعايُرِ بالمثالب والتنابز بالألقاب؛ ولو أن الكتابة كانت فاشية فيهم ما عدلوا إليها ولا استغنوا بها عن الحفظ؛ لأن سبيل تلك المعاني الطبيعية أن تجيء من أداة طبيعية أيضاً، حتى تكون عند الخاطر إذا خطر، والهاجس إذا بدر، وليس لذلك غير اللسان.

والعربي إذا فاخر أو نافر لا يكون من همه أن يقنع بطريقة من المنطق يدير لها الكلام على أشكاله وقضاياه، وإنما همه أن يضع لسانه في مفصل الحجة ثم يرسلها غير مُلجْلَجَة.

وكل أمة تضطر إلى شيء مما عددناه فإنها تنزل على هذا الحكم الطبيعي؛ كاليونان في جاهليتهم؛ فقد حفظوا ما وضعوه من أنساب آلهتهم ثم قرنوا بها أنسابهم، حتى لم يكن فيهم بيت من بيوت الشرف والحكمة إلا وهو معلق بسلسلة من النسب فرعُها في الأرض وأصلها في السماء... وكذلك كان الرومان في

أجيالهم الأولى؛ فإن فئة (البطارقة) منهم كانوا يرجعون بما يحفظونه من أنسابهم إلى أصول ليست عتيقة في الأرض.

فمثل هذه المعاني لا يُتكل فيها على الكتب والخطوط دون الحفظ؛ وعلى حسب ما كان من اختلافها وتعدد أنواعها في العرب بما لم يكن في غيرهم من سائر الأجيال ـ كان العرب بطبيعتهم أثبتَ الناس حفظاً وأتمهم حافظة، وكانت الكتابة غير طبيعية في نظامهم الاجتماعي؛ ومن ثم نشأ فيهم الأخذ والتحمُّل، فكان كل عربي بطبيعته راوياً فيما هو بسبيله من أمره وأمر قومه؛ فلما أن اهتدوا إلى الشعر وتوسعوا فيه ـ وسنأتي على تاريخ ذلك في بابه ـ جعلوا يرتبطون به أرقى تلك المعاني النفسية، حتى صار الشاعر لسانَ قومه: يذود عنهم، ويدفع عن أحسابهم، ويغتمز في أعدائهم؛ وبهذا انفرد بمعنى تاريخيّ في الرواية؛ إذ صار كأنه إنما يروي للتاريخ، بخلاف غيره من شيوخ القبيلة وأهل أنسابها والقائمين على مفاخرها؛ ممن يُرجَع إليهم في علم ذلك خاصة دون الرواية العامة، وذلك فيما ترى أصلُ المعنى التاريخي في الرواية العلمية عند العرب؛ وثَبْتُه ما كان من صنيع الرواة أنفسهم، في اتخاذهم الشعر عموداً للرواية والاستشهاد به على الخبر وسواه، واطِّراح كثير مما لا شاهد له منه كما سيمر بك.

ولما صارت للشعر تلك المنزلة، مست الحاجة إلى من يتفرغ لرواية المفاخر والمثالب، ويتقصص أخبارها في أجذام العرب على نحو من الاستقصاء والاستغراق، كما هو الشأن في الأوضاع العلمية؛ فنشأت لذلك طبقة النسابين، وهم رواة الجاهلية وعلماؤها، وكان أمرهم قبيل الإسلام؛ ومن أشهرهم دغفل بن حنظلة، وعبيد بن شَرْية الجُرهمي، وابن الكيس النمري، وابن لسان الحمْرة، وغيرهم؛ وبهذا تميزت الرواية بالمعنى العلمي.

الروايَة بعدَ الإسلام

فلما جاء الإِسلام وكان مرجع الأحكام فيه إِلى الكتاب والسنّة، كان الصحابة يأخذون عن رسول الله ﷺ أخذاً علمياً، ليتفقهوا في الدين وليكونوا في جهة القصد من أمرهم؛ اختياراً للصواب، وصدّاً عن الخطإِ؛ فكانت مجالسه عليه الصلاة والسلام هي الحلقات العلمية الأولى التي عرفت في سلسلة التاريخ العربي كله، كما كان هو ﷺ أول من علّم، وأول من صدرت عنه الرسائل التي تشبه المؤلفات العلمية: كرسالة الزكاة التي أملاها وكانت عند أبي بكر رضي الله عنه.

فلما قبض ﷺ، بدأ مِن بعده علمُ الرواية؛ إِذ لم يعد من سبيل إِلى الاستدلال والفصل إِلا بها، حتى يكون الرأي عن بيّنة، وحتى تكون المعرفة بالحق عياناً؛ فوضع أبو بكر رضي الله عنه أول شروط هذا العلم، وهو شرط الإِسناد الصحيح؛ إِذ احتاط في قبول الأخبار؛ فكان لا يقبل من أحد إِلا بشهادة على سماعه من الرسول ﷺ[1]، والعهد يومئذٍ قريب، والصحابة متوافرون، والمادة لم تُنقض بعد؛ لذلك كانت الشهادة على السماع في وزن العدالة والضبط وكل ما تقوم به صحة الإِسناد.

ثم كان عمر رضي الله عنه أول من سنّ للمحدّثين التثبت في النقل؛ إِذ كانت طائفة من الناس قد مردت على النفاق، وكانت الحاجة قد اشتدت إِلى الرواية واعتبرها الناس بمنزلة علمية، لانفساح المدة وانتباه النفوس إِلى تقادم العهد بصاحب الرسالة ﷺ، وأن هذه الآثار ستكون عِلْم من يتخلفون عن مراتب أهل السابقة من التابعين فمَنْ بَعْدهم؛ فكان عمر وعثمان وعائشة وجِلّة من الصحابة رضي الله عنهم يتصفحون الأحاديث ويُكذبون بعض الروايات التي تأتي ويردونها على أصحابها، ثم خشي عمر أن يتسع الناس في الرواية وقد شعروا بالحاجة إِليها فيدخلها الشَّوْب ويقع التدليس والكذب من المنافق والفاجر والأعراب، فكان يأمرهم أن يُقلوا الرواية، وكان شديداً على من أكثر منها أو أتى بخبر في الحكم لا شاهد له عليه، لأن المكثر وإِن جاء بالصحيح فقد لا يسلم من التحريف أو الزيادة أو النقصان في الرواية، وقد سمعوه عليه الصلاة والسلام يقول: مَن كذب عليّ فليتبوأ مقعده من النار!

---

(١) وقال علي رضي الله عنه: كنت إِذا سمعت من رسول الله ﷺ حديثاً نفعني الله بما شاء منه، وإِذا حدثني عنه محدث استحلفته، فإِن حلف لي صدقته.

وعلى هذه الجهة من التوقي والإمساك في الرواية كان كثير من جلة الصحابة وأهل الخاصة بالرسول عليه الصلاة والسلام: كأبي بكر والزبير وأبي عبيدة والعباس بن عبد المطلب، يقلون الرواية عنه، بل كان بعضهم لا يكاد يروي شيئاً، كسعيد بن زيد، وهو أحد العشرة المشهود لهم بالجنة.

وكان أكثَرَ الصحابة رواية أبو هريرة، وقد صحب ثلاث سنين وعُمِّر بعده ﷺ نحواً من خمسين سنة ـ توفي سنة ٥٩ ـ ولهذا كان عمر وعثمان وعليٌّ وعائشة ينكرون عليه ويتهمونه، وهو أول راوية اتُّهِم في الإسلام، وكانت عائشة أشدهم إنكاراً عليه، لتطاول الأيام بها وبه، إذ توفيت قبله بسنة، غير أنه كان رجلاً فقيراً معدماً، فكان يلزم رسول الله ﷺ لخدمته وشِبَع بطنه، لا يشغله عنه الصَّفْقُ بالأسواق (البيع والشراء)، والتصرف في التجاراتَ، ولا لزوم الضياع والعمل في الأموال كغيره من الصحابة، فلهذا حفظ ما لم يحفظوا، وأتى عنه من الرواية ما لم يأت عن غيره منهم.

ثم كانت الفتنة أيام عثمان رضي الله عنه، واضطرب من بعدها حبل الكلام في الخلافة، وخاض الناس في ضروب من الشك والحيرة والقلق، فكان فيهم من لا يتوقى ولا يتثبت، وأَلِفَ كثير من الناس أمر هؤلاء فلم يبالوا أن يتبينوا فيرجعوا في الرواية إلى شهادة قاطعة، أو دلالة قائمة، على أن كل ما كان يقع في الحديث قبلهم من خطإٍ فإنما كان من قِبَل ما يعترض المحدِّث من السهو والإغفال، مما هو غلط لا شَوْب فيه من تعمُّد الكذب.

وقد قال عمران بن حصين ـ وهو من الصحابة، توفي سنة ٥٢ ـ: والله إن كنت لأرى أني لو شئت لحدثت عن رسول الله ﷺ يومين متتابعين، ولكن بَطَّأني عن ذلك أن رجالاً من أصحاب رسول الله ﷺ سمعوا كما سمعت، وشهدوا كما شهدت، ويحدثون أحاديث ما هي كما يقولون، وأخاف أن يُشبَّه لي كما شُبِّه لهم، فأعلمك أنهم كانوا يغلطون لا أنهم كانوا يتعمدون[1].

---

(١) أول من كذب على رسول الله ﷺ عامداً متعمداً، عبد الله بن سبأ الذي تنسب إليه السبئية، وهم من غلاة الروافض من اليمن، كان يهودياً أظهر الإسلام، وطاف بلاد المسلمين ليوقع الفتنة بينهم، وقد دخل الشام لذلك في زمن عثمان رضي الله عنه فلم يوافقه أحد. فخرج إلى مصر، وجعل يطعن على أبي بكر الصديق وعمر ويكذب على صاحب الرسالة ﷺ؛ ثم أخذ بعد ذلك وقتل شر قتلة وابن سبأ هذا أيضاً هو أول من أظهر الرفض في أيام علي رضي الله عنه، حين حكم الحكمين في صفين.

غير أن الأعلام كانت يومئذٍ لا تزال قائمة، والفروع لا تزال باسقة؛ فكان الخطْب لم يستفحل؛ حتى إذا خرجت الخوارج وتحزب الناس فرقاً وجعلوا أهلها شِيَعاً، بدؤوا يتخذون من الحديث صناعة، فيضعون ويصنعون ويصفون الكذب؛ ثم ظهر القُصاص والزنادقة وأهل الأخبار المتقادمة مما يشبه أحاديث خرافة؛ فوقع الشَّوْب والفساد في الحديث من كل هذه الوجوه في عصور مختلفة.

أما القُصَّاص فإنهم كانوا يُميلون وجوهَ القوم إليهم ويستدرُّون ما عندهم بالمناكير والغرائب والأكاذيب من الأحاديث؛ ومن شأن العوام القعود عند القاصِّ ما كان حديثه عجيباً خارجاً عن فطَرِ العقول، أو كان رقيقاً يحزن القلوب ويستغزر العيون؛ وللقوم في هذه الفنون الأكاذيب العريضة والأخبار المستفيضة.

وأما الزنادقة فقد جعلوا يحتالون للإسلام ويهجُنونه بدسِّ الأحاديث المستشنعة والمستحيلة مما يُشْبِه خرافاتِ اليونان والرومان وأساطير الهنود والفرس، ليشنعوا بذلك على أهل السنة في روايتهم ما لا يصح في العقول ولا يستقيم على النظر.

وأما أهل الأخبار المتقادمة فقد قصدوا من ذلك إلى إثبات الخرافات الجاهلية وجعلها بسبيل من الصحة للاستعانة بها على التفسير وما إليه. وأمثلة ذلك كله فاشية في كتب موضوعات الحديث، ولا محل لها في هذا الفصل؛ فإنما نريد به متابعة تأريخ النشأة الأولى لعلم الرواية، وهي إنما كانت في الحديث كما علمت.

تَدوين الحَدِيث

واستمر الحديث بعد الطبقة التي كان منها صغار الصحابة وكبار التابعين ـ كطبقة ابن عباس ـ على ما يعترض فيه من عوارض السهو والإغفال، وما يدخل عليه من الشبه والتأويلات، وعلى أن بعض الثقات ربما أخذه عن غير الثقة ـ حتى كانت خلافة عمر بن عبد العزيز (بويع سنة ٩٩ وتوفي سنة ١٠١) فرأى أن الحديث متعلق بأفراد الرجال وقد أسرع الموت فيهم، وأن أحدهم ربما طُويتْ معه طائفة من الخبر إذا هو مات، وخشي تزيُّدَ الناس وشيوعَ الكذب إذا قل الصحيح، وكانت قد فشت في زمنه أشياءُ مما يُتَعَمَّد فيه الكذب لغير مصلحة يُتأول عليها: كالأحاديث التي كان يكذب فيها عكرمة؛ مولى عبد الله بن عباس (توفي عكرمة سنة ١٠٥) وبرد؛ مولى سعيد بن المسيب (توفي سعيد سنة ٩٤) وغيرهما. وقبل ذلك تكلم معبد الجهني ثم غيلان الدمشقي في القَدَر، وهما أول من فعل ذلك[1]، وجعلا الكلام في القدر نحلة يُناظَر فيها، وقد وضعا شيئاً من الأحاديث؛ ثم كان أمر الخوارج قد بلغ الغاية، فخشي عمر عاقبة ذلك وما أشبهه، فكتب إلى أبي بكر بن حزم نائبه في الإمرة والقضاء على المدينة (توفي سنة ١٢٠) أن انظر ما كان من حديث رسول الله ﷺ فاكتبه: فإني خفت دروس العلم وذهاب العلماء.

وكان هذا أول البدء في تدوين الحديث وجمعه؛ إذ كتب منه أبو بكر أشياء كانت عند أفراد، ولم يكن الحديث يدوَّن قبل ذلك، إلا ما كان يقيِّده بعض الصحابة، كعبد الله بن عمر وغيره، ممن رأوا أن السنن تكثر وتفوت الحفظ، فكتبوا. أما سائر الصحابة فأكثرهم أُميون، وقليل منهم يكتبون ولكن لا يتقنون الكتابة ولا يصيبون التهجي إذا كتبوا، فتركوا التدوين لذلك.

ولما فشت الكتابة بينهم، كانت الصدور أوثق من الكتب؛ لتوافر الرجال، ولأن الحديث كان يُطْلَبُ للعمل به، فكان لا بد من معرفة حامله لتحقُّق عدالته قبل

---

(١) ويقال إن أول من بحث في القدر وتعمق وانحرف، رجل من أهل القرآن يقال له بيسريس، كان نصرانياً فأسلم ثم تنصر، فأعانه معبد وأخذ غيلان عنه؛ أما أول من تفوه بكلمة خبيثة في الاعتقاد بعد الإسلام، فهو الجعد بن درهم مؤدب مروان الحمار آخر ملوك المروانية، وله مذاهب أخذها عن بعض اليهود وقال بها، ولا محل هنا للإفاضة فيها؛ وكان الجعد أول من خالف السنة والجماعة أيضاً.

معرفة الحديث نفسه، على نحو ما مرَّ بك آنفاً؛ ومضوا على هذه السنَّة حتى حدثت الأحداث وانصدعت الفتوق؛ ولقد روي عن ابن عباس أنه نهى عن الكتابة نهياً، وقال: إنما ضل مَن كان قبلكم بالكتابة وجاءه رجل فقال: إني كتبت كتاباً أريد أن أعرضه عليك، فلما عرضه عليه أخذه منه ومحاه بالماء، ولما سئل في ذلك قال: إنهم إذا كتبوا اعتمدوا على الكتابة وتركوا الحفظ، فيعرض للكتاب عارض فيفوت علمهم.

ثم أمر عمر بن عبد العزيز محمد بن مسلم الزهري عالم الحجاز والشام وصاحب اليد البيضاء على فن الرواية، لأنه أول من قرر شروطها (٥٠ ـ ١٢٤ هـ) فَدَوَّن الحديث تدويناً مراعياً فيه شروط الرواية الصحيحة.

وقيل: إن أول من جمع في الحديث لذلك العهد، الربيع بن صبيح، وسعيد بن أبي عروبة وغيرهما، وكانوا يصنفون كل باب على حدة، إلى أن انتهى الأمر لكبار الطبقة الثالثة، وصنف الإمام مالك بن أنس (٩٤ ـ ١٧٩ هـ) كتاب الموطَّأ بالمدينة، وعبد الملك بن جريج بمكة (توفي سنة ١٥٠) وعبد الرحمٰن الأوزاعي بالشام (ولد سنة ٧٢ وتوفي ببيروت سنة ١٥٧) وسفيان الثوري بالكوفة (٩٧ ـ ١٦١ هـ) وحماد بن سلمة بن دينار بالبصرة (توفي سنة ١٦٧[١]).

ونسبوا لمالك تدوين الحديث لأنه أودع كتابه أصول الأحكام من الصحيح المتفق عليه، ورتبه على أبواب الفقه؛ وجاء به مع ذلك على شروط الرواية[٢]؛ وكان أول من فعل ذلك، وقيل إن عبد الملك بن جريج سبقه إليه[٣].

ثم شاع التدوين بعد هؤلاء فيمن تلاهم من الأمة، كلٌّ على حسب ما سنح له، فمنهم من رتَّب على المسانيد، ومنهم من رتَّب على العلل، بأن يجمع في كل متن من متون الحديث طُرقَه واختلاف الرواة فيه، بحيث تتضح علل الحديث المصطلح عليها بينهم ـ وسيأتي شيء منها ـ، ومنهم من رتب على أبواب الفقه ونوّعه أنواعاً وجَمع ما ورد في كل نوع وفي كل حكم إثباتاً ونفياً باباً فباباً، إلى غير

---

(١) وذكروا مع هذه الطبقة تصنيف هشيم بواسط، ومعمر باليمن، وجرير بن حميد بالري، وابن المبارك بخراسان؛ وكلهم في عصر واحد، فلا يدرى أيهم أسبق.

(٢) ذكروا أن مالكاً رضي الله عنه روى عن ٣٠٠ شيخ من التابعين و ٦٠٠ شيخ من تابعيهم ممن اختاره وارتضى دينه وفهمه وقيامه بحق الرواية وشروطها، وأنه ترك الرواية عن أهل دين وصلاح كانوا لا يعرفون الرواية. وسيمر بك الزمن الذي دوّن فيه علم الرواية.

(٣) وكذلك كان مالك أول من صنف في تفسير القرآن بالإسناد على طريقته في الموطإ.

ذلك مما يخرجنا بسط الكلام فيه عن الكلام فيما نريد أن نبسطه؛ فنجتزىء بالإيماء إليه.

الإسناد في الحديث:

بعد أن دُوِّنت أوائل الكتب ورأوا ما دخل على الحديث من الشُّبه والتأويلات، وما هُجِّن به من التزيد والاختلاق، صار لا بد من حياطة الصحيح منه بأسماء الذين صح نقله عنهم وصح نقلهم عن رسول الله ﷺ، وهذا هو الإسناد.

وقد كانت أحوال النَّقَلة من الصحابة معروفة، وكان الجميع مشهورين في أعصارهم، فلم يكن من باعث على الإسناد المصطلح عليه في الرواية.

وكان منهم أفراد بالحجاز، ومنهم بالبصرة والكوفة من العراق، ومنهم بالشام ومصر، فلما أدركهم التابعون أدركوا منهم عدداً، وربما كان عند الواحد ما ليس عند الآخر، وربما جاء الحديث الواحد عن طائفة منهم، فاضطر الآخذون أن يضبطوا أسانيد ما حملوه؛ ولقد أدرك الشعبي وحده ٥٠٠ من الصحابة، وهو عامر الشعبي رأس الأدباء والمؤدّبين، ولد في سنة ٢١ على الأكثر، وتوفي سنة ١٠٧ على أوسع الأقوال، وكان يُعدّ عالم الكوفة بين التابعين ويُقرَن به ابن المسيَّب في المدينة، والحسن البصريُّ بالبصرة، ومكحول بالشام.

ولما أمعن الناس في الرحلة إلى أفراد الصحابة المتفرقين في الأمصار، ومَن اشتهر من التابعين من بعدهم، تعددت طرق الرواية، فمن ثم تعيّن على الرواة أن يبينوا إسناد كل طريقة، وابتدأ ذلك من عهد الإمام مالك بن أنس، وهو سند الطريقة الحجازية بعد السلف رضي الله عنهم، ثم كثر طالبو الحديث ورواته، فتشعبت الأسانيد، وصار لا بد من تعديل الرواة وبراءتهم من الجرح والغفلة، وذلك لا يتهيأ إلا بمعرفة طبقات الرجال على مراتبهم من العدالة والضبط، وكيفية أخذ بعضهم عن بعض؛ ومن ذلك نشأ علم الرواية؛ وأول من قرر شروطه الزهري كما قدمنا، واستمر بعده زمناً لا يعمل به إلا الثقات كما رأيت فيما ذكروه عن شيوخ مالك.

ولما كانت الأحاديث معروفة، وكان لا مطمع لمتأخر أن يستدرك شيئاً منها على المتقدمين، انصرفت عناية العلماء من المتأخرين إلى تمحيص ما يُروى، وتصحيح الأمهات المكتوبة: كالموطأ، وصحيحي البخاري ومسلم، وضبطها بالرواية عن مصنِّفيها، والنظر في أسانيدها إلى مؤلفيها، وانصرف جماعة منهم إلى الاتساع في الإسناد، فطلبوا الحديث الواحد من طرق مختلفة قد تبلغ إلى عشرين

طريقاً بأسانيدها؛ وكان من ذلك أن استبحروا في الحفظ واشتغلوا به، وتبسطوا في فنون الرواية وجهاتها، بما لا تتعلق بقليله أمة من الأمم؛ ولكل ذلك تاريخ طويل أمسكنا عن كثيره وسيأتي قليل منه فإننا لا نقصد مما قدمناه إلا أن نتصل بما يلي:

اتصَال الرَواية بالأدَبِ

ولقد جرت العرب في إسلامها على مثل عادتها في جاهليتها؛ لأن الإسلام لم يهدم مما قبله إلا ما كان شِركاً أو داعية إلى الشرك، فاستمرت الرواية للشعر والخبر والنسب والأيام والمقامات ونحوها، مما أثروه عن أسلافهم في أعقاب الجاهلية، بل توسعوا في بعض هذه الفنون أول عهدهم بالإسلام، لمعالجة الجهة في الرد على شعراء المشركين ممن كانوا يُهاجُون شعراء النبي ﷺ ـ كما سنفصله في موضعه ـ وقد علموا أنهم لا يَؤولون من مفاخر العرب وحكمتها إلا إلى ما يحفظونه عنهم؛ فإذا هم أغفلوا رواية ذلك والتعلق به وارتباط ما بقي منه، لم يأمنوا أن يذهب على مَن بعدهم، فيفوت الناس علم ظهرت حاجتهم إليه بعد ذلك في تفسير القرآن والحديث.

وكان أحفظ الصحابة للأنساب أبو بكر الصديق، وأرواهم للشعر عمر بن الخطاب؛ أما أبو بكر فخبره مع دغفل النسابة مشهور، وسنومىء إليه، وأما عمر فقد نقل المبرد في الكامل في سياق المناظرة التي جرت بين ابن عباس ونافع بن الأزرق من زعماء الأزارقة (قتله المهلب سنة ٦٥ وسنأتي على ذكر هذه المناظرة في باب القول في القرآن) أن ابن عباس بعد أن ملَّ من مساءلة نافع وأظهر الضجر، طلع عمر بن أبي ربيعة عليه فأنشده من شعره قصيدة في ثمانين بيتاً، فحفظها ابن عباس ولم يكن سمعها إلا ساعته تلك، وقال: لو شئت أن أرددها لرددتها، ثم أنشدها[1]؛ فقال له نافع: ما رأيت أروى منك قط! قال ابن عباس: ما رأيت أروى من عمر ولا أعلم من علي وكان عمر مع ذلك غاية من الغايات في الأنساب وقيافة الناس، وستعلم شرح ذلك في بابه.

بيد أن كل ما حفظوه وتناقلوه لم يدوّن منه شيء ولم يكن فيه إسناد؛ لأنه لا خطر له ولا يتعلق به أمر من أمور الدين، بل هو لا يعدو أن يكون أدباً ونافلة وباباً من التطوّع؛ ومضوا على ذلك وهم يضيفون إليه رواية أشعار المخضرمين ـ الذين

---

(١) وقد ذكر صاحب الأغاني هذا الخبر من رواية عمر بن شبة. ثم قال: وفي غير رواية عمر بن شبة أن ابن عباس أنشدها من أولها إلى آخرها، ثم أنشدها من آخرها إلى أولها مقلوبة، أو ما سمعها قط إلا تلك المرة صفحاً، فقال له بعضهم: ما رأيت أذكى منك قط! فقال: لكنني ما رأيت قط أذكى من علي بن أبي طالب عليه السلام!

أدركوا الجاهلية والإسلام - حتى انقضى عهد الراشدين، دون أن تكتب قصيدة أو يدوّن خبر من أخبار العرب، وهم قد تركوا ذلك في السنّة كما علمت. فلأن يتركوه في هذا ونحوه أولى.

أوليّة التّدوين في الأدبِ

وهذا موضع بعيد المنزع منتشر الجهات، أمْعَنَّا له في البحث وأبعدنا في الطلب عن فسحة في الرأي وبسطة في الذرع ورويَّة وأناة، حتى أمد الله بعونه وسنّى لنا ويسَّر، فظهرنا من ذلك على مقدارٍ يغني شيئاً في تبين نسق التاريخ ويعين على تأمله بما تتهيأ معه السلامة في الحكم ويستقل به عمود الرأي إن شاء الله.

وقد رأينا أنه لم يُكتب شيءٌ مما يكون بسبيل من العلوم - غير ما سبقت الإشارة إليه من كتابة بعض الحديث - إلا في عهد كبار التابعين؛ وأولُ ما عُرف من ذلك أن ابن عباس كان يكتب الفتاوى التي يُسأل فيها، ثم كان أول ما كتب في الأدب صحيفة أبي الأسود الدُّؤَلي المتوفى سنة ٦٩ (وقيل إنه توفي في خلافة عمر بن عبد العزيز بين سنة ٩٩ و ١٠١ عن ٨٥ سنة) وهي المعروفة عند النحاة بتعليقة أبي الأسود، وفيها اختلاف بينهم نذكره في محله[1].

ثم كان زمن معاوية بن أبي سفيان أول خلفاء بني أمية (توفي سنة ٦٠ بعد أن وليَ عشرين سنة) فوفد عليه عُبَيْد بن شَرْيَةَ الجُرهُمي النسابة الأخباري[2]، وكان

---

(١) لم يكتب أبو الأسود إلا هذه الصحيفة، وكان أصحابه يكتبون عنه، ومما ذكره ابن النديم في الفهرست أنه رأى في مكتبة عند بعضهم قمطراً كبيراً فيه نحو ٣٠٠ رطل جلود فلجان وصكاك وقرطاس مصري وورق صيني وورق تهامي وجلود أدم وورق خراساني، وفيها خطوط بعض الصحابة؛ وبينها أربعة أوراق قال: «أحسبها من ورق الصين ترجمتها: هذه فيها كلام في الفاعل والمفعول من أبي الأسود رحمة الله عليه بخط يحيى بن يعمر» ويحيى هذا من أبرع أصحاب أبي الأسود، وسنذكر أمره بعد.
أما أول كتاب وضع في النحو على التحقيق، فهو الكتاب الذي وضعه نصر بن عاصم الليثي النحوي من أصحاب أبي الأسود، وتوفي سنة ٨٩ - ذكره ياقوت.

(٢) في طبقات الأدباء: روى هشام بن الكلبي قال: عاش عبيد بن شرية ٣٠٠ سنة؛ وأدرك الإسلام فأسلم، ثم ساق له خبراً مع معاوية ما نحسبه إلا حديث خرافة. وقد ذكر ابن قتيبة (في التأويل) ما تناقلوه في عمر لقمان صاحب النسور الذي زعموا أنه عاش أعمار سبعة أنسر، وكان مقدار ذلك ٢٤٥١ سنة، فقال: وهذا شيء متقادم لم يأت فيه كتاب ولا سنة وليس له إسناد، وإنما هو شيء يحكيه عبيد بن شرية الجرهمي وأشباهه من النسابين. . . على أن ابن قتيبة بعد هذا الذي أنكره (صحح) بإسناده إلى أبي عمرو بن العلاء أن المستوغر بن ربيعة عاش ٣٢٠ سنة. . .

استحضره من صنعاء اليمن، فسأله عن الأخبار المتقدمة وملوك العرب والعجم وسبب تبلبل الألسنة وافتراق الناس في البلاد ونحو ذلك؛ فلما أجابه أَمَرَ معاوية أن يدوّن قوله وينسب إلى عُبيد هذا؛ وكان ذلك أول ما دوّن في الأخبار. ولما استلحق معاوية زياداً بن أبيه (مات سنة ٥٣) وهو من الموالي، وكان قد ادّعى أبا سفيان أباً وأنِفت العرب لذلك ونافروه فظفروا عليه وعلى نسبه، عمل (أي زياد) كتاباً في المثالب ودفعه إلى ولده وقال: استظهروا به على العرب فإنهم يكفُّون عنكم[1]؛ وكان هذا أول كتاب وُضِع في المثالب. وقد رأينا في الفهرست لابن النديم أن أبا محنف، من أصحاب علي كرم الله وجهه، ألف كتاباً ضمّنه بعض التراجم؛ فإذا صحّ هذا يكون أبو محنف أول من دوّن في ذلك؛ وكان هذا الرجل صاحب أخبار وأنساب، والأخبار عليه أغلب.

ويقال إن أول من ألف في السير عروة بن الزبير المتوفى سنة ٩٣، وألف وهب بن منبه، صاحب الأخبار والقصص (وهو من أبناء الفرس المولدين باليمن وتوفي سنة ١١٦ عن تسعين سنة[*]) كتاباً في الملوك المتوّجه من حِمْيَر وأخبارهم وقصصهم وقبورهم وأشعارهم؛ فكان أول من دوّن هذه الموضوعات التاريخية، ووضع بعد ذلك محمد بن مسلم الزهري المتوفى سنة ١٢٤ كتاباً في المغازي، فكان أول من دوّنها؛ وكتب بعده محمد بن إسحاق المتوفى سنة ١٥١ كتابه الشهير في السيرة ومزجه بالخرافات والموضوعات على نحو ما فعل ابن مُنَبّه، وجعل كل ذلك عربياً، وعدُّوه أول من ألف في السيرة؛ لأنه وضع كتابه للمنصور، ولأنه اتسع

---

(١) لم يؤلف أحد في مثالب العرب كعلان الشعوبي، وأصله من الفرس. وكان ينسخ في بيت الحكمة للرشيد والمأمون والبرامكة. فقد عمل كتاب (الميدان) في المثالب هتك فيه العرب وأظهر مثالبها وفضح أشهر قبائلها.
أما قبل علان هذا فقد كان كتاب زياد أول كتاب من نوعه، ثم ثنى عليه الهيثم بن عدي، وكان دعياً، فأراد أن يعر أهل الشرف تشفياً منهم، ثم لما كان هشام بن عبد الملك بن مروان أمر النضر بن شميل الحميري وخالد بن سلمة المخزومي أن يبينا مثالب العرب ومناقبها، وقال لهما ولمن ضم إليهما، دعوا قريشاً بما لها وما عليها، فوضعا كتاباً ليس فيه لقريش ذكر. وقد وضع قوم آخرون كأبي عبيدة وابن غرسية الأندلسي كتباً في المثالب، ولكنهم لم يبلغوا من النسبة التاريخية مبلغ من ذكرنا، وسنأتي على شيء من هذا المعنى وتفصيل أسبابه في بعض الفصول من باب الشعر.

(*) قلت: اختلف الرواة في تحديد السنة التي توفي فيها وهب بن منبه، فقيل سنة ١١٠، وقيل سنة ١١٤، وقيل سنة ١١٦.

فيه بما لم يحمل عن أحد غيره كما رأيت. ثم جاء ابن النطاح من الأخباريين في أواخر القرن الثاني، وهو أول من ألف في الدولة الإسلامية وأخبارها كتاباً. ثم وضع الخليل بن أحمد المتوفى سنة ١٦٠ (وقيل ١٧٠ و ١٧٥) كتاب العين في اللغة، وهو أول كتاب جمعت فيه. وجاء ابن الكلبي النسابة المتوفى سنة ٢٠٤ فدوّن أنساب العرب، وكان أول من فعل ذلك؛ ثم كان أبو عبيدة الراوية المتوفى سنة ٢١١ (وقارب المئة) فصنف في أيام العرب، وهو أول من صنف فيها.

هذا ما وقفنا عليه من الخبر في أولية التدوين في الأدب خاصة، دون ما استفاض بعد ذلك، ودون هنات تركناها وستأتي في أخبار الرواة. وكل تلك الكتب لا إسناد لها على نحو ما كان في كتب الحديث.

وأول من صنف الكتب مسندة في الحديث، عبد الملك بن عبد العزيز بن جريج الرومي المتوفى سنة ١٥٠، ولذا عدّوه أول من صنف الكتب في الحجاز، كما أن سعيد بن أبي عمرو أول من صنف بالعراق؛ لأنهم لا يعتبرون من الكتب إلا ما كان مسنداً؛ أما غير ذلك فلا يَعْدون به شأن ما كان يكتبه العلماء قديماً لأنفسهم أو لمريديهم؛ فإن بعضهم كانوا يكتبون ما يحدّثون به في صحيفة ويعطونها للمريدين فيحدثون منها، ولذلك يقال مثلاً: إن فلاناً ثقة وبعض روايته صحيفة. ومن هنا نشأت لفظة الصُحُفيّ كما سيأتيك.

على أن العلماء في أواخر القرن الأول كانوا يكتبون عن العرب ما يصيبونه من الشعر والخبر ونحوهما، ولكنهم لا يعدّون مثل هذا تأليفاً؛ وقد ذكروا أن كتب أبي عمرو بن العلاء (٧٠ ـ ١٥٩ على الأكثر في التاريخين) التي كتبها عن العرب الفصحاء، قد ملأت بيتاً إلى قريب من السقف[1]؛ ومع ذلك فلم يذكروا له تصنيفاً واحداً.

ونظن أن أول من كتب عن العرب هو الحافظ الزهري الذي دون الحديث؛

---

(١) قالوا إن أبا عمرو تنسك في آخر أيامه فأحرق هذه الكتب، وكان ذلك دأب طائفة من العلماء: يتورعون أن يأخذ الناس عنهم ما عدوه من سيئات أنفسهم فيسندوه إليهم، وقد يكون فيه الباطل والموضوع والمنكر وما لا يعرفه إلا صاحبه؛ ومنهم من كان يغسل كتبه لأنها جلود، وأغرب ما وقفنا عليه أن حافظ أهل الكوفة ومحدثها محمد بن العلاء بن كريب المتوفى سنة ٢٤٣ (أي بعد أن نضجت العلوم) أوصى أن تدفن كتبه معه فدفنت. . . فإن لم يكن هذا هو الحب الميت فلا ندري ماذا يكون. وقد ظهر لمحمد هذا بالكوفة ٣٠٠ ألف حديث، قالوا: وكان ثقة مجمعاً عليه.

فقد نقل الجاحظ في البيان عن أبي زياد قال: كنا لا نكتب إلا سنة، وكان الزهري يكتب كل شيء، فلما احتيج إليه عرف أنه أوعى الناس.

تاريخ الإسناد في الأدب:

قد علمت كيف كان بدء الإسناد في الحديث وما أمر الحاجة التي بعثت عليه وكيف انتهى إلى التدوين. أما تأريخ اتصال ذلك بالأدب فقد دللناك على أن العرب إنما جرت في إسلامها من أمر الشعر والخبر والنسب ونحوها على مثل عاداتها في جاهليتها، فلا جرم أنهم كانوا ينسبون أكثر ما يتناقلونه إلا أن النسبة غير الإسناد فيما اصطلح عليه الرواة؛ لأن الإسناد لا يراد به إلا شهادة الزمن على اتصال النسب العلمي بين راوي الشيء وصاحب الشيء المرويّ، حتى يثبت العلم بذلك على وجه من الصحة، كالدعوى التي تُتلقى بثَبَتها من البيِّنة، وهذا لا يستقيم إلا إذا صارت الرواية صناعة علمية، ولم يكن في العرب شيء من ذلك بالتحقيق، إلا بعد قيام دولة بني مروان حين اتخذوا المؤدّبين لأولادهم؛ وذلك هو العهد الذي تسلسل فيه إسناد الحديث أيضاً لتشعُّب طُرقه كما أومأنا إليه من قبل.

وأول إسناد عرف في الأدب كان علمياً بحتاً، وذلك إسناد نصر بن عاصم الليثي إلى أبي الأسود الدؤلي في كتابه الذي وضعه في العربية وأشرنا إليه. ثم كان العلماء يروون المغازي، وهذه لا بد فيها من الإسناد وإن كان قصيراً لقرب التابعين من عهدها الذي حدثت فيه ثم لما خِيفَ على لسان العرب من الفساد ومَسّت الحاجة إلى الكتابة عن العرب لصيانة اللغة والاستعانة على فهم القرآن والحديث وتجريد القياس في العربية وما إلى ذلك ـ نشأت الطبقة التي ابتدأ الإسناد في الأدب إلى رجالها: كحماد الرواية، وأبي عمرو بن العلاء، وغيرهما. وصارت الرواية علمية محضة. وبهذا تحقق معنى الإسناد في الاصطلاح، وكان ذلك بدء تاريخه في الأدب.

ثم ظهرت الطبقة التي أخذت عن هؤلاء، وكانوا جميعاً إنما يطلبون رواية الأدب للقيام به على تفسير ما يشتبه من غريب القرآن والحديث، حتى لا تجد فيهم ألبتة مَن لا رواية له في الحديث كثرت أو قلت، والمحدِّثون يرون أنه ليس براوٍ عندهم من لم يَروِ من اللغة[1]؛ لأن موضع الحديث أقوال النبي ﷺ، وهو أفصح

---

(١) ورواة الأدب هم الذين جعلوا غريب الحديث علماً وخصوه بالتدوين، وأول من فعل ذلك منهم أبو عبيدة معمر بن المثنى المتوفى سنة ٢١١ وقد ناهز المئة؛ فإنه جمع من ألفاظ غريب الحديث والأثر كتاباً صغيراً ذا أوراق معدودة، لبقية من المعرفة كانت في الناس يومئذٍ، ولأنه =

العرب، ولذا لا يمكن أن يقيموا آراءهم في غريب الأثر ومشتبه الحديث إلا بما يحتجون به من الشعر وكلام العرب، ومروياً بسنده أو مأخوذاً عمن يسنده؛ انتفاءً مما عسى أن يُرمَوْا به من الوضع والصنعة، وتابعهم الفقهاء بعد ذلك، فجعلوا المهارة في الشريعة والحذق بالفقه والبراعة في الفُتْيا مفتقرةً إلى الأصلين: الكتاب والسنة، وأقسام العربية، حتى إن الشافعي رحمه الله قال إنه طلب اللغة والأدب عشرين سنة لا يريد بذلك إلا الاستعانة على الفقه.

وقد رأت تلك الطبقة التي أشرنا إليها أن ما بعث على الإسناد في الحديث قد تحقق في الأدب، من افتعال اللغة والتزيُّد في الأخبار والصنعة في الشعر وأرادوا أن يطرد علمهم من ينبوع واحد، فجعلوا الصنفين سواءً في الرواية وأوجبوا الإسناد فيهما جميعاً.

ولم يكن الإسناد واجباً قبل ذلك على نحو ما هو في الحديث، وأنت تعتبر هذا بأن كل أسانيد الأدباء على اختلاف عصورهم إنما تنتهي إلى الطبقة الأولى فحسب، كأبي عمرو بن العلاء، وحماد الراوية، وغيرهما ممن تصدَّروا للرواية وكانوا ظهور هذه الصناعة في السماع والتدوين، ولا تكاد تجد رواية واحدة يتصل سندها إلى الجاهلية في شيء من الشعر والخبر، وإنما يكتفون بالنسبة إلى أولئك، لأنهم في أول تاريخ الرواية، ولأنهم جميعاً يزعمون أنهم أخذوا أكثر ما يروونه عن قوم أدركوا عرب الجاهلية أو نقلوا عمن أدركهم[1]. ولم يكن من سبيل إلى ردِّ ما تناقلوه عن الجاهلية، لأنه كان كل ما في أيدي الرواة.

ولم نعثر في كل ما وقفنا عليه على سند في إحدى الروايات يتصل بالجاهلية،

= مبتدىء مثالاً جديداً؛ ثم جمع النضر بن شميل المتوفى سنة ٢٠٤ كتاباً أكبر من ذاك شرح فيه وبسط، ثم الأصمعي المتوفى سنة ٢١٣، ثم قطرب المتوفى سنة ٢٠٦، ثم وضع أبو عبيدة القاسم بن سلام المتوفى سنة ٢٢٤ كتابه الذي قرر به هذا الفن، جمعه في أربعين سنة وكان خلاصة عمره، لأنه تتبع الأحاديث وآثار الصحابة والتابعين فجمع منها ما احتاج إلى بيانه بطرق أسانيدها وحفظ رواتها، ثم تعقبه ابن قتيبة المتوفى سنة ٢٧٦ فتتبع ما أغفله في كتاب ذي مجلدات عدة؛ وتتابع أهل اللغة بعد ذلك على التصنيف في هذا الفن مما لا محل لبسطه في هذا الموضع.

(١) رأينا في كثير من الكتب أن أبا عمرو بن العلاء روى عامة أخباره عن أعراب قد أدركوا الجاهلية؛ وذلك خطأ ركبه النساخ، والصواب أنه روى عن أعراب قد أدركوا أعراب الجاهلية؛ لأن أبا عمرو ولد سنة ٧٠ وتوفي سنة ١٥٩ على الأكثر في التاريخين، وكان لا يأخذ إلا عن العرب؛ قال الأصمعي: جلست إليه عشر حجج ما سمعته يحتج ببيت إسلامي.

وإنما وقفنا من ذلك على شيء لبعض الشعراء، كالذي نقله علي بن حمزة في كتاب أغاليط الرواة. قال إن رؤبة بن العجاج الراجز (توفي سنة ١٤٥ عن سن عالية) سئل عن قول امرىء القيس:

نَطْعَنُهُمْ سُلْكَى ومَخْلُوجَةً كَرَّكَ لامَيْنِ على نَابِلِ[1]

فقال: حدثني أبي عن أبيه، قال: حدثتني عمتي؛ وكانت في بني دارم، قالت: سألت امرأ القيس وهو يشرب طلى (خمراً) له مع علقمة بن عبيدة: ما معنى قولك كَرّك لامين؟ قال: مررت بنابل وصاحبه يناوله، فما رأيت أسرعَ منه، فشبهت به.

وخبر آخر، وهو ما نقلوا عن حماد الراوية أنه قال: كانت للكميت (الشاعر المتوفى سنة ١٢٦) جدتان أدركتا الجاهلية، فكانتا تصفان له البادية وأمورها، وتخبرانه بأخبار الناس في الجاهلية: فإذا شك في شعر أو خبر عرضه عليهما فتخبرانه عنه؛ فمن هناك كان علمه.

والله أعلم بأمر هاتين الروايتين وأين تقعان من الصحة.

فائدة الإسناد إلى الرواة:

مما تقدم تعلم أنه لولا الحديث لما خلصت اللغة، ولجاءت مَشوبَةً بالكذب والتدليس، ولفسَد هذا العلم وما بُني عليه، وذلك قليلٌ من بركة رسول الله ﷺ ونضرته، غير أنا رأينا قوماً ممن يَرُدُّون على الرواية ويتحكمون على السماع بالغرض مجرداً من النصَفة، وبالرأي مستهترين به دون أن يجعلوا له نصيباً من التثبت والتوقي - يجحدون فائدة الإسناد ولا يرون له خطراً كبيراً، ثم لا يجدون في سلسلة تلك الأسماء التي تُوصَّلُ بها الأخبارُ إلا لغواً تاريخياً. ومنهم من يرى أن

---

(١) اختلف علماء الشعر في شرح هذا البيت، حتى تحدث الأصمعي عن أبي عمرو قال: كنت أسأل منذ ثلاثين سنة عن هذا البيت فلم أجد أحداً يعلمه، حتى رأيت أعرابياً بالبادية فسألته عنه ففسره لي.

ومعنى نطعنهم سلكى: أي طعناً مستوياً، وقيل: السلكى: على القصد أمام وجهك، والمخلوجة: المعوجة عن يمين وشمال، والكر: أي الرد، واللامان: السهمان، والنابل: صاحب النبل.

وقال القتيبي: إنما هو «كر: كلامين» أي تكرير كلام، بمعنى قول القائل للرامي: ارم ارم، أي ليس بين الطعنة والطعنة إلا بمقدار اللفظتين، وقال زيد بن كندة: يريد أنه يطعن طعنتين مختلفتين ويوالي بينهما كما يوالي هذا القائل بين هاتين الكلمتين.

ذلك إنما جاء من أثرة الرواة ومحبتهم أن تبقى أسماؤهم مذكورة مُتدارَسة، فكأنهم دسوا تراجمهم في العلوم لتبقى ببقائها، وأن ذلك من حبائل ثَقَفهم وفطنتهم... إلى آخر ما يعقدون فيه أعناقهم من مثل هذه الآراء التي يُموِّهون بها على قصار النظر وذوي العقول المدخولة؛ وهؤلاء وأشباههم كمن ينظرون إلى الدوحة الباسقة من أعلاها فيحسبونها قد نبتت من السماء، لأنهم لم يستقْروا تاريخ الإسناد، ويظنون أن هذه العلوم المسندة قد دُفعت للناس على الكفاية ووقعت إليهم على قريب من التمام، فهي هي في الكتب وفي الصدور، لم يعترضها عارض ولا دخل عليها وهن ولا فساد.

وفريق آخر رأيناهم ينكرون كل ما جاءت به الروايات ويتهمون الكتب ويطعنون على الإسناد، ومن غريب التناقض في أمر هؤلاء أن في نفس اعتراضهم الجوابَ عليه، فهم يقولون إن الخبر من الأخبار لا يثبت إلا عن رؤية حتى تكون حكايته على يقين، فإذا عارضتهم بخبر وناظرتهم فيه قالوا لك: هل رأيت؟ هل شهدت؟ هل لقيت صاحب الخبر، وليت شعري، هل غاية الإسناد إلا أن تكون كأنك رأيت وشهدت ولقيت صاحب الخبر الذي تسنده؟ وهل هو - الإسناد - إلا تحقيق المعاصرة التي هي الشرط في ثبوت الرواية حتى كأنك أشهَدْتَ الزمان على صحة ما ترويه؛ لأن كل رجل في سلسلة الإسناد إنما هو قطعة من الزمن تتصل بقطعة إلى قطعة حتى يتهيأ من ذلك مسلكُ التاريخ ويتضحَ نهجه كأنك تبصره على رأي العين ويقين الخبرة.

حفظ الأسانيد في الحديث:

وقد عني المحدّثون بعلم الرجال أتم عناية وأكملها، بحيث لا يتعلق بغبارهم في ذلك الشأو مؤرخو الأمم جمعاء، حتى جعلوا الإسناد عاليه ونازله كأنه علم الأخلاق التاريخي، وقد رتبوا فيه الرجال على طبقاتهم، وأنزلوهم على المراتب المتفاوتة من العدالة والضبط، ووزنوهم في كفتي التجريح والتعديل[1]، وحاسبوهم

(١) مما يشترطونه في رواية الحديث: أن يكون عدلاً ضابطاً، وقد اختلفوا في تعريفهما اختلافاً كثيراً يناسب خطر ما يبنى عليهما، حتى ردوا العدالة مرد الملكات الثابتة في النفس، لأن مبناها على الأخلاق التي تعصم من الكذب والابتداع، واصطلحوا على أن الضابط هو الذي يقل خطؤه في الرواية ووهمه فيها بحيث يوافق الثقات فيما يرويه، ويسمون ذلك إتقاناً أيضاً، أما الثقة فهو الذي يجمع بين العدالة والضبط. ولا يقبلون من مجهول العدالة، كما لا يقبلون من مجهول العين الذي لم تعرفه العلماء؛ ولكل ذلك شروط وأقسام كان المتقدمون يتشددون

على كل دقيق وجليل، وبحثوا فيما كان من أمرهم على العزيمة وما كان على الرخصة، وحفظوا أسماءهم وتبينوا صفاتهم، وتصفّحوا على أخلاقهم، كما يعرف الرجل الحكيم مثل ذلك من بنيه وأقرب الناس إليه.

وهذا شأن لا تصوره الكلمات، ولا يصفه إلا النظر في كتبه المدونة، كالكتب الموضوعة للطبقات والموضوعات وشروح الأمهات من كتب الحديث، كصحيح البخاري ونحوه.

وقد قال دغفل بن حنظلة: «إن للعلم أربعاً: آفة، ونكداً وإضاعة، واستجاعة؛ فآفته النسيان، ونكده الكذب، وإضاعته وضعه في غير موضعه، واستجاعته أنك لم تشبع منه». قال الجاحظ: وإنما عاب الاستجاعة لسوء تدبير أكثر العلماء، ولخرق سياسة أكثر الرواة، ولأن الرواة إذا شغلوا عقولهم بالازدياد والجمع عن تحفظ ما قد حصلوه وتدبُّر ما قد دوّنوه، كان ذلك الازدياد داعياً إلى النقصان، وذلك الربح سبباً إلى الخسران. . . ا هـ. والازدياد الذي وصفه كان شأن طائفة من العلماء انصرفوا إلى حفظ الأسانيد وطلبوا الحديث الواحد من طرق كثيرة، رغبة في تنوُّع أسانيدها، لا لفائدة إلا التميُّز بهذا النوع من الحفظ، فإنه بعد أن اتسعت فنون الرواية أخذ أهلها في مذاهب التخصيص، فبعضهم كان أحفظ للنسب، وبعضهم أحفظ للإسناد، وبعضهم أحفظ للمعاني، وبعضهم أحفظ لمتون الألفاظ؛ وكل طائفة إنما تشارك غيرها فيما تعلمه وتنفرد دونها بما عرفت به، ليكون إليها المرجع فيه. ولكن أغرب ما وقفنا عليه مما يتعلق بالاتساع في حفظ الأسانيد، ما ذكروه من أن ابن الأنباري المتوفى سنة ٣٢٧ كان يحفظ ١٢٠ تفسيراً

= فيها، فلما تأخر الزمن وتشعبت طرق الإسناد وكثر الرجال وقلت شروط العدالة البالغة، وذلك حوالي المئة العاشرة، ترخص المحدثون في تلك الشروط، واكتفوا بأن يعتبروا في راوي الحديث الإتقان وحسن الأحدوثة ونحو ذلك، حتى لا تنفصم سلاسل الإسناد إذا فرض أنه لم يكن بد من إحلال أحد رجالها المتأخرين بما اشترطه المتقدمون.

ولألفاظ التعديل عندهم مراتب: أعلاها قولهم: (١) ثقة أو متقن أو ضابط أو حجة (٢) خير صدوق مأمون لا بأس به (٣) شيخ (٤) صالح الحديث.

ولألفاظ التجريح مراتب أيضاً: أدناها: (١) لين الحديث (٢) ليس بقوي، وليس بذلك (٣) مقارب الحديث، أي رديئه (٤) متروك الحديث وكذاب ووضاع ودجال وواه. وواه بمرّة، أي قولاً واحداً لا تردد فيه.

وبعض هذه الألفاظ يستعمله الأدباء، ولذلك ذكرناها حتى تعرف مراتبها. ومتى انتهينا إلى الكلام في علم الرواية وتدوينه نذكر أول من تكلم في الرجال جرحاً وتعديلاً.

للقرآن بأسانيدها[1]، وهو الذي قيل فيه إن من جملة تصانيفه كتاباً في غريب الحديث يقع في خمسة وأربعين ألف ورقة، وله أخبار أخرى من نوادر الحفظ نذكر بعضها في محله. وهذا الرجل لو سمع أو قرأ مائتي تفسير بأسانيدها لحفظها؛ فإنه كان آية من آيات الله في الوعي وقوة الحافظة.

وبعد أن ضعف علم الرواية واقتصروا في الحديث على ما لا بد منه، كان لا ينبغ من حُفَّاظ الأسانيد المتَّسعين فيها إلا الأفذاذ الذين تعقم بهم الأزمنة المتطاولة؛ ومن أشهرهم الحافظ أبو الخطاب بن دحية الأندلسي المتوفى سنة ٦٣٣، وقد انفرد هذا الرجل بحفظ حوشي اللغة، حتى صار عنده مستعملاً، وامتاز بذلك في المتأخرين، كما انفرد بحفظ الأسانيد، حتى إنه لما حضر إلى مصر في دولة بني أيوب ـ أيام الملك الكامل ـ جمعوا له علماء الحديث فذكروا له أحاديث بأسانيد حوَّلوا متونها ليعرفوا مبلغ حفظه فأعاد المتون المحوَّلة وعرّف عن تغييرها، ثم ذكر الأحاديث على ما هي عليه من متونها الأصلية وردها إلى أسانيدها الصحيحة.

وكان مثل هذا يعد غريباً في القرن الثالث، والحفاظ متوافرون، والأسانيد قريبة الأطراف، فإن علماء مصر الذين امتَحنوا أبا الخطاب إنما حذوا في ذلك حذو علماء بغداد في امتحان الإمام محمد بن إسماعيل البخاري صاحب «الصحيح» المتوفى سنة ٢٥٦ رحمه الله؛ فقد نقل كثير أنه لما قدم بغداد اجتمع أصحاب الحديث وعمدوا إلى مائة حديث فقلبوا متونها وأسانيدها، وجعلوا من هذا الإسناد أخر، وإسناد هذا لمتن آخر، ودفعوا إلى كل واحد عشرة أحاديث ليلقوها على البخاري في المجلس؛ امتحاناً لحفظه، فلما اطمأن المجلس بأهله، انتدب أحدهم فقام وسأله عن حديث من العشرة التي حفظها؛ فقال: لا أعرفه! واستمروا يسألونه وهو يقول: لا أعرف! حتى أتوا على المئة! فلما علم أنهم فرغوا، التفت إلى الأول فقال: أما حديثك الأول فقلت كذا وصوابه كذا، وحديثك الثاني قلت فيه كذا وصوابه كذا؛ واستمر حتى أتى على تمام العشرة، ثم فعل بالآخرين مثل ذلك، ما يخطىء ترتيب حديث على غير ما ألقي عليه، ولا في نسبة حديث إلى غير صاحبه الذي ألقاه، وهو في كل ذلك يردّ كل متن إلى إسناده، وكلّ إسناد إلى متنه؛ فأقرّ الناس له بالحفظ. وقيل إنه كان بسمرقند أربعمائة ممن يطلبون الحديث، فاجتمعوا سبعة أيام وأحبوا مغالطته، فأدخلوا إسناد الشام في إسناد العراق، وإسناد العراق في

(١) مرَّ بك أن أول مَن صنف التفسير بالإسناد، مالك بن أنس رضي الله عنه، ثم صار من بعده طريقة المحدثين، حتى ليقل أن تجد حافظاً منهم لا تفسير له.

إسناد الشام، وإسناد الحرم في إسناد اليمن؛ فما استطاعوا مع ذلك أن يتعلقوا عليه بسقطة، لا في الإسناد ولا في المتن؛ (وذلك فضل الله يؤتيه من يشاء والله ذو الفضل العظيم).

حفظ الأسانيد في الأدب:

ذلك شأن الإسناد في الحديث وعنايتهم بحفظه، أما الإسناد في الأدب فلا يراد منه إلا توثيق الرواية وإثبات صحتها وضمان عهدتها، لا أن يطلب الرواية بذكر الإسناد حكايةَ ما يرويه على أنه عن مَعْدل، وإثبات ما يسنده على أنه إلى مَقْنع؛ فإن اللغة ترجع إلى أقيسة معروفة، وإن ما شذَّ عن هذه الأقيسة موضوع قطعاً إلا أن يحمل عن الثقة، أو ينفرد به أهل الكفاية فيوردونه على أنه من الأفراد والنوادر؛ وإن الشعر والخبر قد فشا فيهما الكذب والتوليد منذ القرن الأول، ونشأ كثيرون من الرواة يشدون من العلوم الموضوعة، وينفقون من الأخبار المكذوبة، ويموّهون بمزج هذه الأمور على الناس، ويخترعون الأشعار الكثيرة عند مناقلة الكلام وموازنة الأمور؛ ومع ذلك فلم يُعْنَ بأمرهم أهلُ التفتيش والتحقيق من العلماء، إلا حيث يكون الخبر أو الشعر مظَنّة الشاهد وموضع المثل، فهناك يضربون دونه بالأسناد؛ مخافة أن يجري في شيء من العلوم التي هي قوام الأصْلَيْن من الكتاب والسنّة؛ فحيث وجدت المعنى الديني التثبُّتَ والتحقيقَ الذي لا مساغ فيه إلى خطرات الظنون، فضلاً عن فَرَطات الأوهام؛ ومتى انتفى هذا المعنى عن شيء فأمره عندهم بحساب ما يدور عليه. وإذا أردت أن تعرف مصداقَ ذلك فاعتبره بما وضعه العلماء من ترجمة الإمام البخاري ونقد كتابه؛ فما رأينا في الإسلام كتاباً استوفى شروط النقد الصحيح كلها كهذا الكتاب[1]، ولو أنهم تناولوا ببعض تلك العناية كبار الرواة وفحول الشعراء ونوابغ الكتاب، لكانت العربية اليوم أغنى اللغات آداباً وأمتنَها أسباباً وأوسعها في تاريخ الآداب كتاباً؛ ولكن الأدباء لم يجنوا من ذلك إلا ثمرة المراء ونكد الخلاف، ولم يُحصِّلوا إلا الأشياء القليلة مما يتعلق باللغة، لأنها موضع الشاهد؛ وذلك من أمرهم كما أومأنا إليه، بل كان أهل الشعر منهم يرون أنهم أضاعوا العمر في الباطل، ولم يَخلُوا من ثواب الأعمال بطائل[2].

والأسانيد في الأدب قصيرة؛ لأن الرواة ما زالوا يحملون عن العرب قروناً

---

(١) قالوا إن الذين سمعوا كتاب البخاري من مؤلفه رواية، تسعون ألف رجل، كلهم روى عنه وأسند إليه؛ فتأمل!

(٢) سيأتي لهذا المعنى مزيد من البيان في موضع آخر.

بعد الإسلام على ما سبق لنا بيانه في الباب الأول، ومن حمل شيئاً فهو سَنَدُه؛ ثم إن الرواية قد درست بعد القرن الخامس على أبعد الظن، ولم يبق إلا بعض الأسانيد العلمية كما سيجيء فكان عُمْر الإسناد ثلاثة قرون على الأكثر؛ دع عنك ما كان من شأنهم في هذا الإسناد؛ فإن الصدور منهم يكتفون بالنسبة غالباً ـ وهي بعض طرق الرواية كما ستعرفه ـ فيقولون: روينا عن فلان، وحُدِّثنا عن فلان، ويكون بين الراوي والمرويّ عنه جيلان وأكثر.

بيد أن كل ذلك لا يدفع الثقة بما يرويه أهل الضبط والتحصيل منهم، وهم قوم معدودون يعرفونهم بالعدالة، ثم لأنهم يأخذون عن الثقات، ولأن أكثر ما يروونه لا وجه للخلاف فيه، وإذا اختلفوا في شيء فلا يكون ذلك قادحاً فيهم؛ لأن مظنَّة الخلاف إنما تكون في ضعف الرواية أو الراوية، وسيأتي شرح ذلك فيما يأتي.

أصل التصحيف:

وقد قلنا إن الإسناد في الحديث استتبع الإسناد في الأدب، وذكرنا في أخذ المحدِّثين عن الصحف أنهم يُغْمَزُون بذلك، وإن كان ما في الصحيفة صحيحاً، فيقولون مثلاً: إن فلاناً ثقة وبعض روايته صحيفة[1]، وقد جرى أهل الأدب في أمر الإسناد على ذلك أيضاً. وأصلُ التصحيف رواية الخطإ عن قراءة الصحف باشتباه الحروف؛ فقد كانوا يكتبون في القرن الأول بدون نقط ولا شكل، يفعلون ذلك في المصاحف وغيرها؛ فكان الذي يأخذ القرآن من المصحف ولا يتلقّاه من أفواه القراء تشتبه عليه الحروف فيصحِّف، وغَبَر الناس على ذلك إلى أيام عبد الملك بن مروان، ففزع الحجاج إلى كتّابه وسألهم أن يضعوا لهذه الحروف المشتبهة علامات؛ فيقال إن نصر بن عاصم قام بذلك فوضع النقط، فغبر الناس بذلك زماناً لا يكتبون إلا منقوطاً، وكان أبو الأسود قد وضع النقط قبل نقط نصر لضبط الحروف ـ شكلها ـ، فاشتبه الأمرُ واستمر يقع التصحيف؛ فأحدثوا الإعجام ـ أي الشكل بالحركات على ما أرادوه في أول التعبير بذلك ـ فكانوا يتبعون النقط

(١) أصل تجويزهم الرواية من الصحيفة والإسناد بها إلى صاحبها، أن رسول الله ﷺ أملى صحيفة الزكاة والديات، وهي التي كانت عند أبي بكر رضي الله عنه ـ وقد أشرنا إليها ـ ثم صار الناس يخبرون بها عنه، لأنها انتهت إليهم بطريق المناولة، وهذا هو أصل الإجازة التي هي من طرق الرواية كما سنبينه. وقد وقفنا على أخباره مما يتعلق بالصحف المروي منها أضربنا عن ذكرها اختصاراً.

بالإعجام. ولكن ذلك لم يكن مستقصى في كل ما يكتب ولا كان كل من يقرأ يستقصي ضبط الكلمة ونقطَها[1]، فلم يزل يعتري التصحيف؛ فالتمسوا حيلة فلم يقدروا على غير الأخذ من أفواه الرجال، وكان ذلك كله قبل أن تستبحر فيهم الرواية؛ فلهذا وأشباهه قالوا: لا تأخذوا القرآن من مُصْحَفيّ، ولا العلم من صُحُفِيّ!

ولما استجرّت لهم أطراف الرواية وكثر التدين، كان أشد ما يهجى به الراوية إسناده إلى الصحف؛ لأن ذلك غميزة في ضبطه وتحصيله، ولأنْ الرواة كانوا يتفاوتون بمقدار ما يُصحِّفون أو يصححون[2]؛ ولا يكون التصحيح إلا بلقاء العلماء والرواة والمتقدمين في صناعتهم المتقنين لما حفظوه والإسناد إليهم؛ وقد هجا بعض الشعراء أبا حاتم السجستاني المتوفى سنة ٢٥٠ وهو واحد عصره في فنه، فلم يزد على أن قال في عيبه والزراية عليه:

إذا أسند القوم أخبارَهم ... فإسناده الصُّحُف والهاجِسُ

وأورد العسكري في موضع من كتابه (التصحيف) شرح بيت لابن مقبل، فنبه قبل إيراده على أنه كتبه من كتاب لبعض العلماء، قال: «ولا أضمن عهدته، لأني لا أعتدُّ إلا بما أخذته رواية من أفواه الرجال أو قرأته عليهم».

فلما كان القرن الخامس وابتدأت الرواية تعفو وتجود بأنفاس أهلها، بعد أن تميزت العلوم ووضعت فيها الكتب الكثيرة ودُوِّنت روايات الصدور المتقدمين - ضعف أمر الإسناد شيئاً غير قليل، ولكن بقيت فيه بقية يتماسك بها، حتى إن أبا محمد الأعرابي المعروف بالأسود العلاّمة النسابة الذي تصدر في القرن الخامس للرد على العلماء والأخذ على القدماء كان لا يستطيع أن يروي بغير إسناد؛ فكان

---

(١) وقفنا على أسماء بعض علماء ذكروا أنهم كانوا يخطئون إذا قرأوا القرآن نظراً؛ فمن أشهرهم أبو صالح مولى أم هانىء، أخذ عن علي بن أبي طالب رضي الله عنه، وكان مفسراً: فكان الشعبي يراه فيقول: تفسِّر القرآن ولا تحسن أن تقرأه نظراً! وحماد الراوية: ذكر العسكري أنه كان يصحف نيفاً وثلاثين حرفاً من القرآن. وأبو عبيدة الراوية، قال ابن قتيبة في المعارف: وكان يخطىء إذا قرأ القرآن نظراً؛ فإذا كان هذا بعض شأنهم في القرآن وهم يحفظونه ويفسرونه، فالشأن في غير القرآن أعجب، ولم يزل هذا التصحيف من أمر من لم يعتادوا القراءة إذا قرأوا.

(٢) أحصى العسكري المتوفى سنة ٣٨٢ في كتابه (التصحيف والتحريف) ما وهم فيه جلة العلماء وأفراد الرواة من البصريين والكوفيين، وكتابه أجمع ما وضع في هذا الباب وقد طبعت منه قطعة في مصر.

يُسند إلى رجل مجهول يسميه (محمد بن أحمد أبا النداء) وكان أبو يعلى بن الهبارية الشاعر يعيِّره بذلك ويقول: مَن أبو النداء في العالم؟ لا شيخ مشهور ولا ذو علم منشور[1]!

إسناد الكتب:

ومن يومئذٍ صار أمر الإسناد مقصوراً على تلقِّي الكتب العلمية وروايتها بالسند عن مؤلفيها، لأن العلم كان قد نضج وكملت فنونه، ثم كان لسان العرب قد اختبل وكان أمرهم قد اختلّ، فلم تعد الرواية عنهم تجدي شيئاً، وذلك ما سميناه آنفاً بالأسانيد العلمية. وكان سماع الكتب وروايتها عن مؤلفيها معروفاً من أول عهد التأليف، ولكنه لم يكن مما يُتباهى به إلا منذ بدأت الرواية تضعف في القرن الرابع، وحين كثرت الكتب، فكان الصولي الأديب المتوفى سنة ٣٣٥ يتباهى عظيماً بكتبه وهي مصفوفة وجلودها مختلفة الألوان، ويقول: هذه الكتب كلها سماع! وقد هُجِيَ بذلك لأن الناس لم يكونوا قد ساروا على هذه السنة بعد[2].

ومن ثم صاروا يطلقون لفظ (الصُّحُفي) على من يأخذ من الكتب بنفسه دون أن يتلقّاها بإسناد معروف إلى مؤلفيها، حتى إنهم لما عابوا الحسن بن أحمد النحوي (في أواخر القرن الخامس) وكان يحسن كتاب سيبويه في النحو، قالوا: إنما كان في فهم الكتاب صُحُفياً.

وكان موفق الدين النحوي المتوفى سنة ٥٨٥ آية عصره في النحو، ولم يكن أخذه عن إمام، إنما كان يحل مشكله بنفسه، ويراجع في غامضه صادق حِسّه، فلما جرت المناظرة بينه وبين عمر بن الشحنة النحوي المشهور وظهر فيها موفق الدين هذا، لم يكن لابن الشحنة قرار إلا أن قال له: أنت صحفي! يعيبه بذلك، فسافر

---

(١) قال ياقوت (عن أبي محمد الأعرابي): كان علامة نسابة عارفاً بأيام العرب وأشعارها وأحوالها... وكان لا يقنعه أن يرد على أهل العلم رداً جميلاً، إنما يجعله من باب السخرية والتهكم وضرب الأمثال... وقال: رأيت في بعض تصانيفه وقد قرىء عليه سنة ٤٢٨.
والعجيب أن ياقوتاً ترجم أبا النداء المجهول وقال: واسع العلم راجح المعرفة باللغة وأخبار العرب وأشعارها... ثم صرح أنه استدل على ذلك برواية الأسود عنه في كل كتبه... مع أنه لا يعرف له شيخاً ولا تلميذاً غير الأسود هذا!

(٢) المحدثون يشترطون مع سماع الكتب مقابلة ما يكتبه المحدث بأصل شيخه الذي كتب عنه، أو بأصل أصل شيخه المقابل به، بشرط أن يكون الأصل الثاني قوبل على الأول، أو بفرع مقابل بأصل السماع، وليس من هذا شيء في الأدب.

موفق الدين من إربل إلى بغداد ولحق بها مكي بن ريان، فقرأ عليه أصول ابن السّرّاج وكثيراً من كتاب سيبويه، ولم يفعل ذلك حاجة به إلى إفهام، وإنما أراد أن ينتمي على عاداتهم إلى إمام[1].

ومن كان ثقة مسنِداً للكتب وفاته إسناد كتاب مما يعدّه الناس من الأمهات والأصول، عَدُّوه متساهلاً في الرواية، وقد نقل ياقوت أن عليّ بن جعفر المعروف بابن القطاع الصقلّي (من صقلية) إمام وقته بمصر في علم العربية وفنون الأدب المتوفى سنة ٥١٥، لما قدم إلى مصر سأله نُقَّاد المصريين عن كتاب الصِّحاح، فذكر أنه لم يصل إليهم، قال: ولذلك نسبوه إلى التساهل في الرواية، ثم لما رأى اشتغالهم به ركَّب لهم إسناداً وأخذه الناس عنه مقلّدين له[2]. ولهذا قلما كان يظهر كتاب لإمام في فنه إلا سارع الناس إلى قراءته عليه، ورحلوا إليه في ذلك بغية الانتماء وتحقيق الإسناد؛ وقد ذكروا أن بعضهم كان يقرأ المقامات على الحريري (توفي سنة ٥١٦) فوصل إلى قوله:

يا أهلَ ذا المَغْنَى وُقِيتُمْ شَرّا   ولا لقِيتُمْ ما بقِيتُمْ ضَرّا
قد رفع الليلُ الذي اكفهرّا   إلى ذَراكم شَعثاً مُغْبَرّا

فقرأها (سَغباً مُعْتَرّا) ففكر الحريري ساعة ثم قال: «والله لقد أجَدْتَ التصحيف، فرب شعثٍ مُغْبَرٍّ غير سَغِبٍ مُعترّ، والسغبُ المعترُّ موضع الحاجة، ولولا أني كتبت بخطي إلى هذا اليوم على سبعمائة نسخة قرئتْ عليّ لغيّرتُه كذلك!»

ولا يزال إسناد كتب الحديث وبعض كتب العربية معروفاً عند كبار العلماء إلى اليوم.

---

(١) كان موفق الدين مفتناً في العلوم، ولكنه كان الآية الكبرى في العربية، وقالوا إنه لما رحل إلى بغداد أخذ معه جملة لينفقها على النحو، فلم يجد من يرضيه علمه فأنفقها على تعلُّم الضرب بالعود... وكان مكي الذي انتمى إليه يراجعه في المسائل المشكلة يرجع إلى رأيه في أجوبة ما يورد عليه.

(٢) أول من أدخل كتب اللغة والنحو إلى مصر ورواها بأسانيدها هو الوليد بن محمد التميمي النحوي المشهور بولاد، وأصله من البصرة، ولكنه نشأ بمصر، ثم رحل وأخذ عن المهلبي تلميذ الخليل بن أحمد وغيره، وروى كتب اللغة والنحو، ولم يكن بمصر قبله شيء منها، وتوفي سنة ٢٦٣، وسنذكر في تاريخ الأدب الأندلسي أول من أدخل كتب الأدب إليها.

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

الحفظ في الإسلاَم

بسطنا في أول الكلام ما حَضَرنَا من أسباب حفظ العرب في الجاهلية وصدر الإسلام، ونريد هنا أن نذكر تأريخ الحفظ بعد ذلك؛ فإنه كان مادة الرواية ومدارَها. ولقد رأينا كثيراً من أهل عصرنا يمضغون علماء العرب مضغاً، ويلوُون ألسنتهم بعبارات من الإزراء على ما وردت به الرواية من أنباء حفظهم، لا يَعْجَبُون في أنفسهم من أن يكون ذلك صدقاً فحسْبُ، ولكنهم يُعَجِّبونك من كذبه، وينبهونك على سخافة المغالاة فيه بزعمهم؛ لما يشق عليهم من النزع إلى مثله والأخذ في ناحيته، ولقِصَرِ نظرهم عن الطموح إلى بعض مراتبه! فيأتونك بالملاك اعتسافاً، ويتخرصون بالأحكام جزافاً، ويزعمون أن أكثر ما روي عن علمائنا في الحفظ فهو إما تنفيق لهم في سوق التاريخ، أو تلفيق عليهم في مساقه؛ ولو أنك اعترضت الحجةَ في مدارج أنفاسهم لرأيتها هواء، أو كلاماً هُراء: فهم يقيسون على ما في طباعهم من الكلال، وما في أنفسهم من الهوَيْنَا والوكال؛ ثم هم قوم لا يكشفون عن أسباب الحوادث العربية، ولا ينفذون بين معاقد تلك الأمور ومصادرها؛ وقد جهلوا تاريخ الرواية، وجهلوا معه الأسباب التي بعثت من تلك الهمم سوابق غاياتها، وأظهرت لها معجزات الحفظ خوارقَ آياتها، ورفعت للأجيال على قمة التاريخ العقلي خوافق راياتها؛ فهؤلاء لا نزيد على أن نقول فيهم: هؤلاء.

وليس تاريخ العرب وحدهم هو الذي امتاز بنوابغ الحفاظ، بل الحفظ موجود من أقدم أزمنة التاريخ؛ لأن الحافظة كانت وحدها عند القدماء كتاب التاريخ والتقاليد والشرائع والآداب وما إليها؛ فكانت هي صورة الفكر الإنساني على الحقيقة؛ وقد ذكروا من قدماء الحفاظ «متيريداتس» الكبير الذي كان ملكاً على الشمال من غربي آسيا الصغرى في القرن الأول قبل الميلاد، فقالوا إن هذا الملك كان يحكم على اثنتين وعشرين أمّة مختلفة، وزعموا أنه كان يخطب على كل منها بلغتها، ويدعو كل واحد من جنده باسمه، وذكروا مثل ذلك عن «قورش» ملك الفرس و «سيبيون» الأسيوي، والإمبراطور أدريان وغيرهم؛ وهذا أمر لا ينقطع في عصر من العصور، فإن من الناس من تكون أذناه وعيناه أبواباً للتاريخ، فلا يسمع أو

يقرأ شيئاً إلا حفظه ثم لا ينساه؛ وفي أوروبا وأمريكا لعهدنا شواهد كثيرة لا نطيل باستقصائها فإن أحداً لا ينكرها.

بيد أن تاريخ العرب إنما امتاز بسعة مادة المحفوظ وتنوعها، وبالأسباب الدينية التي بعثتهم على الحفظ، مما أومأنا إليه في محله؛ ومن القواعد المطردة التي تبيّناها من البحث في التاريخ العربي، أن كل شيء للعرب إذا تعلق به سبب من الدين جاءوا فيه بالمعجزات التي يبزّون فيها الأمم كافة ويجعلونها من أنفسهم طبقة التاريخ وحدها، ولم نر هذه القاعدة تخلّفت في أمر من أمورهم؛ وهي بعض ما خُصّ به هذا الدين الحنيف الذي وجد العالم في كتابه الكريم معجزته الخالدة.

وبعد: فإن الحافظة نفسها تتفاوت درجاتها في الناس؛ وتتفاوت في أدوار الحياة للشخص الواحد باعتبار الأسباب الوراثية والآفاق والعلل وما يكون من الإهمال والاستعمال، كما تختلف قوّة وضعفاً في بعض أنواع المحفوظات دون بعضها، على حسب ما ركّب في الفطرة وما تمس إليه الحاجة؛ فليس ما يحفظه الرياضيُّ، بالذي يستطيعه المحدّث أو اللغوي، ولا حفظ هذين كحفظ غيرهم من أهل الطبقات الأخرى، وهلمّ جرا. وإن نوادر الحفظ التي تُرْوَى عن العرب إنما جاءت عن أفراد رُزِقوا سُمُوَّ هذه القوة الطبيعية، وتفرغوا لها برهة العمر مما يشغل الذَّرع، ويملك الطاقة، ويقسم القلب، ويشعث الفكر؛ فلم يكن من العجيب أن يحفظوا ما حفظوه، ولكن العجيب أن لا يكونوا قد حفظوا أكثر من ذلك؛ فأولئك قوم هيأهم الله لما برعوا فيه بالأسباب الآخذة إليه، والعللِ المقصورة عليه؛ فاجتمعت له أنفسهم، وتوفّرت قواهم، وفرغت أذهانهم؛ حتى لم يكن من همّ أحدهم إلا أن يرى نفسه شخصاً للعلم الذي هو بسبيله، فيقال فلان صاحب الفن والفن هو فلان.

دع عنك ما كان على الناس من مؤنة الكتابة في القرن الأول وبعض الثاني إذا ابتغوا أن يتّكلوا على الخطوط ويدوّنوا ما يقع إليهم من فنون العلم تدويناً يغنيهم عن الحفظ ويُجْزِىءُ ما تُجزئه المؤلفات المعدّة للمراجعة والتصفح؛ إذ كانوا إنما يكتبون على الرقاع واللّخاف (حجارة بيض رقاق عراض) وعسب النخل والجلود والعظام ونحوها، مما يأتي على ما فيه أيسرُ أسباب التلف أيها كان؛ واستمروا يكتبون بعد الإسلام على الجلود والرقوق المهيأة بالصناعة من الجلد، وعلى الورق الصيني وغيره نادراً، إلى آخر عهد الأمويين؛ فلما كان زمن «السفاح» أول الخلفاء العباسيين (توفي سنة ١٣٦) غيّر وزيرُه خالدُ بن برمك (توفي سنة ١٦٣) الدفاترَ من

الأدراج (لفائف الجلد) إلى الكتب؛ ولكنها كانت كتباً من الجلد، وبقيت كذلك حتى اتخذ الفضل بن يحيى البرمكي هذا الكاغد (الورق) وأشار بصناعته؛ فشاعت الكتابة فيه مع الجلود والقراطيس وأصناف أخرى من الورق الصيني والتهامي والخراساني؛ واتخذ الناس من ذلك الصحفَ والدفاتر، ومن ثم تَمّتْ لهم أدواتُ التأليف، ولكن بعد أن استجرت فنونُ الرواية ودرج أهلها على الحفظ ورأوا فيه صلاح الأمر وسداد الرأي وبلغوا منه كل مبلغ؛ وإنما كانوا يكتبون قبل ذلك في الرق لكثرة الحفظ وقلة الرسائل السلطانية والصكوك، فلما طما بحر التآليف والتدوين، وكثر ترسيل السلطان وصكوكه ضاق الرق عن ذلك فلم يكن لهم بد من تلك الصناعة.

ويبتدىء تاريخ الحفاظ المعدودين في الإسلام بعبد الله بن عباس رضي الله عنهما، فقد كان لا يدور في مسمعيه شيء إلا وعاه وأثبته، وقد مر بك الخبر الذي ردّ فيه قصيدَة ابن أبي ربيعة ولم يكن سمعها إلا تلك المرة صحفاً؛ فلا جرم أن كان صدره رضي الله عنه خزانةَ العرب، إليه مرجعهم في التفسير والحديث والحلال والحرام والعربية والشعر؛ ولو صحّت نسبة ما رواه بعض الرواة عن الزهري عن عكرمة عن ابن عباس من أنه قال: إنه يولد في كل سبعين سنة من يحفظ كلّ شيء[1]. لكان ابنُ عباسٍ نفسُه صاحب السبعين الأولى في الإسلام؛ أما إن كان

---

(١) يتناقل العلماء أيضاً خبرين غير هذا وهما بسبيل منه في التقسيم: أحدهما عن أصحاب الآلاف، والآخر عن أصحاب المئات؛ وذلك كله فيما نرى من موضوعات الصوفية: يزعمون مرة أنه من الجفر الجامع الذي حوى أخبار الدنيا ولا يطلع عليه إلا أهل الكشف منهم ـ وللكلام على الجفر تاريخ لم يسعه المقام ـ ومرة يردون ذلك في الرواية إلى ابن عباس نفسه؛ لأنهم وضعوا عليه أشياء كثيرة ونحلوه أموراً من الغيبين: الماضي الذي لم يدركه التاريخ، والآتي الذي هو تاريخ في علم الله. أما خبر الآلاف فهو ما يزعمون من أن الله يبعث على رأس كل ألف سنة نبياً، ويذكرون أن الدنيا أسبوع من أسابيع الآخرة ﴿وإن يوماً عند ربك كألف سنة مما تعدون﴾ [الحج: ٤٧] فيكون عمر الدنيا سبعة آلاف سنة، بعث في الألف الأولى آدم، وفي الثانية إدريس، وفي الثالثة نوح، وفي الرابعة إبراهيم، وفي الخامسة موسى، وفي السادسة عيسى، وفي السابعة نبينا محمد صلى الله عليه وعليهم أجمعين. وأما خبر المئات فهو الأخ الصغير لذلك الخبر، قالوا إن الله يبعث على رأس كل مائة سنة لهذه الأمة من يجدد لها دينها؛ فكان على رأس الأولى عمر بن عبد العزيز، وعلى الثانية الشافعي ـ وقيل المأمون العباسي ـ ولم نقف على مبعوثي المائتين الثالثة والرابعة. وقال الغزالي عن نفسه أنه المبعوث على رأس الخامسة. وقالوا إن ابن العربي هو المبعوث على رأس السادسة، وابن دقيق العيد في السابعة؛ وعمر البلقيني في الثامنة؛ وقال السيوطي عن نفسه: إنه صاحب التاسعة، ثم لم يعد أحد يقول، والله أعلم.

الخبر من أكاذيب عكرمة، فيكون قد وصَفَ به أستاذه ابن عباس أصدق الوصف.

ثم كان بعد ابن عباس الشعبيُّ من التابعين، وكان يقول: ما كتبت سواداً في بياض إلى يومي هذا، ولا حدّثني أحدٌ بحديث قط إلا حفظته! وفشا الحفظ في كثير من طبقة التابعين، وإنما نوهنا بالشعبي لأنه أوحدهم في حفظ الأدب، كما أنه أوحدهم في حفظ الحديث؛ وقد صار في التفنن مثلاً دائراً على الألسنة، وكان يقول: لست لشيء من العلوم أقلّ رواية من الشعر، ولو شئت لأنشدت شهراً ثم لا أعيد بيتاً واحداً.

وما أظلهم القرن الثاني حتى كثر الحفاظ واتسعوا في فنون المحفوظ، وخاصة بعد أن نشأ الإسناد واشتغلوا بطرقه؛ والإسناد إنما يعتبر به اتصال السماع، فهو راجع إلى التلقي والتلقين، ونحن نرى أنه لولا حفظ الحديث ما اشتغلوا بالإسناد، ولولا الإسناد ما ثبتوا على الحفظ، وقد وجدا في الرواية جميعاً وذهبا جميعاً.

وبعد، فقد كان التدبير عندما أجمعنا النية على كتابة هذا الفصل؛ أن نفيض في ذكر الحفاظ جيلاً بعد جيل إلى سقوط الرواية، ثم نستقصي أسماء من اشتهروا منهم بعد ذلك إلى هذه الغاية ممن وقفنا على أخبارهم في بطون الكتب، ولكنا رأينا الشوطَ بَطيناً والمادة حافلة وفي دون ذلك بلاغ، فاجتزأنا بالنتف والنوادر مما يتعلق بالأدب دون الحديث[1]؛ تفادياً من أن يُعدّ ذلك منا في الحشد والاجتلاب،

---

(١) لما كان الحديث مبنياً على الإسناد، كان الحفظ فيه أثبت والحفاظ له أكثر، فهناك حفظ الأسانيد والعلل، وأسماء الرجال ووفياتهم وطبقاتهم، ومتون الأحاديث والسنن، ثم ما يتبع ذلك من جمل العلوم الأخرى التي لا بد للمحدث منها. وينبغي لمن يقرأ أخبار الحفاظ من أهل الحديث أن لا يبادر بالإنكار ولا يجزم بالمبالغة في الأخبار، فإذا رأى أن الإمام أحمد بن حنبل كان يحفظ ألف ألف حديث وأبا زرعة سبعمائة ألف حديث (وأبو زرعة هو الذي سئل عن رجل حلف بالطلاق أن أبا زرعة يحفظ مائتي ألف حديث هل يحنث وتطلق امرأته؟ قال: لا!) وإن إسحق بن راهويه كان يملي سبعين ألف حديث من حفظه - إذا رأى ذلك وما إليه فلا تتوهمن أن كل هذا من كلام رسول الله ﷺ حتى يشك في صحته ويستريب بما رأى، وإنما يتبعه ما أضيف إلى النبي ﷺ فعلاً وتقريراً وصفة، ويداخله شيء كثير من آثار الصحابة، لأن غرض الراوي بيان الشرع؛ وقد نقل ابن حجر في طبقات الصحابة أن عدد الصحابة ممن رأى النبي ﷺ وصحبه وسمع منه ونقل عنه، مائة ألف وأربعة عشر ألفاً، رضي الله عنهم؛ فانظر ما يكون مبلغ ما يروى عن هؤلاء.

وذلك كله غير الموضوعات، ولا بد منها للمحدثين ليصونوا بها الصحيح وليتكلموا في عللها =

وتوسعاً من الضيق في هذا الباب.

ذكروا عن حماد الراوية المتوفى سنة ١٥٥ (وهو أول من خصص بلقب الراوية من الأدباء) وكانت ملوك بني مروان تقدمه وتؤثره وتسني برّه: أن الوليد بن يزيد قال له يوماً: بمَ استحققت هذا اللقب فقيل لك الراوية؟

قال: بأني أروي لكل شاعر تعرفه يا أمير المؤمنين أو سمعت به، ثم أروي لأكثر منهم ممن تعترف بأنك لا تعرفهم ولا سمعت بهم، ثم لا يُنشدني أحدٌ شعراً لقديم أو مُحْدَث إلا ميزت القديم منه من المحدث.

قال: إن هذا العلم وأبيك كثير؛ فكم مقدار ما تحفظه من الشعر؟

قال: كثير، ولكني أنشدك على أي حرف شئت من حروف المعجم مائة قصيدة سوى المقطعات من شعر الجاهلية.

قال: سأمتحنك. وأمره الوليد بالإنشاد، فأنشده حتى ضجر الوليد، ثم وكّل به من استحلفه أن يصدقه عنه ويستوفي عليه، فأنشده ألفي قصيدة وتسعمائة قصيدة للجاهليين!

وروي عن الطرمّاح الشاعر أنه قال: أنشدت حماداً الراوية في مسجد الكوفة ـ وكان أذكى الناس وأحفظهم ـ قولي:

بانَ الخليطُ بسُحرة فتبدّدوا

وهي ستون بيتاً، فسكت ساعة ولا أدري ما يريد؛ ثم أقبل عليّ فقال: هذه لك؟ قلت: نعم! قال: ليس الأمر كذلك! ثم ردّها عليّ كلها وزيادة عشرين بيتاً زادها في وقته، فقلت له: ويحك! إن هذا شعر قلته منذ أيام ما اطلع عليه أحد! فقال: قد والله قلتُ هذا الشعر منذ عشرين سنة، وإلا فعليّ وعليّ. . . ! فقلت: لله عليّ حَجّةٌ أحجها حافياً راجلاً إن جالستُك بعدها أبداً!

وكان الأصمعي (المتوفى سنة ٢١٥) آية في سرعة الحفظ والتعلق: كان يحفظ ستة عشر ألف أرجوزة دون الشعر والأخبار؛ وذكروا أنه لما قدم الحسنُ بن سهل العراق، قال: أحب أن أجمع قوماً من أهل الأدب؛ فأحضر أبا عبيدة، والأصمعي، ونصر بن علي الجهضمي، وأبا بكر النحوي؛ فابتدأ الحسنُ فنظر في

= وأسانيدها، وهو شطر من علم الرواية. وعلى أن ابن حنبل يحفظ مليون حديث فإنه لم يذكر في مسنده إلا خمسين ألفاً، وقيل إنه يحفظ مائة وخمسين ألفاً بالأسانيد والمتون، والباقي من أخبار الصحابة وغيرها.

رقاع بين يديه للناس في حاجاتهم فوقع عليها، فكانت خمسين رقعة، ثم أمر فدُفعت إلى الخازن، ثم أقبل عليهم فقال: قد فعلنا خيراً ونظرنا في بعض ما نرجو نفعه من أمور الناس والرعية، فنأخذ الآن فيما نحتاج إليه؛ فأفاضوا في ذكر الحفاظ، فذكروا الزهري، وقتادة، ومروا؛ فالتفت أبو عبيدة فقال: ما الغرض أيها الأمير في ذكر من مضى وبالحضرة ههنا من يقول إنه ما قرأ كتاباً قط فاحتاج أن يعود فيه، ولا دخل قلبه شيءٌ فخرج عنه؟ فالتفت الأصمعي وقال: إنما يريدني بهذا القول أيها الأمير، والأمر في ذلك ما حكى، وأنا أقرّب إليك[1]: قد نظر الأميرُ فيما نظر من الرقاع، وأنا أعيد ما فيها وما وقع به الأمير على رقعةٍ رقعة!

قال: فأمر وأُحضِرت الرقاع، فقال الأصمعي: سأل صاحب الرقعة الأولى كذا واسمه كذا فوقع له بكذا، والرقعة الثانية، والثالثة، حتى مرّ في نيِّف وأربعين رقعة؛ فالتفت إليه نصر بن علي فقال: أيها الرجل، أبْقِ على نفسك من العين! فكفّ الأصمعي.

وكان أبو محلّم الشيباني المتوفى سنة ٢٤٨ لا ينسى شيئاً، حتى قيل فيه إنه صاحب السبعين لعهده؛ ولما قدم مكة لزم ابنَ عُيينة فلم يكن يفارق مجلسه، فحدّث أنه قال له يوماً: يا فتى، أراك حسن الملازمة والاستماع، ولا أراك تحْظَى من ذلك بشيء! (قال أبو محلم): قلت: وكيف؟ قال: لأني لا أراك تكتب شيئاً مما يمر! قلت: إني أحفظه! قال: كل ما حُدثت به حفظته؟ قلت: نعم! فأخذ دفتر إنسان بين يديه وقال: أعِدْ عليّ ما حدثت به اليوم. فأعدته فما خرمت حرفاً، فأخذ مجلساً آخر من مجالسه فأمررته عليه، فأورد حديث السبعين عن ابن عباس، وضرب بيده على جنبي وقال: أراك صاحب السبعين!

وسأل الواثق يوماً أبا محلم هذا عن شاهد من الشعر فيه ذكر المَرْت (وهو القفر الذي لا نبت فيه) فأفكر طويلاً حتى أنشد بعض الحاضرين بيتاً لبعض بني أسد، فضحك أبو محلم ثم قال للذي أنشده: ربما بعُد الشيء عن الإنسان وهو أقرب إليه مما في كمّه، والله لا تبرح حتى أنشدك، فأنشده للعرب مائة بيت معروف لشاعر معروف في كل بيت منها ذكر المرت.

وكان بندار بن عبد الحميد (وهو معاصر لأبي محلم) لا يشذُّ عن حفظه من شعر الجاهلية والإسلام إلا القليل: ذكروا أنه يحفظ سبعمائة قصيدة أول كل قصيدة

---

(١) كان الأصمعي كثير الذهاب بنفسه، يخبر عنها بالثناء كما يخبر الإنسان عن حقيقة، وإنما جاءه ذلك من طول صحبته للخلفاء والأمراء.

منها: بانت سعاد[1].

وكان ابن دريد المتوفى سنة ٣٢١ أحفظ الناس وأوسعهم علماً، تُقرأ عليه دواوين العرب كلها أو أكثرها فيسابق إلى إتمامها من حفظه، وقد تصدر في العلم ستين سنة.

وأبو بكر الأنباري المتوفى سنة ٣٢٧، فقد كان يحفظ ثلاثمائة ألف بيت من الشعر شاهداً في القرآن، وكان لا يملي إلا من حفظه، ومرض يوماً فعاده أصحابه فرأوا من انزعاج والده أمراً عظيماً، فطيّبوا نفسه فقال: كيف لا أنزعج وهو يحفظ جميع ما ترون، وأشار إلى خزانة مملوءة كتباً[2] وأعجب ما عُرف من أمره أن جارية للراضي بالله سألته يوماً عن شيء في تعبير الرؤيا، فقال: أنا حاقن! ثم مضى من يومه فحفظ كتاب الكرماني وجاء من الغد وقد صار معبّراً للرؤيا.

وللمتأخرين من بعد القرن الخامس ولوع بحفظ الكتب، لأن الحفظ خلَف الرواية من ذلك العهد، فقامت الكتب مقام الرواة أنفسهم، ومن أعجب ما يُرْوى من ذلك أن الملك عيسى بن الملك العادل الأيوبي سلطان الشام المتوفى سنة ٦٠٤ أمر الفقهاء أن يجردوا له مذهب أبي حنيفة دون صاحبيه (محمد وأبي يوسف)[3]

---

(١) أشهر القصائد بهذا الابتداء قصيدة كعب بن زهير المشهور التي يمدح بها النبي ﷺ، ومطلعها:

بانت سعاد فقلبي اليوم متبول

ومن أجلها عرفت القصائد بهذا الابتداء. ومما ينظر إلى هذا الخبر ما رواه الأصمعي، قال: جاء فتيان إلى أبي ضمضم بعد العشاء، فقال: ما جاء بكم يا خبثاء؟ قالوا: جئناك نتحدث، قال: كذبتم، بل قلتم كبر الشيخ وتبلغته السن عسى أن نأخذ عليه سقطة؛ فأنشدهم لمائة شاعر كلهم اسمه عمرو، قال الأصمعي: فعددت وخلف الأحمر فلم نقدر على أكثر من ثلاثين.

(٢) قدر ابن الأنباري نفسه ما يحفظه من الكتب بثلاثة عشر صندوقاً!

(٣) في تاريخ الإسلام نظائر كثيرة لمثل هذا الخبر، وكلها قد وثقه العلماء، فالشافعي رضي الله عنه أخذ من أبي يوسف ليلة كتاباً كبيراً لأبي حنيفة، فما أصبح حتى أتى عليه حفظاً، وأبو الطيب المتنبي حفظ وهو غلام كتاباً للأصمعي نحو ثلاثين ورقة، أخذه لينظر فيه من يد رجل يريد بيعه في الوراقين والرجل واقف ينتظر فلم يكن إلا مقدار ما قرأه حتى وعاه حفظاً.
وكان أبو العباس ثعلب إمام الكوفيين المتوفى سنة ٢٩١ يحفظ كتب الفراء كلها لا يشذ منها عن حفظه حرف، والفراء أملى هذه الكتب كلها من حفظه إلا بعض أوراق استعان فيها بالمراجعة وكانت مقدار ثلاثة آلاف ورقة.

فجردوه في عشرة مجلدات وسموه، «التذكرة» فكان يديم قراءته ولا يفارقه حتى حفظه، وذكروا أنه كتب على جلد منه: (حفظه عيسى). وهذا الملك هو الذي شرط لكل من يحفظ المفصَّل للزمخشري مائة دينار وخلعة، فحفظه لهذا السبب جماعة.

وكان علماء الأندلس يتهافتون على حفظ الكتب، وخاصة كتاب سيبويه في النحو، وأخبارهم في ذلك مستفيضة.

بيد أن من أعجب من وقفنا عليه من تاريخ الحفظ في المتأخرين وفي البلاد التي يكون أهلها بالفطرة أبعد عن العربية وآدابها، ما ذكره صاحب «الشقائق النعمانية» من أنه كانت في بلاد قرامان ـ لعلها القريم ـ مدرسة مشهورة بمدرسة السلسلة، شَرَط بانيها أن لا يدرس فيها إلا من حفظ كتاب الصحاح للجوهري، وذلك في أواخر القرن الثامن، وهي مدرسة نشأ منها علماء على مذاهب من التحقيق، ويظهر أنه كان للعلماء الروم عناية بالصحاح؛ فقد أورد صاحب الشقائق في موضع آخر في ترجمة المولى المشهور بالمليجي (في النصف الأخير من القرن التاسع) أنه كان يحفظ الصحاح، وكان يُرجع إليه إذا شكلت كلمة منه فيقرأ ما يتعلق بتلك الكلمة من حفظه.

على أن خاتمة حفاظ اللغة في المتأخرين بلا نزاع، إنما هو الشيخ مجد الدين الفيروزابادي صاحب «القاموس» المتوفى سنة ٨١٧، فقد كان سريع الحفظ آية في الذكاء، وكان يقول: لا أنام إلا بعد أن أحفظ مائتي سطر؛ وكانت ولادته سنة ٧٢٩ فلو قضى قريباً من نصف هذا العمر لا يحفظ كل يوم إلا ما شرط على نفسه على أن يهمل أياماً كثيرة، لكان مبلغ حفظه مائة ألف ورقة أقل ذلك[1]؛ وعلى أن هذا المحفوظ ما يختاره من عيون اللغات والآداب والفنون دون المألوف من ذلك كله؛

= وكان ابن عبدون الوزير الأندلسي يحفظ كتاب الأغاني بحروفه ما يخطىء منه واواً ولا فاء، وفي ذلك خبر عجيب رواه المراكشي صاحب (المعجب).

وكان أبو الحسن الروياني الفقيه المتوفى سنة ٥٠٢ يقول: لو احترقت كتب الشافعي لأمليتها من خاطري! وأمثلة ذلك كثيرة.

(١) قدر ابن النديم في الفهرست ما ذكره من المؤلفات بعدد الأوراق، ويريد بها الورقات السلمانية، ومقدار ما في الصفحة (الوجه الواحد) منها عشرون سطراً. وقدر كتاب الأغاني المطبوع في واحد وعشرين جزءاً بخمسة آلاف ورقة من ذلك الغرار، وقد جرينا على هذا التقدير، فيكون أقل ما يحفظه صاحب القاموس عشرين كتاباً في حجم الأغاني، وذلك لا يبلغ ثلث حفظ ابن الأنباري.

وما يفتح الله للناس من رحمة فلا ممسك لها وما يُمْسِكْ فلا مرسل له من بعده.

ونقف عند هذا الحد مكتفين بما تقدم وإن كان غَيْضاً من فَيض؛ فإن الاستقصاء يمدُّ في كل صفحة من هذا الفصل باباً، ويجعل من الفصل كله كتاباً؛ بيد أنه لا يفوتنا أن ننبه في هذا الموضع على أصل من أصول التاريخ العلمي في الإسلام؛ وذلك أن كثرة المؤلفات العربية على امتداد النفَس في أكثرها وتوفير أوراقها وتعدد أجزائها وامتلاء مادتها واستغراق أبوابها، وعلى ما فيها من سمو العبارة ومتانة التركيب وبلاغة الأداء وحلاوة الكفاية واتساق القول واطراد ينبوعه - كل ذلك إنما جاءهم من الحفظ، وهو نتيجة الرواية؛ فترى الواحد منهم يملي المجالس الحفيلة بأنواع الآداب من حفظه ثم يكتبه السامعون، فتخرج منه الأجزاء الكثيرة الممتعة؛ وإذا ألّف استملى من حافظته فأمدته وسالت على قلمه، فهو يجمع ويرتب ويستخرج من فكره، وليس أسرع من حركة الفكر؛ وهذه السرعة هي التي تخرج لهم ما تخرجه من آثار الصناعة المتقنة على ما فيها من الجمال والكمال؛ فهم يستعينون في أعمالهم بالأدوات العقلية الحية التي تشبه الآلات الكهربائية في معجزات الصناعة الحديثة. ولا سواء من يكون كذلك ومن لزمه من أيسر مؤنة العمل كَدُّ الفكر واستحثاث الخاطر وكثرة الإطراق وتقطيع الوقت في البحث والتفتيش، ثم يخرج من ذلك على حسرات يرسلها وراء ما ندَّ عنه مما لم تصل يده إليه في الأصول والأمهات من كتب القوم؛ وبعد هذا كله لا يكاد يجد في مدته ما ينفقه على وجوه الإتقان الصناعي في عمله إن خرج قصداً أو مقارباً.

فلا سبيل إلى إحياء العربية وآدابها إلا بإحياء سنّة الحفظ والرجوع إلى طريقة الرواة في التعليم، وهي هي الطريقة الجامعة (الانسكلوبيديا) التي زها بها العلم في أوربا وأمريكا، وكل سبب يغني شأنه إن أريد به الغناء، وذلك فضل الله يؤتيه من يشاء.

عِلم الروايَة

ذلك بدءُ الرواية وسببها ومعناها وخطرها، أما اعتبارها على أنها علم بأصول قد أفردوه بالتدوين فلم يكن إلا في الحديث خاصة، وكانوا يسمونه قديماً «علم أصول الحديث» وسماه المتأخرون «مصطلح الحديث[1]» وكانت أصوله مقررة في منتصف القرن الثاني كما علمت مما أوردناه عن رواية الإمام مالك بن أنس رضي الله عنه، ولكنهم اكتفوا من ذلك بالاصطلاح ومعنى العُرف، لأن من العرف ما يكون علماً.

وأول من قرر شروط الرواية، ابن شهاب الزهري الذي جمع الحديث بأمر عمر بن عبد العزيز كما مر، ثم كان أول من تكلم في الرواة جرحاً وتعديلاً شعبة بن الحجاج المتوفى سنة ١٦٠ وذلك بعد أن دوَّنوا الحديث والتزموا فيه بالإِسناد، وكان شعبة هذا يرى أنه في الشعر أسلم منه في الحديث حتى قال لأصحابه: «لو أردت الله ما خرجت إليكم، ولو أردتم الله ما جئتموني ولكنا نحب المدح ونكره الذم» فمن ثَم تنبه إلى أسباب الجرح والتعديل في الرواة على ما نظن، وكثيراً ما تجود عيوب النوابغ بالقواعد التي تُعَدُّ من محاسن العلوم.

ثم كان أول من صنف في هذا العلم القاضي أبو محمد الرامَهُرْ مُزي المتوفى سنة ٤٦٠، وضع فيه كتاب «الفاصل بين الراوي والواعي»، واستوعب فيه أكثر ما يتعلق بعلوم الحديث، قال ابن حجر: وهذا في غالب الظن؛ وإن كان يوجد قبله مصنفاتٌ مفردة في أشياء من فنونه. ولعله يشير بهذه الأشياء إلى ما كتب عن الزهري وشعبة، ثم إلى مصنف الإمام مسلم صاحب «الصحيح» المتوفى سنة ٢٦١ في علل الحديث، ونحو ذلك مما ذهب علمُه عن المتأخرين.

وجاء الحاكم أبو عبد الله النيسابوري المتوفى سنة ٤٠٥ فتصدى للتأليف في معرفة علوم الحديث، وتناول روايته ورواته، وأبدع في ذلك ما شاء الله، واحتذى مثاله أفرادٌ ممن جاءوا بعده، ولكنهم لم يبتدعوا شيئاً جديداً.

---

(١) أخذوا التسمية الأولى من أصول الفقه، وهو العلم الذي استنبطه إمام الدنيا محمد بن إدريس الشافعي رحمه الله (١٥٠ ـ ٢٠٤) أما الثانية فقد أخذها المتأخرون عن الكتاب، لأنهم كانوا يطلقون منذ القرن الثامن لفظ «المصطلح» على ما اصطلحوا عليه من آداب الكتابة الديوانية وآلاتها.

أما في الأدب فلم تكن الرواية علماً متميزاً، وإنما كانوا يُجرُون عليه ما يناسبه من علوم الحديث، وتكلموا في ذلك، وأكثر ما ورد منه مدوناً كان في كتب أصول النحو التي دُوِّنت في القرن الرابع وما بعده، ككتاب الخصائص لابن جني المتوفى سنة ٣٩٢، ولُمَع الأدلة لكمال الدين بن الأنباري المتوفى سنة ٥٧٧ وهو أجمع الكتب في ذلك؛ ثم كتاب اللمع الجلالية في كيفية التحدث في علم العربية لعثمان بن محمد المالقي المتوفى سنة ٦٣٥، وغيرها، إلى أن جاء العلامة جلال الدين السيوطي المتوفى سنة ٩١١ فحاكى علوم الحديث في التقاسيم والأنواع ووضع في ذلك كتابه المزهر في علوم اللغة؛ وهو متداول مشهور.

ولما أوجبوا الإسناد قديماً في نقل اللغة لوجوبه في الحديث، إذ بها معرفة تفسيره وتأويله، وكانت اللغة قائمة بالشعر والخبر وهما يرويان عن الرجال والصبيان والعبيد والإماء من العرب ـ كان لا بد من أن يتناولوا مصطلحات الحديث؛ فاشترطوا في ناقل اللغة العدالة بحسب ما يناسب اللغة؛ ولذا قبلوا نقل أهل الأهواء والمبتدعين ممن لا تكون بدعتهم حاملة لهم على الكذب، ورفضوا المجهول الذي لم يعرف ناقله، كما رفضوا الاحتجاج بشعرٍ لا يُعْرَفُ قائله؛ خوفاً من أن يكون مولّداً فتدخل به الصنعة على اللغة.

واعتبروا من اللغة متواتراً وآحاداً ومرسلاً ومنقطعاً وأفراداً، ونحو ذلك مما بوّب عليه السيوطي في المزهر، ولا بد لفهمه من الرجوع إلى ما اصطلح عليه أهل الحديث؛ ونحن نورد بعض ذلك عنهم بما قلّ مكتفين بما يجري على اللغة مما جرى على الحديث.

تقاسيم الرواية:

فمنها:

١ ـ (المُتواتِر): وهو الذي يرويه عدد من الناس تُحيل العادةُ تواطأهم على الكذب.

٢ ـ (والمُسْنَد): وهو ما اتصل سنده من رواته إلى منتهاه؛ أما ما انقطع سنده فهو (المرسل).

٣ ـ (والمنقطع): ما سقط من رواته واحد.

٤ ـ (والمُعْضِل): ما سقط من رواته أكثر من الواحد.

٥ ـ (والمُعَنْعَن): الذي قيل فيه «عن فلان عن فلان» من غير لفظ صريح

بالسماع أو التحديث أو الإخبار.

٦ ـ (والمُؤنَّن): قول الراوي: «حدثنا فلان أن فلاناً قال» ويشترط فيه وفيما قبله أن يكون المسند إليهم قد لقي بعضهم بعضاً مع السلامة من التدليس.

٧ ـ (والغريب): ما انفرد أحد الرواة بروايته، وينقسم باعتبار حالة راويه إلى غريب صحيح، وضعيف، وحسن. وتسمى الكلمات التي ينفرد بها الراوية بالأفراد والآحاد.

٨ ـ (والمعلَّل): وهو ما كان ظاهره السلامة لجمعه شروط الصحة لكن فيه علة خفية غامضة تظهر لأهل النقد عند التخريج.

٩ ـ (والشاذُّ): ما خالف الراوي الثقة فيه جماعة الثقات.

١٠ ـ (والمُنْكر): الذي لا يعرف من غير جهة راويه فلا متابع له ولا شاهد.

١١ ـ (والموضوع): ما كان كذباً واختلاقاً، وهو المصنوع أيضاً، وسنفرد للكلام عليه فصلاً يأتي إن شاء الله.

وظائف الحفاظ في اللغة:

وقد أخذ أهل اللغة في هذه الوظائف أخذ المحدّثين واتبعوا سنتهم فيها لتعلق ما كان في اللغة بما كان في الحديث كما علمت، ولأن هذه العلوم كانت سواء في طلبها لِقِوام الدين والتماسها لفضل الاستبانة.

وتلك الوظائف أربع كلها ترجع إلى بثّ العلم ونشره، وهي:

(١) الإملاء: وهذه هي الوظيفة العليا عند المحدثين واللغويين، وطريقتها واحدة عند الطائفتين: يكتب المستملي أول القائمة: مجلس أملاه شيخنا فلان بجامع كذا[١] في يوم كذا... ويذكر التاريخ ثم يورد المَمْلَى بإسناده كلاماً عن العرب الفصحاء فيه غريب يحتاج إلى التفسير، ثم يفسره ويورد من أشعار العرب وغيرها بأسانيده، ومن الفوائد اللغوية بإسناد وغير إسناد ما يختاره. وقد كان هذا في الصدر الأول فاشياً كثيراً لتحقق معنى الرواية به، ثم مات الحفاظ وانقطعت الأسانيد وبطلت أسباب الرواية واعتمد الناس على الدواوين والكتب المصنفة،

---

(١) كان العلم كله مسجدياً، وأول من بنى المدارس في الإسلام نظام الملك، وقد أشرنا إلى ذلك في الفصل الأول من الكتاب، ثم بنيت دور خاصة بعلم الحديث وأول من بناها نور الدين صاحب دمشق المتوفى سنة ٥٦٩، وقد بنى غيرها مدارس كثيرة لأهل المذاهب، ثم حذا حذوه السلطان الصالح بمصر، فهو أول من بنى دار الحديث فيها.

فانقطع إملاء اللغة واستمر إملاء الحديث لوجود الإسناد فيه وتحقق السماع.

قال السيوطي: ولما شرعت في إملاء الحديث سنة ٨٧٢ وجددته بعد انقطاعه عشرين سنة، من سنة مات الحافظ أبو الفضل بن حجر(١) أردت أن أجدد إملاء اللغة وأحييه بعد دثوره، فأمليت مجلساً واحداً فلم أجد له حمَلة ولا من يرغب فيه فتركته. قال: وآخر من عَلِمْته أملى على طريقة اللغويين، أبو القاسم الزجاجي: له أمال كثيرة في مجلد ضخم، وكانت وفاته سنة ٣٣٩ ولم أقف على أمال لأحد بعده. ا هـ.

هكذا قال في المزهر؛ وهو بعيد؛ لأن مجالس الإملاء بقيت آهلة إلى منتصف القرن الخامس، وقد أملى كثيرون بعد الزجاجي، وأورد السيوطي نفسه في (بغية الوعاة) في ترجمة الأديب محمد بن أبي الفرج الصقلي المعروف بالذكي (٤٢٧ ـ ٥١٦) وكان قيماً باللغة وفنون الأدب، قال: إنه ورد إلى بغداد وخراسان وجال في تلك البلاد حتى وصل إلى الهند... وحضر مرة (مجلس إملاء) محمد بن منصور السمعاني فأملى المجلس، فأخذ عليه الذكي أشياء، وقال: ليس كما تقول، بل هو كذا؛ فقال السمعاني: اكتبوا كما قال فهو أعرف به، فغيروا تلك الكلمة وكتبوا كما قال الذكي؛ فبعد ساعة قال: يا سيدي أنا سهوت والصواب ما أمليتَ؛ فقال: غيّروه واجعلوه كما كان. فلما فرغ من الإملاء وقام الذكي قال السمعاني: ظن المغربي أني أنازعه في الكلام حتى يبسط لسانه فيَّ كما بسطه في غيري، فسكتُّ حتى عرف الحق ورجع إليه!

---

(١) ابن حجر هو إمام الحفاظ في زمنه، انتهت إليه الرحلة والرياسة في الحديث، فلم يكن في الدنيا بأسرها من يذكر معه في ذلك، وتوفي سنة ٨٥٢ وأملى أكثر من ألف مجلس؛ وكانت سنة الإملاء في الحديث قد دثرت قبله أيضاً فأحياها حافظ عصره الإمام زين الدين العراقي المتوفى سنة ٨٠٦ وقد ابتدأ الإملاء من سنة ٧٩٦، وهو أحد الخمسة الرؤساء الذين انفردوا في العالم العربي على رأس المائة الثامنة وهم: العراقي هذا بالحديث، والشيخ سراج الدين البلقيني بفقه الشافعي، وشمس الدين الغماوي بالنحو والاطلاع على العلوم، ومجد الدين صاحب القاموس، باللغة؛ وسراج الدين بن الملقن بكثرة التصانيف والفقه في الحديث.
وكان آخر من مات من هؤلاء الرؤساء، صاحب القاموس، فإنه توفي سنة ٨١٧.
ولم نعلم أحداً جدد إملاء الحديث بمصر بعد السيوطي على سنة المتقدمين غير الزبيدي شارح القاموس المتوفى بمصر سنة ١٢٠٥؛ أما إملاء اللغة فلم يبق له وجه بعد أن وضعت فيها المعاجم الواسعة، ولذا لم يشرع فيه أحد ولا يمكن أن يسمى ما يزاول من مثل ذلك إملاء بعد انقطاع الأسانيد. والله أعلم.

ولكن يمكن أن يقال إن خاتمة أهل الإملاء على طريقة المتقدمين هو إمام العربية في عصره أبو السعادات بن الشجري المتوفى سنة ٥٤٢، وله كتاب الأمالي في فنون الأدب يقع في أربعة وثمانين مجلساً.

(٢) الافتاء في اللغة: أي الإجابة عما يسأل عنه اللغوي، وهي وظيفة أدبية لا مجال فيها للتاريخ، وإنما ألبسوها هذا التعبير لأنها تناظر وظيفة من وظائف المحدّثين والفقهاء؛ ومن أدب المفتي في اللغة أن يقصد التحري والإبانة والإفادة والوقوف عند ما يعلم والإقرار بما لا يعلم، وأن لا يحدث برأيه من غير سماع، وأن يصير في الشيء الذي لا يعرفه إلى من يعرفه غير مستنكف، وأن لا يصرَّ على غلطه إذا أخطأ في شيء ثم بان له الصواب من بعدُ؛ فإن الرجوع عن الخطإ خروج إلى الصواب، وقد وصفوا الذي يصرُّ على خطئه ولا يرجع عنه بأنه (كذاب ملعون). ومتى سُئل عن شيء من الدقائق التي مات أكثر أهلها فلا بأس أن يسكت عن الجواب إعزازاً للعلم وإظهاراً للفضيلة. قالوا: وإذا فسر غريباً وقع في القرآن أو في الحديث فليتثبت كل التثبت وليتقصَّ كل الاستقصاء؛ فإنما هو علم لا يراد للمناقشة والشهوة ولا ينبغي به عرَض الدنيا.

وليس يخفى أن تلك الآداب هي جملة الأخلاق العلمية وجماع الفضائل الأدبية، ولا تكون إلا في العالم الذي يطلب علمه لفضيلته وكرمه، وقد أخذ بها أفاضل المحدّثين وأماثل الرواة، وبها مُحّص هذا العلم العربي ونما وطرح الله في ألسنة أهله البركة، وله سبحانه الحمد والمنة.

(٣ و٤) الرواية، والتعليم: والمراد بهما أن يتعلم ويعلّم، فيُخْلص النية في طلب العلم والتماسه ولا يبتغي من تعليمه المنالة والكسب، وإنما يقصد إلى نشره وإحيائه، فيلزم جانب الصدق ولا يفتأ يتحرّى لنفسه وينصح لغيره، وإذا كبر ونسي ولم يجد له عزماً وخاف التخليط أمسك عن الرواية ليتحقق إخلاصه[1]؛ وقد نقلوا

(١) هذا إذا نسي الراوية أكثر علمه، أما إن نسي خبراً أو بعض أخبار فلا. ومن أرقى آداب الرواية أن الحافظ ربما نسي الخبر فيذكره به أحد من رواه عنه من تلامذته أو غيرهم، فإذا صح عنده وعرف أن هذا الخبر من روايته، رواه ثانية ولكن لا عن شيوخه بل عمن ذكره به وإن كان تلميذه، إقراراً بالحق وقياماً بما اصطلحوا عليه مما سموه شكر العلم، فيقول الشيخ عند رواية ذلك الخبر: حدثني فلان (يعني تلميذه) عني، وحدثني فلان (يعني شيخه الذي روى عنه في الأصل) إلى آخر السند، وذلك شرط عند أهل الحديث، وقد صنفوا كتباً فيه سموها (رواية الأكابر عن الأصاغر).

أن الرياشي رأى أبا زيد الأنصاري وقد قارب من سنّه المائة فاختلّ حفظه وإن لم يختل عقله، فأراد أن يقرأ عليه كتابه في الشجر والكلإ فقال له أبو زيد: لا تقرأه عليّ فإني أُنسيته.

تلك وظائف الحفاظ، وهي متداخلة ترجع إلى معنى واحد، غير أن بينها فروقاً في آداب الرواية، وأدناها كلها عندهم التعليم لتعلق الحفاظ عليه ولابتغائهم به الوسيلة إلى الرزق في الأعم الأغلب، وذلك ما لا ينبغي أن يتواضع له شرف العلم الإلهي، بيد أن كل ما مر إنما ينزل على حكم العرف ويُعتبر بالسنّة المألوفة، فالتعليم اليوم إذا كان على حقه كما نراه في أوروبا وأمريكا وفى بتلك الوظائف كلها في معنى الفائدة.

طرق الأصل والتحمل:

والمراد بهذه الطرق، الاصطلاحات التي تثبت بها اللغة لمن يأخذها وتصح روايته عند الأداء، وهي أيضاً من أوضاع المحدّثين، ولهم فيها كلام مستفيض، وعندهم لها علامات خاصة بالأسانيد والصِّيَغ لم تجر على اللغة ولا محل لبسط الكلام عليها.

وطرق الأخذ في اللغة ست، نذكرها توفية للفائدة، وليتبين بها القارىء مواقع الأخبار من درجات الرواية فيما يقرؤه منشوراً في كتب الأدب، ثم ليعلم ما كان يرمي إليه العلماء بهذه الاصطلاحات التي يراها متشابهة في الدلالة وبينها عندهم اختلاف؛ وهي:

(١) السماع من لفظ الشيخ أو العربي، وللمتحمّل بهذه الطريقة عند الأداء صِيَغٌ تتفاوت بحسب منزلة الرواية، فأعلاها أن يقول: أملى عليّ فلان، ويليها: سمعت فلاناً، ويلي ذلك أن يقول: حدثني أو حدثنا فلان ثم أخبرني أو أخبرنا فلان، ثم قال لي فلان (بدون الإضافة إلى نفسه)، ومثله زعم فلان؛ ويلي ذلك قول الراوي عن فلان، ومثلها إن فلاناً قال:

وهذا في اللغة والخبر، أما في الشعر فيقال: أنشدني وأنشدنا، وقد تستعمل فيه بعض تلك الاصطلاحات أيضاً.

والسماع أصل الرواية؛ ولكن علماء البصرة كانوا يأنفون أن يأخذوا عن علماء الكوفة أو يسمعوا من أعرابهم[1]، قالوا: وأول من أحدث السماع بالبصرة خلف

(١) سنفصل هذا المعنى بعد، فإن له موضعاً.

الأحمر، وذلك أنه جاء إلى حماد الراوية (وهو كوفي) فسمع منه وكان ضنيناً بأدبه.

(٢) القراءة على الشيخ، ويقول عند الرواية: قرأت على فلان.

(٣) السماع على الشيخ بقراءة غيره، ويقول عند الرواية: قرأ عليّ فلان وأنا أسمع، أو أخبرني قراءة عليه وأنا أسمع.

(٤) الإجازة: وهي في رواية الكتب والأشعار المدوّنة، وقد أشرنا إلى أصلها في الكلام على معنى الصحفي، وتكون الإجازة بكتاب معيَّن وتكون بغير معيَّن، كقول الشيخ: أجزتُك بجميع مسموعاتي ومَروِياتي.

وعند المحدّثين أنواع من الإجازة يبطلونها ولا يعملون بها، كإجازة الراوي من يولد له أو إجازته بما لم يتحمله بوجه صحيح في الرواية كالسماع ونحوه.

ولما بطلت الرواية صارت النسبة إلى الشيوخ محصورة في الإجازة؛ فتهافت الناس عليها، وصار الأمراء يطلبونها للمباهاة، وكبار العلماء في الأقطار المتباعدة يُقارض بها بعضهم بعضاً، وتفنن العلماء في كتابتها وتجويد إنشائها، وقد بقي العمل بها في كتب الحديث والعربية إلى قريب من هذه الغاية حين قامت مقامها «الشهادات».

ومن أراد أن يقف على صورة من أحسن من كتب فيها فليقرأ إجازة حافظ عصره الإمام أثير الدين بن حيان الأندلسي المتوفى سنة ٧٤٥. للصلاح الصفدي الأديب البارع؛ وقد ساقها برمَّتها صاحب (نفح الطيب) في الجزء الأول من كتابه في ترجمة أثير الدين المومأ إليه.

(٥) المكاتبة: وذلك أن يكتب الراوية الثقة إلى غيره أبياتاً أو خبراً فيروي ذلك عنه.

(٦) الوجادة: وهي أن يسوق ما يرويه على أنه وجده في كتاب؛ وهذا هو أضعف وجوه الأخذ؛ لأنه لا ضمان فيه لعهدة المرويّ، وإنما اضطروا إليه حين كثرت الكتب.

هذه هي طرق الرواية، وكان الرواة إلى آخر القرن الرابع يبالغون في بيانها، ويقرنون كل خبر بطريقته؛ انتفاءً من الظنة، وقياماً بحقوق العلم، وحياطة لهذا الأدب الذي اصطلحوا عليه؛ ثم ضعف الأمر في القرن الخامس، ثم صار العلم كله (وِجادةً) وعاد أولُ هذا الأمر آخره.

روايَة اللغَة

كانت هذه اللغة سليمة من الفساد، خالصة من الشَّوْب؛ والإسلامُ لا يزال في ريْعانه واندفاع موجته، والعربُ في أمر الأدب على إِرث من جاهليتهم، يأخذون في سَمْتِها، ويتجاذبون على منهاجها، فيسمُرون بالأخبار ويتحملون بالأشعار؛ لا يروْن إلا أن ذلك علم آبائهم، وإِرث أبنائهم، حتى بدأت اللغة تلتوي بعد سلاستها، وتمرض بعد سلامتها، ونزلت من بعض الألسنة في موضع نِفار ومرْمى شِراد، فطار اللحن في جنباتها، وخِيفتْ عليها عاقبة الاختبال، وما يُتوقَّع في تداول النقص من هذا الوبال، فتقدم الكفاة من أهل عصمتها ينهجون إليها السبيل، ويقيمون عليها الدليل، وكان من ذلك وضع النحو كما فصلناه في موضعه.

ومنذ وُضع النحو اكتسب هذا الكلام العربي أول معنى لغوي اصطلاحي؛ لأن اللغة ما دامت في حياطة من السليقة، وإلى ملجإ من الفطرة، لا يكون من وجهٍ للنظر فيها على أنها علمٌ يفيده الدرس ويثبته التلقي، ولا سواء في الاعتبار العلمي ما تنشأ على معرفته صحيحاً، وما تعرف صحته وخلُوصه بعد أن تنشأ وتتحرى ذلك وتأخذ في أسبابه بالتلقين والتخريج.

تاريخ لفظتي: اللغة واللغوي:

وقد تتبعنا الأطوار التي تعاقبت على هذا اللسان حتى أُطلق عليه المعنى العلمي الذي يفهمه المتأخرون عند إطلاق لفظة (اللغة)، وصار يقال فيه وفي العالم به: اللغة وللغوي، لنستخرج تأريخ هذه الكلمة (اللغة) في دلالتها الاصطلاحية، فرأينا أن بداءة هذا التاريخ كانت لعهد النبي ﷺ، حين جاءته وفود العرب فكان يخاطبهم جميعاً على اختلاف شعبوهم وقبائلهم وتباين بطونهم وأفخاذهم، وعلى ما في لغاتهم من اختلاف الأوضاع وتفاوت الدلالات في المعاني اللغوية، على حين أن أصحابه رضوان الله عليهم ومَن يَفِدُ عليه من وفود العرب الذين لا يوجَّه إليهم الخطاب ـ كانوا يجهلون من ذلك أشياء كثيرة؛ حتى قال له علي بن أبي طالب كرم الله وجهه وسمعه يخاطب وفد بني نهد: «يا رسول الله، نحن بنو أب واحد ونراك تكلم وفود العرب بما لا نفهم أكثره» فكان رسول الله ﷺ يوضّح لهم ما يسألون عنه مما يجهلون معناه من تلك الكلمات، ولكنهم كانوا يرون هذا الاختلاف فطرياً في العرب فلم يلتفتوا إليه.

فلما تكلموا في تفسير القرآن وغريب الحديث، وكانوا يلتمسون لذلك مَصادقه من أشعار العرب، وضح هذا المعنى اللغويُّ؛ ولكنهم لم يصطلحوا على تسميته، إذ كانت السلائق لا تزال متساندة، وأكثرُ ما كان هذا المعنى وضوحاً في زمن ابن عباس رضي الله عنهما؛ فهو الذي سنّ ذلك للمفسرين، وقال إن الشعر ديوان العرب؛ فإذا خفي علينا الحرفُ من القرآن الذي أنزله الله (بلغة العرب) رجعنا إلى ديوانها فالتمسنا معرفة ذلك منه. وقد سأله نافع بن الأزرق وصاحبُه نجدةُ بن عويمر مسائل كثيرة في التفسير، وجعلا الشرط عليه أن يأتي لكل كلمة بمصداقها من كلام العرب ـ وهي أسئلة مشهورة أخرج الأئمة أفراداً منها بأسانيد مختلفة إلى ابن عباس، وساق السيوطي جميعها (في الإتقان) إلا بضعة عشر سؤالاً ـ؛ فكان هذا الصنيع من ابن عباس داعياً إلى اعتبار اللغة اعتباراً علمياً؛ إذ نظر إلى لغات العرب من وجه واحد واعتبرها مادة واحدة في الاستشهاد، وسَمَّى هذه المادة (لغةَ العرب).

ولما وضع أبو الأسود النحوَ وأطلق عليه لفظَ (العربية)[1] ـ وكان الناس يختلفون إليه يتعلمونه منه وهو يفرّع لهم ما كان أصّله، وشاع ذلك. وكان الغرض منه صيانة اللسان من الخطإ، وتقويمه من الزيغ، وردَّ السليقة إلى حدود الفطرة التي

---

(١) في وضع النحو أقوال كثيرة، والثقات مجمعون على أن أبا الأسود أخذه عن علي بن أبي طالب رضي الله عنه، ولكن العلماء جميعاً أغفلوا ذكر التاريخ الذي كان فيه ذلك الوضع، وقد وقفنا على نص بلغت بنا الحيرة مبلغاً عنده، وذلك ما أورده ابن قتيبة في كتاب (المعارف) في ترجمة أبي مريم بن حبيش من التابعين (طبقة أبي الأسود)، فإنه قال فيه: «كان أعرب الناس، وكان عبد الله بن مسعود يسأله عن العربية، وعاش ١٢٠ سنة» وعبد الله بن مسعود صحابي جليل توفي سنة ٣٢ عن بضع وستين سنة.
ومقتضى هذه الرواية أن اللحن كان فاشياً لذلك العهد حتى صار الإعراب الجيد يبين أهله، وأن العربية (النحو) كانت مقررة يومئذ، أي قبل سنة ٣٢ للهجرة، ولكن يبقى من الإشكال قول ابن قتيبة إن ابن حبيش كان أعرب الناس، وذلك في زمن كان فيه علي بن أبي طالب وابن عباس وأبو الأسود وغيرهم من الصحابة وسائر العرب، وأن ابن مسعود كان يرجع إليه دولة أبي الأسود نفسه، وذلك غريب إن لم يكن منكراً.
والذي عندنا أن في رواية ابن قتيبة تحريفاً، وأن الذي كان يرجع إلى ابن حبيش هو عبيد الله بن مسعود، أحد السبعة المدنيين الذين أخذ عنهم الفقه. وهو من أجلة التابعين، كان مشهور بكثرة العلم وفنونه، وتوفي سنة ١٠٢، وهو ولد ابن أخي عبد الله بن مسعود الصحابي، وبذلك ينحل الإشكال، والله أعلم.
أما تاريخ وضع النحو فلا سبيل إلى تحقيقه ألبتة.

خرجت عنها ـ ظهر ذلك المعنى اللغوي في شكل اصطلاحي، ولكن لم يتميز من اللغة بالتعريف إلا العويص النافر منها الذي يعلو عن طبقة الحضريين ومَن ضَعفتْ مَلَكاتهم، فكان هذا وأشباهه كأنه غريب عليهم خارج عما ألف سوادهم من تصاريف القول، بعد أن أطبق الناس على اللغة القرشية الفصحى، ولذلك اصطلح أهل العربية يومئذٍ على تسميته (بالغريب) وهو أول معاني الدلالة اللغوية.

وكان أبو الأسود قد روى الشعر وتتبع كلام العرب واستقصى في ذلك وبالغ[1]، ومع ذا فلم يسم علم هذا الكلام (باللغة)، ولم يُعْرف في زمنه إلا «العربية» للنحو، وإلا «الغريب» ـ لمثل ما يسمّيه المتأخرون بالكلام اللغوي. . .

نقل الجاحظ في البيان أن غلاماً كان يُقَعّر في كلامه، فأتى أبا الأسود يلتمس بعض ما عنده، فقال له أبو الأسود: ما فعل أبوك؟

قال: أخذته الحمّى، فطبخته طبخاً، وفنخته فنخاً، وفضخته فضخاً، فتركته فرخاً!

قال: فما فعلت امرأته التي تُشارُّه وتُمارُّه وتهارُّه وتضارُّه؟

قال: طلقها وتزوجت غيره فرضيت وحظيت وبظيت[2]!

فقال أبو الأسود: قد علمنا رَضِيَتْ وحَظِيَتْ، فما بَظِيَتْ؟

قال: بظيت حرف من (الغريب) لم يبلغك!

فقال أبو الأسود: قد علمنا رَضِيَتْ وحَظِيَتْ، فما بَظِيَتْ؟

قال: بظيت حرف من (الغريب) لم يبلغك!

فقال أبو الأسود: يا بني، كل كلمة لا يعرفها عمك فاسترها كما تستر السنور خُرْءَها. . . !

---

(١) قال الجاحظ: أبو الأسود الدؤلي معدود في طبقات من الناس، وهو في كلها مقدم ومأثور عنه الفضل في جميعها: كان معدوداً في التابعين، والفقهاء، والشعراء، والمحدثين، والأشراف، والفرسان، والأمراء، والدهاة، والنحويين، والحاضري الجواب، والشيعة، والبخلاء، والصلع الأشراف، والبخر الأشراف.

(٢) في هذا الخبر رواية أخرى يسندونها إلى الأصمعي، قال فيها الغلام لأبي الأسود عن: بظيت «إنها حرف من العربية لم يبلغك» على أننا نوثق رواية الجاحظ لأن لفظ (العربية) أطلقه أبو الأسود على النحو وعرف به النحو في عصره وبعد عصره أيضاً ولكن الرواة لم يكونوا يبالون بالفروق التاريخية بين الألفاظ، وهذا بعض ما نعانيه من إهمالهم، عفا الله عنهم وأثابهم بما أحسنوا!!

وأشهر من عُرِف بالغريب يومئذٍ، يحيى بن يعمر العدواني، وهو آخر أصحاب أبي الأسود كما سنبينه.

ثم لما اتسعت العربية وفشا اللحن وفسد الكلام وجعل الناس يبغونها عِوَجاً، وذلك في أواخر القرن الثاني، وخرج الرواة إلى البادية ينقلون عن العرب ويتحققون معاني العربية وأبوابَها ـ تهيأت أسباب المعنى اللغوي، وصارت اللغة لغتين: العربية، والمولَّدة. بل صارت العربية نفسها كأنها في الاعتبار العلمي لغتان، بما قام بين البصريين والكوفيين، وتحقَّق كلتا الطائفتين بمذاهب متميزة، فمن ثَم وجد الناس السبيل إلى تسمية ما يؤخذ عن العرب (باللغة)، لأنها صارت من (العهد الذهني) بعد اشتغال العلماء بها وبعد تميّزها عما انتهت إليه لغتهم المولَّدة.

فلما وضع الخليل بن أحمد كتاب (العين) الذي رتب فيه كلام العرب وضَعَ به علم اللغة، وتمت هذه الكلمة على الناس بما صنع.

بيد أن الرواة، وهم القائمون بفنون اللغة، لم يكن يُطلق على أحد منهم لفظ (اللغوي) إلا بعد أن ضعفت الرواية في أواخر القرن الثالث، وذلك لأن أحداً منهم لم يتخصص من الرواية بعلم الألفاظ دون سائر فنونها من الخبر والشعر والعربية ونحوها، ولم نقف على هذا اللقب (اللغوي) في كلام أحد من علماء القرون الثلاثة الأولى، وقد كان يوجد في الرواة مَن تغلب عليه النوادر، وهي أساس علم اللغة: كأبي زيد الأنصاري المتوفى سنة ٢١٦، وكان أحفظ الناس للغة وأوسعهم فيها رواية وأكثرهم أخذاً عن البادية، ومع ذا فلم يلقبوه باللغوي، ووجد فيهم كذلك من انفرد بأولية التصنيف في بعض الأنواع اللغوية المحضة: كقطرب المتوفى سنة ٢٠٦ وهو أول مَن ألَّف المثلَّث من الكلام، وكان يُرْمَى بافتعال اللغة أيضاً ـ كما سيجيء ـ ولكن لم يلقبه أحد (باللغوي)؛ وعندنا أن هذا اللقب إنما ظهر في القرن الرابع بعد أن استفاض التصنيف في اللغة وتميزت العلوم العربية واستعجمت الدولة فصار صاحب اللغة يعرف بها كما ينسب كل ذي علم إلى علمه الغالب عليه، وخلف ذلك اللقبُ لقبَ الراوية؛ وممن عرفوا به في القرن الرابع: أبو الطيب اللغوي صاحب كتاب مراتب النحويين، وابن دريد صاحب الجمهرة، والأزهري صاحب التهذيب، والجوهري صاحب الصحاح، وغيرهم. ثم فشا بعد ذلك وأكثر أصحاب الطبقات من استعماله خطأ، حتى وصفوا به صدور الرواة، لأنهم لا يرون فيه أكثر من المعنى العلمي، أما الألفاظ بفروقها فهي ألفاظ الناس جميعاً، فلا تاريخ لها إلا التاريخ كله، والله أعلم.

الأخذ عن العرب:

كان (علم العرب) في الجاهلية وصدر الإسلام مما يُعْرَف به النسابون وأهل الإخبار؛ وقد أشرنا إلى ذلك في بعض ما مر، فلما رجعوا إلى الشعر والتمسوه للشاهد والمثل، كان ذلك بدء تاريخ الأخذ عن العرب للقصد العلمي الذي نحن في سبيل الكتابة عنه، بيد أن اللسان يومئذٍ كان لا يزال أقربَ إلى عهده من الفطرة، فلم يأخذوا عن العرب شيئاً يسمونه اللغة، إذ كانت هذه التسمية لم تجتمع بعد أسبابها كما عرفت، فكان علم العرب مقصوراً على النسب والخبر والشعر، وأكثر من يقوم عليها النسابون والخطباء وبعض رواة الحديث؛ فلما اشتهر علم العربية بعد أبي الأسود، وكان القائمون به ولدَه عطاءً، وعنبسة الفيل، وميموناً الأقرن، ونصر ابن عاصم وعبد الرحمٰن بن هُرمز، ويحيى بن يعمر العدواني، وهو آخرهم وأفصحهم، وأعربهم، توفي سنة ١٢٩ بعد أن بَعَج العربية وفلّق بها تفليقاً ـ مَسّت الحاجة في عصر تلك الطبقة إلى تتبع اللغات والسماع من العرب، وخاصة بعد أن قامت المناظرات بين أهل الطبقة التي أخذت عن هٰؤلاء، حين ابتدؤوا يجرّدوُن القياس ويعللون النحو ويعتبرون به كلام العرب؛ وأول من عَلّل النحو فيما يقال، ابن أبي إسحاق الحضرمي المتوفى سنة ١١٧ وهو أعلم أهل البصرة وأنقلهم، وكان هو وعيسى بن عمر الثقفي (رأس المتقعرين) يطعنان على العرب، وكان معهما أبو عمرو بن العلاء شيخ الرواة، وهو من المشهورين في تجريد القياس، ولكنه كان أشد تسليماً للعرب، وقد ناظره ابن أبي إسحاق فغلبه بالهمز، إلا أن أبا عمرو طالت مدته فكان أكثر طلباً لكلام العرب ولغاتها وغريبها، حتى تميز بذلك، وهو قد أخذ النحو عن نصر بن عاصم صاحب أبي الأسود.

فتلك هي العلة في أخذهم عن العرب، ولم يكونوا يأخذون عنهم قبل ذلك، وأنت تعتبر مصداقَ هذا أنك لا تجد رجلاً ممن عُنُوا بالسماع من العرب طالباً لمعرفة كلامها ولغاتها؛ وانتهت إليهم أسانيد الرواة، إلا في أواخر القرن الأول وأوائل الثاني؛ ومن أشهرهم أبو عمرو الشيباني، عاش ١٢٠ سنة، وسمع النبي ﷺ في صغره؛ وقتادة بن دعامة السدوسي، توفي سنة ١١٧؛ والشعبي، سنة ١٠٥؛ وابن أبي إسحق، وعيسى بن عمر، وأبان بن تغلب، سنة ١٤١؛ وأبو عمرو بن العلاء؛ وسائر من تجدهم من متقدّمي الرواة.

ثم لما تفرعت المذاهب واشتد الخلاف بين أهل الطبقة الثالثة التي أخذتْ عن أولئك، وأصاب ذلك ضعفَ اللغة في الحضر ورقة جوانبها، ورأى العلماء أن أكثر

اللغة مما لا يطرِّد فيه القياس، لتداخُلِ لغات العرب بعضها في بعض، وأن أكبر العلم بهذه اللغة هو العلم بنوادرها وغريبها ـ صار لا بد من استقصاء ذلك في مناطق العرب، واستغراقِه إلى أطراف البوادي، وتصفُّح تلك اللهجات فيمن لا يزال منطقهم خالصاً ولم يلابس فطرَتهم شَوْبٌ ولا فساد؛ فكان الراوية يأخذ عمن يلقاه من أهل الطبقة الثانية حتى يستنفد ما عنده؛ ثم يرحل إلى البادية يستزيد ويتحقق من منطق العرب ما شك فيه، ويطلب ما عسى أن ينفرد بروايته، إلى غير ذلك مما يتصل بهذا المعنى.

وهذه الطبقة الثالثة هي أشهر طبقات الرواة في الإسلام، وعنها أُخِذت اللغة، وفي أيامها دُوِّنت؛ ورأسها الخليلُ بن أحمد وإن لم يكن في اللغة أبي زيد والأصمعي وأبي عبيدة؛ فإنهم فيها أئمة الأمّة، وهم الذين أُخِذَ عنهم جُلُّ ما في أيدي الناس من هذا العلم العربي، بل كله على ما قيل.

الرحلَة إلى البَاديَة

كان أهل المِصْريْن (البصرة والكوفة) عرباً كلهم في القرن الأول، إلا الموالي منهم؛ على أن كثيراً من هؤلاء اشتغلوا بالعلوم وبرعوا فيها؛ أَنَفَةً، وبُقْيَا على أنفسهم؛ وكان أولئك العربُ من قبائل مختلفة، وكلهم باقٍ على فطرته؛ ثم كان الأعراب من أهل البادية وسكان الفيافي يطرؤون على المِصْرَين والمدينتين (مكة والمدينة)؛ فلم يكن للرواة في القرن الأول من حاجة إلى البادية، لأنهم لم يكونوا قد بلغوا الغاية في تجريد القياس وتعليل النحو وتفريعه، وكان ذلك الأمر لمّا يضطربْ، والمادة لا تزال باقية، وفي الناس فضلٌ بعدُ؛ ولهذا نَقْطَعُ جزماً بأن الرحلة إلى البادية في طلب اللغة لم تكن في القرن الأول ألبتة، وإنما كان يَغْنَى الرواةُ بالسماع من العرب كما أومأنا إليه آنفاً؛ فلما كانت الطبقة الثالثة من الرواة - طبقة الخليل وجماعته - وقد اختلفت أسانيد أهل المصرين عن العرب، واختلفت بذلك مذاهبهم، وتمكنت منهم العصبية، وأخذوا في الإزراء بعضهم على بعض، وخرج بعضهم من ذلك إلى الوضع والافتعال وصَنْعَةِ الشواهد - كما نوضحه بعد -، ورغب أهلُ التحصيل منهم في استيعاب الشواذ والنوادر، وأهلُ التحقيق في تمحيص المذاهب المختلفة، ورأوا أن أكثر القبائل البادية قد أخذت في مخالطة البلديّين والأعاجم، ويوشك أن تختبل ألسنتهم ويلين جفاؤهم ويدخل على طباعهم الفساد، وأن شيئاً من ذلك قد خلص إلى الأجيال الناشئة في الحضر - لما اجتمعت لهم كل هذه الأسباب، ورأوا أن أهل الحديث يرحلون في طلب الأثر، ويقطعون ظهور الإبل إلى المرامي البعيدة، وإلى كل شرق وصقع يعلمون أن فيه من مصارد الحديث أحداً - أخذوا هم أيضاً في سبيلهم، فرحلوا إلى البادية وهي مصدر اللغة، يطلبون جُفَاةَ الأعراب وأهل الطبائع المتوقّحة، ويأخذون عن القبائل التي بعُدت عن أطراف الجزيرة وبقيت في سرّة البادية أو فاضت حواليها، فأخذوا عن قيس، وتميم، وأسد؛ وهؤلاء هم الذين عنهم أكثر ما أخذ ومعظمه، وعليهم اتُّكِل في الغريب وفي الإعراب والتصريف[1]، ثم هُذَيل وبعض كنانة وبعض الطائيين، ولم

(١) تقدمت الإشارة إلى ذلك في الكلام على (أفصح القبائل) من الباب الأول وقد كان النحو والتصريف شيئاً واحداً في المدارسة والتدوين. ويقال إن أول من أفرد التصريف وميزه من النحو بالتصنيف والتبويب، أبو عثمان المازني المتوفى سنة ٢٤٩ على الأكثر.

يؤخذ عن غيرهم من سائر قبائلهم، وخاصة الذين كانوا يسكنون أطراف بلادهم المجاورة لمن حولهم من الأمم، فإنه لم يؤخذ لا من لَخْم، ولا من جذام، لمجاورتهم أهل مصر والقبط، ولا من قضاعة وغسان وإياد، لمجاورتهم أهل الشام وأكثرهم نصارى يقرؤون بالعبرانية، ولا من تَغْلِب واليمن، فإنهم كانوا بالجزيرة مجاورين لليونان[1]، ولا من بكر، لمجاورتهم للقبط والفرس ولا من عبد القيس وأزد عُمان، لأنهم كانوا بالبحرين مخالطين للهند والفرس، ولا من أهل اليمن، لمخالطتهم للهند والحبشة، ولا من بني حنيفة وسكان اليمامة ولا من ثقيف وأهل الطائف، لمخالطتهم تجار اليمن المقيمين عندهم، ولا من حاضرة الحجاز، لأنهم حين ابتدأوا ينقلون لغة العرب صادفوهم وقد خالطوا غيرهم من الأمم وفسدت ألسنتهم بالحضارة، وهم لا يأخذون عن حَضَرِيّ قط، مع أن أولئك كانوا هم الأصل في الفصاحة العربية، وهم الذين نزل القرآن بلغتهم، والأصل فيهم قريش، لأن رسول الله ﷺ قرشي ثم بنو سعد بن بكر لأنه استرضع فيهم وأقام عندهم حتى ترعرع[2] ثم ثقيف وخزاعة وهذيل وكنانة وأسد وضبّة، وهؤلاء كانوا قريباً من مكة، وكانت لغة أهل مكة والمدينة قد فسدت بعد رسول الله ﷺ، بكثرة من خالطهم من رقيق العجم، وبمن تردد إليهم من تجارهم، وقد مر شرح ذلك في بابه.

وأقدم من عرفنا ممن رحلوا إلى البادية: يونس بن حبيب الضبي المتوفى سنة ١٨٣ وقد جاوز المائة فيما قيل، وخلف الأحمر المتوفى سنة ١٨٠، والخليل بن أحمد المتوفى سنة ١٧٥، وأبو زيد الأنصاري المتوفى سنة ٢١٥ عن ٩٣ سنة، وهو أكثر أهل هذه الطبقة أخذاً عن البادية، وكانت له بذلك ميزة على صاحبيه: الأصمعي، وأبي عبيدة، حتى قيل إن الأصمعي جاء يوماً إلى مجلسه فأكبَّ على رأسه وجلس، وقال: هذا عالمنا ومعلّمنا منذ عشرين سنة؛ ولقد أراد أبو زيد هذا مرة أن يعرف باباً من الصرف ويتبين من منطق العرب ما هو أولى بالضم وما هو أولى بالكسر من باب فَعَل (بفتح العين) الذي قالوا فيه إن كل ما كان ماضيه بفتح

---

(١) كذا قالوا.

(٢) أسلفنا في الكلام على تاريخ اللحن صفحة ١٨٧ أن بني مروان كانوا يلزمون أولادهم البادية لتخلص لغتهم وتسلم عربيتهم؛ وفاتنا أن نذكر هناك أن ذلك كان من شأن أهل مكة ولا يزال إلى اليوم؛ فإن أشرافها يرسلون أولادهم إلى بعض القبائل فيترعرعون فيها وقد أخذوا لغتها وحفظوا أشعارها وتفرسوا وتمهروا؛ وهم يتبعون في ذلك سنة أسلافهم من أيام الجاهلية.

العين ولم يكن ثانيه ولا ثالثه حرفاً من حروف اللين ولا الحلق فإنه يجوز في مضارعه ضم العين وكسرها، وليس أحدهما أولى به من الآخر ولا فيه عند العرب إلا الاستحسان والاستخفاف، كقولهم نَفَرَ يَنْفِرُ ويَنْفُر، وشتم يَشْتِم ويَشْتُمُ. . . الخ؛ فطاف أبو زيد لذلك في عُليا قيس وتميم مدة طويلة، يسأل عن هذا الباب صغيرَهم وكبيرهم، قال: فلم أجد لذلك قياساً، وإنما يتكلم به كل امرىء منهم على ما يستحسن ويستخفُّ لا على غير ذلك.

ولما جاءت الطبقة الرابعة التي أخذت عن هؤلاء، أخذوا عنه التلقّي عن العرب في باديتهم؛ إذ صار ذلك سنة وباباً من أبواب الكفاية عندهم؛ ومن أقدمهم وأسبقهم إليه: النضر بن شُمَيْل المتوفى سنة ٢٠٤، فإنه أخذ عن الخليل بن أحمد وعن بعض الأعراب الذين أخذت عنهم الطبقة الثالثة، وأقام بعد ذلك بالبادية أربعين سنة؛ ثم الكسائي المتوفى سنة ١٨٩ (على الأكثر) فإنه أخذ عن الخليل ثم خرج إلى بوادي الحجاز ونجد وتهامة ورجع وقد أنفد خمس عشرة قِنّينَةً من الحبر في الكتابة عن العرب سوى ما حفظ!

واستمروا يرحلون إلى البادية إلى أواخر القرن الرابع، ثم فسدت سلائق العرب كما فصلناه في بابه، وبذلك انقطعت مادة الرواية عنهم واكتفى الناس بآثار أسلافهم التي حوتها الكتب؛ وإنما كان العلماء بعد ذلك يسألون بعض الأعراب المتوسمين بشيء من جفاء البادية ممن لم تُنسَخ فيهم الفطرة نسخاً، وكانوا يستروحون إلى ذلك ولا يأخذون به، وبقي هذا الأمر إلى منتصف القرن السادس؛ ونقلوا عن الزمخشري المتوفى سنة ٥٣٨ بعض كلمات مما سألهم فيه، ولكن لم ينقلوا أن أحداً اعتدّ هذا وأمثاله من اللغة وأجراه مجرى الرواية، ولا يمكن أن يكون ذلك.

فصحاء الأعراب:

وقد قلنا في فرق ما بين العربي والأعرابي في موضع ذلك من صدر هذا الكتاب؛ ورأينا العلماء وأهل اللغة في الإسلام يضربون المثل بفصاحة الأعراب وخلوصِ لغتهم وما لهم من بارع اللفظ وسَرِيّ المخرج والعارضة الشديدة واللسان السليط، ثم ما يحمل عليها من طبع جافٍ مُتوقّح غير بَكيء ولا منزور، وفطرةٍ سليمة لا تُنازع إلى غير الصواب ولا يصرفها عنه صارف من سوء العادة أو الضعَفةِ الحضرية، إلى ما يكون من هذا الضرب.

والبلغاء في الصدر الأول إنما كانوا يتكلفون أن يحكوا الأعراب في مقامات

الكلام، يبتغون من وراء ذلك بعضَ ما يردُّه التقليد والحكاية من تلك الصفات؛ وكان أفصح الناس إنما يرى منزلته منهم أن يجري على ما سبق إليه من أعراقهم؛ فهو منهم بطبيعته دون موضع الغاية وعلى حدّ المقاربة في منزلةٍ بين المنزلتين. ولا نفيض هنا في هذا المعنى وأدلته، فقد أسلفنا منه أشياء وسنأتي على بقيته في باب الخطابة، وإنما نكتفي بهذا الإيماء لأنه سبيل ما نحن فيه.

كان الأعراب يطرؤون من البادية على الحضر، فيتلقاهم الرواة بما اختلفوا فيه، يعترضون حجته في منطقهم، ويتلقفون أدلته من أفواههم، ويتحملون عنهم بالنوادر وما إليها، ومنهم طائفة كانوا ينزلون الأمصار العربية ويقيمون بها، فيأنسون إلى الرواة ويسكنون إلى مسئلتهم، ثم ينتهي الأمر بهم إلى أن يصيروا أساتذة القوم في الفُتْيَا ومَرْجِعَهم في الخلاف، لا يتبرمون بذلك بل يتصدرون له، لأنهم يخشون على ألسنتهم من طول المكث في الحضر، فلا ينفكون يذاكرون الرواة؛ إذ لا يجدون غيرهم من سائر الناس، وهم الذين يسمونهم فصحاء الأعراب.

ويبتدىء تاريخهم منذ مسّت الحاجة إليهم في الطبقة الثانية من الرواة عند تفريع النحو وقياسه كما أشرنا إليه، ولذا لم نرَ لأحد من هؤلاء الأعراب اسماً مذكوراً قبل أبي خيرة وأبي الدّقَيش ورؤبة بن العجاج الراجز وأبي المهدي وأبي المنتجع وأضرابهم ممن أخذت عنهم تلك الطبقة.

ولما كثر تردد الأعراب على الرواة ومذاكرتهم إياهم، أقبل بعضهم على الطلب والرواية عن العلماء والتلمذة لهم؛ ولم نقف على أحد فعل ذلك قبل أبي مِسحَل الأعرابي الذي قدم من البادية وأخذ النحو عن الكسائي المتوفى سنة ١٨٩، وروى شعراً كثيراً في الشواهد عن علي بن المبارك، ثم صنّف في النوادر والغريب؛ أما قبل ذلك فكان فصحاء الأعراب إنما يُلِمُّون بالرواة إلماماً، كالذين كانوا يقصدون منهم حلْقة يونس بن حبيب بالبصرة، وكان بعضهم يقف على حلقة أبي زيد الأنصاري يسأله عن أشياء من العربية تظرفاً لا حاجة.

ومتى طال مكثُ الأعرابي في الحضر ضعفت طبيعته ورقّ لسانه؛ فإذا آنس منه الرواة ذلك وضعوا له الأقيسة الفاسدة يمتحنونه بها كما مر في موضعه، وإذا وجدوه قد صار يفهم الكلام على لحن أهل الحضر ـ فضلاً عن أن يحكيه مثلهم ـ نبذوه؛ لأن الأصل أن لا يفهم هذا اللحن إلا من زاوله ودار على سمعه حتى ألفه؛ وقال الجاحظ (توفي سنة ٢٥٥) «إنهم لا يفهمون قولهم: ذهبت إلى أبو زيد، ورأيت أبي عمرو...» ثم قال: «ومتى وجد النحويون أعرابياً يفهم هذا وأشباهه،

بهرجوه ولم يسمعوا منه؛ لأن ذلك يدل على طول إقامته في الدار التي تُفسِد اللغة وتنقض البيان؛ لأن تلك اللغة إنما انقادت واستوت واطّردت وتكاملت، بالخصال التي اجتمعت لها في تلك الجزيرة وفي تلك الجيرة، ولفقد الخلطاء من جميع الأمم، ولقد كان بين يزيد بن كثوة يوم قدم علينا البصرة وبينه يوم مات بَوْنٌ بعيد؛ على أنه قد كان وضع منزله في آخر موضع الفصاحة وأول موضع العُجمة (تأمل) وكان لا ينفك من رُواةٍ ومذاكِرين».

وقد سُقنا مُثلاً من أسئلة الأعراب في بعض الفصول التي تقدمت، ونسوق هنا بعضها توفية لفائدة هذا الفصل.

روى المبرد في الكامل، أن الأصمعي شك في لفظ اسْتَخْذى (خضع) وأحب أن يستثبت: أهي مهموزة أم غير مهموزة، قال: فقلت لأعرابي: أتقول استخذيت أم استخذأت؟ قال: لا أقولهما! فقلت: ولِمَ؟ قال: لأن العرب لا تستخذي (لا تخضع)!

وقال الأصمعي لأعرابي: أتهمز الفارة؟ قال: تهمزها الهرّة[1].

وقال الجاحظ: سمعت ابن بشير وقال له المفضل العنبري إني عثرت البارحة بكتاب وقد التقطته وهو عندي، وقد ذكروا أن فيه شعراً، فإن أردته وهبته لك. قال ابن بشير، أريده إن كان مقيَّداً (مشكولاً)، قال: والله ما أدري أكان مقيَّداً أو مغلولاً. . . قال الجاحظ: ولو عَرَفَ التقييد لم يُلتَفَتْ إلى روايته.

ومهما جهدت بالأعرابي أن ينطق بغير لحن قومه وإن كان أفصح منه، فإنه لا يستطيع إلا مِن ضَعف، لأن تقليده في الصواب كتقليده في الخطإ واللغة إنما تؤخذ عن السليقة وهي سنّة واحدة.

قال الأصمعي: جاء عيسى بن عمر الثقفي ونحن عند أبي عمرو بن العلاء فقال: يا أبا عمرو، ما شيء بلغني عنك تجيزه؟ قال: وما هو؟ قال: بلغني أنك تجيز: ليس الطيب إلا المسكُ (بالرفع)، قال أبو عمرو: نمتَ وأَدْلَجَ الناس! ليس في الأرض حجازي إلا وهو ينصب، ولا في الأرض تميمي إلا وهو يرفع، ثم قال: قم يا يحيى، يعني اليزيدي، وأنت يا خلف، يعني خلف الأحمر، فاذهبا إلى أبي المهدي (أعرابي الحجاز) فلقِّناه الرفع فإنه لا يرفع، واذهبا إلى أبي المنتجع (أعرابي تميم) فلقِّناه النصب فإنه لا ينصب.

---

(١) تروى عنهم من ذلك نوادر كثيرة لا فائدة منها إلا الفكاهة. فلم نفسح لها في هذا الفصل.

قال: فذهبا فأتيا أبا المهدي فإذا هو يصلي، فلما قضى صلاته التفت إلينا وقال: ما خطبكما؟ قلنا: جئنا نسألك عن شيء من كلام العرب، قال: هاتيا، فقلنا: كيف تقول ليس الطيب إلا المسك (بالرفع)؟ فقال: «تأمراني بالكذب على كبر سني»! فقال له خلف: ليس الشراب إلا العسل، قال اليزيدي: فلما رأيت ذلك منه قلت له: ليس مِلاك الأمر إلا طاعة الله والعمل بها، فقال: هذا كلام لا دَخل فيه، ثم أعادها بالنصب، فرفعا ثانية، فقال: ليس هذا لحني ولا لحن قومي. قالا: فكتبنا ما سمعنا منه، ثم أتينا أبا المنتجع فلقَّنّاه النصب وجهدنا به، فلم ينصِب وأبى إلا الرفع.

وإذا قال الأعرابي شعراً وأخطأ فيه على مصطلح أهل العروض، وإن كان قد ذهب في نفسه مذهباً، فهيهات أن يَفهَم الصواب أو يَذكر الوجه الذي ذهب إليه إلا بالتلطف في سؤاله والحيلة على إفهامه.

قال ابن جني في الخصائص: أنشدنا أبو عبد الله الشجري لنفسه شعراً مرفوعاً يقول فيه يصف البعير:

فقامت إليه خَذلَة الساق أغلقت   به منه مسموماً دُوَيْنَة حاجبه

فقلت: يا أبا عبد الله، أتقول: دوينة حاجبه، مع قولك: مناسبُه، وأشانِبُه؟ فلم يفهم ما أردت، فقال: كيف أصنع، أليس ههنا تضع الجرير على القُرْمة على الجُرْفة[1]؟ وأومأ إلى أنفه، فقلت: صدقت، غير أنك قلت أشانبه، وغالبه. فلم يفهم وأعاد اعتذاره الأول، فلما طال هذا قلت له: أيحسن أن يقول الشاعر:

آذَنَتْنا ببينها أسماءُ   رُبَّ ثاوٍ يُمَلُّ منه الثَّواءُ

ومطلْتُ الصوت (أي مَدّ الهمزة)، ثم يقول مع ذلك:

مَلَكُ المنذر بن ماءِ السماءِ

فأحسّ حينئذٍ وقال: أهذا...؟ أين هذا من ذاك؟ إن هذا طويل وذاك قصير. فاستروح إلى قِصَر الحركة في (حاجبه) وأنها أقل من الحرف في (أسماءُ، والسّماء).

(١) الجرير: الحبل، والقرمة: موضع الجلدة التي تقطع من فوق خطم البعير لتقع على موضع الخطام وليذل، والجرفة: أثر الجلدة التي تقطع من جسد البعير دون أذنه من غير أن تبين، وقد ظن الشجري أن ابن جني ينتقد معنى البيت ويخطئه فيه.

المحاكَمة إلى الأَعرابِ

وكان العلماء إذا اختلف ما بينهم في المناظرة وادعى كل منهم الفَلَجَ والظهور بالحجة والدليل، رجعوا في الحكم إلى منطق الأعراب ممن يصيبونهم من الفصحاء على أبواب الأمراء أو في المساجد أو في طرق السابلة.

ولم تكن المحاكمة إليهم مقصورة على القياس وما يحتاج إلى المنطق الصحيح في التعيين صحته فحسبُ ولكنها كانت تكون أيضاً في معاني الألفاظ وما يدخله التصحيف، وخاصة أسماء الأمكنة والبقاع وما يجري مجراها من هذه الجوامد التي يعرفها الرواة عن سماع ويعرفها الأعراب عن يقين وعِيان.

قال أحمد بن يحيى: لقيني أبو محلم على باب أحمد بن سعيد بن مسلم ومعه أعرابي، فقال: جئتكم بهذا الأعرابي لتعرفوا منه كذب الأصمعي؛ أليس كان يقول في قوله:

زوْراءُ تنفر عن حِياض الدَّيْلم

إن الديلم الأعداء؟ فاسألوا هذا الأعرابي؛ فسألناه فقال: هي حياض بالغَوْر قد أوردتها إبلي غير مَرَّة. والأمثلة من هذا كثيرة.

وأشهر ما عرفَ من محاكماتهم إلى الأعراب، المسئلة الزنبورية التي اختلف فيها سيبويه البصري والكسائيُّ الكوفي[1] بحضرة الرشيد، وقيل إنها كانت بين

---

(١) أوردنا في فصل «فساد اللغة في البادية» صفحة ١٩١ أن الكسائي أخذ عن أعراب الحليمات لما قدموا إلى بغداد، وكانوا غير فصحاء، فخلط في علمه.

وقد نقلوا عن الأصمعي أن هؤلاء الأعراب كانوا ينزلون بقطربل (قرية من متنزهات بغداد اشتهرت بالخمر وأسباب اللهو)، وأن الكسائي لما ناظر سيبويه استشهد بلغتهم عليه... فقال أبو محمد اليزيدي:

كنا نقيس النحو فيما مضى ... على لسان العرب الأول

فجاء أقوام يقيسونه ... على لغى أشياخ قطربل

إن الكسائي وأصحابه ... يرقون في النحو إلى أسفل!

ونقل السيوطي هذا الخبر في (بغية الوعاة) لكنه قال: إن الكسائي أخذ اللغة عن أعراب الحطمة، ... وجاءت هذه اللفظة في كتاب التصحيف للعسكري: أعراب الحلمات، والصواب ما ذكرناه.

سيبويه والفراء بحضرة الرشيد، أو بحضرة يحيى بن خالد البرمكي؛ وذلك أن سيبويه قدم إلى بغداد، وكان الكسائي يعلِّم الأمين، وهو يومئذٍ رأس الكوفيين؛ فوفد سيبويه على يحيى بن خالد وابنيه جعفر والفضل، وعرض عليهم ما يذهب إليه من مناظرة الكسائي؛ فسعوا له في ذلك وأوصلوه إلى الرشيد، فكان فيما سأله الكسائي: كيف تقول: ظننت أن العقرب أشدُّ لسعةً من الزنبور، فإذا هو هي، أو: إياها...؟

فقال سيبويه: فإذا هو هي؛ وأجاز الكسائيُّ القولين: بالرفع والنصب (لأن نصب الخبر المعرفة بعد «إذا» لا يجيزه إلا الكوفيون، ولم يأت عن العرب في سماع صحيح).

ثم قال الكسائي: كيف تقول يا بصري: خرجت فإذا زيد قائم، أو: قائماً؟

فقال سيبويه: أقول: قائمٌ، ولا يجوز النصب.

فقال الكسائي: أقول: قائم؛ وقائماً.

فقال يحيى (أو الرشيد) قد اختلفتما وأنتما رئيسا بلديكما، فمن يحكم بينكما؟

فقال الكسائي: هذه العرب ببابك، قد سمع منهم أهل البلدين؛ فيحضرون ويُسألون.

فجاءوا بالأعراب الذين كانوا بالباب يومئذٍ، وهم أبو فقعس، وأبو دثار، وأبو الجراح، وأبو ثروان؛ فوافقوا الكسائي؛ ويقال إنهم أُرْشُوا على ذلك، أو أنهم علموا منزلة الكسائي عند الرشيد فنظروا إلى المنزلة، ويقال إنهم لم يزيدوا على أن قالوا في الموافقة: القول قول الكسائي، ولم ينطقوا بالنصب، وأن سيبويه قال ليحيى: مُرْهم أن ينطقوا بذلك فإن ألسنتهم لا تَطوع به[1].

وكان الأمراء الذين يتولون الأمصار البعيدة عن البلدين يستقدمون إلى جهاتهم أعراباً من الفصحاء، لتأديب أولادهم، وليأخذ عنهم علماء تلك الأمصار، ثم

---

(١) سئل الأعلم الشنتمري نحوي أهل الأندلس عن هذه المسألة في سنة ٤٧٦، فأجاب بجواب مسهب أورده صاحب نفح الطيب في الجزء الثاني من كتابه، وعقد له هناك فصلاً برأسه.
وأورد صاحب «الأغاني» في ترجمة أبي محمد اليزيدي (في الجزء الثامن عشر) مناظرة كانت بين اليزيدي والكسائي بحضرة المهدي، ظفر فيها اليزيدي بشهادة أعرابي أيضاً.
ولذلك أمثلة أخرى أضربنا عن ذكرها اكتفاء بما مر.

ليرجعوا إليهم في بعض ما يختلفون فيه. ومن أشهر أولئك الأمراء، عبد الله بن طاهر، فإنه لما ولي خراسان استقدم إليها جماعة، ذكروا من أسمائهم: أبا العُميثل الأعرابي المتوفى سنة ٢٤٠، وعوسجة. ولما ورد أبو سعيد اللغوي الضرير من بغداد على ابنه طاهر بن عبد الله، تأدب بهؤلاء الأعراب وأخذ عنهم.

ومنذ القرن الخامس فسدت سلائق الأعراب في الحضر والبادية، ولم يعد العلماء يركنون إليهم في شيء إلا الاستئناس ببعض ما يسمعونه، وعزّ الظفر بالفصيح منهم الذي يرجع إلى نجْره ويتساند إلى سليقته، حتى صار لقب الأعرابي مما يحرص عليه بعض الفصحاء من أهل العلم، يدعونه تميُّزاً به وإحياءً للسنّة العربية، كأبي محمد الأعرابي النسابة اللغوية المعروف بالأسود (وهو الذي كان يسند إلى أبي النداء كما مر)، فإنه تلقب بالأعرابي، وكان يتعاطى تسويد لونه بالقطران ويقعد في الشمس ليتحقق تلقيبه بذلك!

وهذا الرجل هو آخر تاريخ الأعراب الفصحاء، لا يُعرف معه أعرابي، ولا يُعرف بعده من ادّعى الأعرابية اللغوية[1].

بعض فصحاء الأعراب:

وقد عقد ابن مريم في كتابه (الفهرست) فصلاً لأسماء أولئك الفصحاء الذين أخذ عنهم الرواة ودارت أسماؤهم في كتب القوم وفي خطوط العلماء. ولا يذهبن عنك أن جميع الأعراب إنما كانوا في العراق، وكان قليل منهم في الحجاز، لأن الرواية كانت قائمة بأهل هذين الصقعين، وهم لا يقيمون لعلماء الشام وزناً، ولا يوَثّقون روايتهم إن لم تكن من ناحيتهم، ولهذا قلّ أن تجد لعلماء ذلك الشرق أعراباً معروفين يختصون بالأخذ عنهم. بيد أن الجاحظ في بعض رسائله قد ذكر اسم عكيم بن عكيم الحبشي، وقال فيه: «كان أفصح من العجاج، وكان علماء أهل الشام يأخذون عنه كما أخذ علماء أهل العراق عن المنتجع بن نبهان، وكان المنتجع سندياً وقع إلى البادية وهو صبي فخرج أفصح من رؤبة» ا هـ. ولم نقف على اسم أعرابيٍّ انفرد أهل الشام بالأخذ عنه وحاكَوا به أهل العراق، غير عكيم هذا. والمنتجعُ بن نبهان كان في القرن الثاني.

---

(١) أما قبل ذلك فلم نقف على من ادعى الأعرابية وبالغ في انتحالها غير أبي خالد النميري (وهو معاصر لأبي عبيدة والأصمعي)، وكان يتبادى ويتقعر! قال العسكري وأبو خالد: هذا هو الذي خرج إلى البادية فأقام أياماً يسيرة ثم رجع إلى البصرة فأنكر الميازيب فقال: ما هذه الخراطيم التي لا نعرفها في بلادنا...!

وهذه أسماء المشهورين من أولئك الفصحاء، عن ابن النديم وغيره: الخثعمي، وكان راوية أهل الكوفة؛ وأبو خيرة العدوي؛ وأبو الدقيش؛ وكان من أفصح العرب؛ وأبو مهديَّة الأعرابي؛ وأبو المنجع؛ وأبو البيداء الرياحي، وراويته أبو عدنان، وكان أبو البيداء حين نزل البصرة يعلّم الصبيان بأجرة؛ وأبو طفيلة؛ وأبو حياة بن لقيط؛ والفقعسي محمد بن عبد الملك راوية بني أسد وصاحب مفاخرها وأخبارها، أدرك المنصور، وعنه أخذ العلماء مآثر بني أسد؛ وعبد الله بن عمرو أبي صبح، معاصر للفقعسي؛ وأبو مالك عمرو بن كركرة الأعرابي اللغوي صاحب النوادر، وكان يعلّم في البادية ويورّق في الحضر[1]؛ وأبو الجاموس ثور بن يزيد، وكان من أفصح الناس لساناً، وهو الذي أخذ عنه ابنُ المقفَّع الفصاحةَ وجرى في طريقته من البيان؛ وأبو سوّار الغنوي؛ وأبو زياد الكلابي، قدم بغداد أيام المهدي فأقام بها أربعين سنة؛ وأبو عرار العجلي؛ وأبو ثوابة الأسدي؛ وأبو ضمضم الكلابي؛ وعمرو بن عامر البهدلي، وقد أخذ عنه الأصمعي؛ وأبو شبل العقيلي، وفد على الرشيد واتصل بالبرامكة؛ وأبو ثروان العُكلي، وكان يعلّم في البادية؛ وأبو فقعس؛ وأبو دثار؛ وأبو الجراح؛ وهؤلاء الأربعة هم الذين حكموا بين سيبويه والكسائي كما مر ـ وأبو العُميثل؛ وعوسجة؛ وأبو مُسهِر الأعرابي؛ وأبو المضرّحي؛ والحرمازي؛ وأبو الهيثم؛ وأبو المحبّب الربعي؛ وأبو صاعد الكلابي؛ وأبو أدهم الكلابي؛ وأبو الصقر الكلابي؛ وأبو الصعق العدوي؛ والمفضل العنبري؛ ويزيد بن كثوة؛ وناهض بن ثومة الكلابي، وكان شاعراً بدوياً جافياً كأنه من الوحش، وكان يقدم البصرة في منتصف القرن الثالث فيكتبون شعره ويأخذون عنه؛ وأبو السمح الطائي، وهو ممن أحضر في أيام المعتزّ ليؤخذ عنه.

ومن أشهر الأعرابيات اللواتي أخذ الرواة عنهن وهنّ قليلات: غنية أم الهيثم الكلابية، وكانت راوية أهل الكوفة؛ وقريبة أم البهلول؛ وغنية أم الحُمارس.

وفيما قدمناه بلاغ، وبعضُ ما دون الاستقصاء في هذا الباب كفاية البابِ كلّه.

---

(١) الغرض من التعليم في البادية، إقراء الأعراب بما يقيم لهم صلاتهم ويعرفهم الضروري من أمر دينهم؛ احتساباً لا لأجر، ومن أقدم من وقفنا على أسمائهم من معلمي البادية: الحصين بن عبدة بن نعيم العدوي، كان في منتصف القرن الأول، وكان يعلم أعراب بني عدي، وصناعة الرواقة أو التوريق هي معاناة الانتساخ والتصحيح والضبط، وكان الوراقون من العلماء والأدباء، ولذا كانت الكتب القديمة آية في الصحة والضبط، كما قال ذلك ابن خلدون.

الوضع وَالصنعة

في الروَايَة

المراد بالموضوع والمصنوع: ما كان كذباً مُصْمَتاً أو صِدقاً مَشوباً ببعض التلبيس. والصدق والكذب من أخلاق الناس، تبعث على كليهما البواعث، وهذا في رأي أهله متى صادف موضعه وتعلق بأسبابه، كذاك في رأي أهله متى أصاب حقّه وقرَّ في نصابه؛ وإن كان الصادق يرى أنه قد استبرأ لدينه وأمانته، والكاذب يرى أنه قد حمل على ذمته ما لا حيلة له في التقصي منه وأنه قد تابع هواه وأضلّه الله على علم. وإنما يدور هذا الأمر بين العلماء وأهل الرواية على الاستهتار بالغريب، والولوع كلَّ الولوع بالطُرف والنوادر، وعليهما يكون إقبال العامة، وبهما تكون كثرة الأتباع؛ وما زال هوى الناس في كل جيل معقوداً بأطراف الطرائف، وإن فسد بها العلم واتهمت الكتب الصحيحة، ومن كان ذلك شأنه لا يقف على فرق ما بين التصحيح والتصحيف، والتوكيد والتوليد؛ فهو يُداخل الغَثَّ في السمين، والممكن في الممتنع، ويتعلق بأدنى سبب إلى ما يشبِّهه حقاً ثم يدفع عنه كل الدفع، كما يدفع أهلُ الحق عن الحق، ومن ثم لا تتهيأ له الدلالة التي تقوم بأمره، ولا الشهادة التي تقطع فيه، إلا بعد أن يضرب حق ذلك بباطله، ويُموه بصفات حاليه أمر عاطله؛ وبين ذلك إلى أن يبلغ مبلغَه ما يكون قد تورّك عليه وتكلف له وذهب فيه مذاهب البواطيل كلها. ومن شؤم الكذب أنه لا يستغني منه شيء بنفسه إلا افتضح، ولذا تحتاج الكذبة الواحدة في إثباتها إلى كذب كثير!

وضربٌ آخر من الرواة يرجع أمرهم في الوضع إلى التلبيس على الناس، تعنتاً وتكلفاً للأثرة! أو مكابرة في إقامة الحجة وإنهاض الدليل؛ فهؤلاء يتقذّرون من الكذب استغناءً بأنفسهم وصوناً لأقدارهم، ولكنهم يكدّون أنفسهم للمنافسة، ويستكرهونها على الظهور والغلبة، وتلك سَورة تذهب بالتحفظ، وتصدّ عن التوقي، وهيهات أن يكون الأمر فيها مقداراً عَدْلاً مع تلك الرغبة الجائرة. ومن هذا بكى الكسائي وهو ما هو في علماء هذه الأمة، حتى قال فيه الشافعي: من أراد أن يتبحر في النحو فهو عيال على الكسائي. قال الفراء: دخلت عليه يوماً وكان يبكي، فقلت له: ما يبكيك؟ قال: هذا الملك يحيى بن خالد يوجه إليّ ليحضرني فيسألني عن الشيء، فإن أبطأت في الجواب لحقني منه عتب، وإن بادرت لم آمنْ من

الزلل! قال الفراء: فقلت له: يا أبا الحسن، من يعترض عليك؟ قل ما شئت فأنت الكسائي. . .؟ فأخذ لسانه وقال: قطعه اللهُ إِذن إِذا قلتُ ما لا أعلم.

وبالجملة فإن آفة الرواية رقة الأمانة؛ وللعلم طغيان لا يقوم له شيءٌ إذا كان سبب ذلك في طبع النفس مذهبها؛ ولذا جعلوا أهل العربية كأهل الحديث، فعدّوا منهم أهلَ الأهواء وأهلَ السنة؛ وسيمر بك تفصيل لهذا المعنى.

وقد تناول الوضع مأثور اللغة والشعر والخبر، ونحن قائلون في ثلاثتها، ونجعل لكل فصل من القول بحسبه.

افتِعال اللغَة

قال الخليل بن أحمد: إن النحارير ربما أدخلوا على الناس ما ليس من كلام العرب، إرادة اللّبس والتعنيت.

وليس يخفى أنه لا سبيل إلى الوضع فيما يرجع من اللغة إلى الأقيسة المطّردة، وإن وضع من ذلك شيء لم يجز على العلماء، وإنما الشأن في الغريب وما ينفرد به الراوية مما لا دليل على مثله إلا دعوى حامله، فإن قوماً يفتعلون من ذلك أشياء: كعَيْدَشون اسم دُوَيبة، وصيدخون للصلابة والبدُّ للصنم الذي لا يعبد، والبتش، وضهيد، وغنشج، وأمثالها[1] يضعونها رغبة في الذكر بها، وأن يكون عندهم من العلم ما ليس عند غيرهم، والانفراد في اصطلاح الناس مَنْبَهة.

ومن هذه الأشياء ما يُقرُّه الرواة إذا لم يجدوه مخالفاً لأبنية العرب ولم يعلموا على حامله سوءاً ولا كان ممن يتديّنون بالكذب، كبعض فرق الروافض فإن منهم من يضع الشعر ويضمّنه شيئاً من الغريب، ليقيم به حجة واهية، أو رأياً متداعياً، كما ستعرفه.

وقد أفرد ابن جني باباً في الخصائص لكلمات من الغريب لا يُعلم أحد أَتى بها إلا ابن أحمر الباهلي، وثقاة الرواة كانوا يتثبتون في مثل هذا فينفرد الواحد بالكلمات القليلة ولكن مع شواهدها من كلام العرب، وهم لا يَرْوونه مع ذلك على أنه من قول العرب الذي اجتمعت عليه، فإن هذا الضرب من الكلام المجمَع عليه لا يكون إلا في المألوف، وفي الذي يُسمع من الفصحاء خاصة، وعلى ذلك قول أبي زيد: «لست أقول: قالت العرب، إلا إذا سمعته من هؤلاء: بكر بن هوازن، وبني كلاب، وبني هلال، أو من عالية السافلة أو سافلة العالية[2]، وإلا لم أقل: قالت العرب»!

---

(١) وعلى هذا القياس جرى القصاصون وبعض المتصوفة فيما وضعوه من الغريب الإسلامي (وهو غير الغريب المولد الذي مرّ الكلام عليه في الباب الأول) كأسماء الملائكة والشياطين والسماوات والأرضين ونحوها، ما لا يعرف في كتاب ولا سنة صحيحة، ومن بعض أسماء السماوات: أزقلون، وقيدوم، وديعا، ودقنا، وكقولهم: إن أول من آمن من لجن، هامة بن الهام بن لاقيس بن إبليس، وأمثال لذلك كثيرة.

(٢) يعني عجز هوازن، وأهل العالية: أهل المدينة. ولغتهم ليست بتلك عند أبي زيد.

ولا يجيء بالغريب على أنه بسبيل من الكلام المجمع عليه إلا من أراد أن يستبد بشروط الرواية فيُلبس على الناس أمرهم، وهو يرمي بذلك إلى التزيُّد في علمه والتكثُّر بالباطل والتنبُّل عند الناس، وتراه إذا أورد الكلمة المفتعلة جعلها من سماعه وزيّنها بوجوه من الرواية، آمناً أن تردّ عليه أو يدَّعي فيها مدّع؛ لأن البيِّنة عليها منه، والحكم فيها إليه، إذ كان له سلف صدق من الرواة الذين انفردوا بالغرائب والنوادر، وقُبِل ذلك منهم وألحق بمادة اللغة، ولهذا وأشباهه من العلل كانوا يرجعون إلى الأعراب كما علمت.

ولم يُعرف أحد من الرواة كان يضع اللغة في القرن الأول، ولا في القرن الثاني، إلا ما يكون من الكلمات التي يكذب فيها الأعراب[1]، أو توضع إرادة اللبس والتعنيت، وإلا ما يكون من خطإ بعضهم ومكابرته في الاحتجاج له، كما سيأتي مع نظائره في الكلام على وضع الشعر.

وأول من رُمِي بافتعال اللغة وأنه يتعمد الصنعة فيها، محمد بن المستنير المعروف بقطرب، المتوفى سنة ٢٠٦، وكان يرى رأي المعتزلة النَّظَّامية، فأخذ عن النَّظَّام مذهبه: ولذا طرحوا لغته ولم يوثِّقوه في الرواية؛ قال يعقوب بن السكيت: كتبت عنه قِمَطْراً (أي ملء صندوق)، ثم تبينت أنه يكذب في اللغة فلم أذكر عنه شيئاً.

واتهموا بالصنعة وتوليد الألفاظ، ابن دريد صاحب الجمهرة المتوفى سنة ٣٢١، لأنه كان مدمناً للخمر لا يكاد يفتر عن ذلك. قال الأزهري اللغوي وقد سألت عنه إبراهيمَ بن عرفة (يعني نفطويه) فلم يعبأ به ولم يوثقه في روايته[2].

---

(١) مما يروونه: أن رؤبة قال ليونس بن حبيب المتوفى سنة ١٨٣، وكان يسأله عن بعض الغريب: «حتام تسألن عن هذه الخزعبلات وأزخرفها لك؟ أما ترى الشيب قد بلغ في لحيتك؟».

(٢) دفع بعض العلماء ذلك عن ابن دريد بما كان بينه وبين نفطويه من المنافرة حتى قال ابن دريد يهجوه من أبيات:

أحرقه الله بنصف اسمه وصير الباقي صراخاً عليه

يريد (النفط) ولفظ (ويه) وكان الصياح على الموتى بهذين اللفظين (واي وي) وأول من صاح بذلك في الإسلام، أم عبد المجيد الثقفي صاحب ابن مناذر الشاعر أيام الرشيد العباسي حين مات عبد المجيد، وكان من أجمل الفتيان جمالاً. وذلك في خبر ليس هذا موضعه.

والمحدثون يرون أن كلام الأقران بعضهم في بعض لا يقدح في العدالة، وقد جاراهم أهل الأدب حتى قالوا: «إن المعاصرة حجاب».

وكذلك اتهموا أبا عمرو الزاهد المعروف بغلام ثعلب، المتوفى سنة ٣٤٥ وكان واسع الحفظ جدًا، حتى قيل إنه أملى من حفظه ثلاثين ألف ورقة في اللغة وتلك لعمر الله مظنَّة وكان بعض أهل الأدب يطعنون عليه ويضربون به الأمثال لوضعه وتلبيسه؛ فيقولون: لو طار طائر في الجو قال: حدثنا ثعلب عن ابن الأعرابي، ويذكر في معنى ذلك شيئاً! ولكن أبا بكر بن الخطيب جعل مَرَدّ التهمة إلى سعة حفظه، ثم أثبت هذا الحفظ فنفى التهمة وقال: رأيت جميع شيوخنا يوثقونه ويصدّقونه، وكان يُسأل عن الشيء الذي يقدّر السائل أنه وضعه فيجيب عنه، ثم يسأل عنه بعد سنة فيجيب بذلك الجواب. ويُروى أن جماعة من أهل بغداد اجتازوا على قنطرة الصراة وتذاكروا كذبه، فقال بعضهم: أنا أصَحِّفُ له القنطرةُ وأسأله عنها فإنه يجيب بشيء آخر؛ فلما صرنا بين يديه قال له: أيها الشيخ، ما القطنرة عند العرب؟ فذكر شيئاً قد أنسيته، فتضاحكنا وأتممنا المجلس؛ فلما كان بعد شهر ذكرنا الحديث فوضعنا رَجُلاً غير ذلك فسأله فقال: ما القنطرة؟ قال: أليس قد سألت عن هذه المسألة منذ كذا وكذا فقلتُ هي كذا؟ فما دَرَينا من أي الأضمين نعجب من ذكائه: إن كان علماً فهو اتساعٌ طريف، وإن كان كذباً في الحال فَحَفِظَه فلما سئل عنه ذكر الوقتَ والمسألةَ فأجاب بذلك الجواب - فهو أطرف.

وكان معز الدولة قد قلد شرطة بغداد غلاماً تركياً مملوكاً يعرف بخواجا، فبلغ أبا عمرو هذا وكان يملي كتاب (الياقوتة)، فلما جازه قال: اكتبوا (ياقوتة خُواجا) الخواج في أصل اللغة الجوع؛ ثم فرع على هذا باباً باباً وأملاه؛ فاستعظم الناس كذبه وتتبعوه. وله مثل ذلك أشياء أضربنا عنها؛ فإن بين العلم المستطيل والحفظ المتسع موضعاً لبسط اللسان إذا أراد قائل أن يقول.

وأشهر من عُرف بافتعال اللغة في الإسلام قاطبة، أبو العلاء صاعد بن الحسن اللغوي البغدادي الذي ورد الأندلس في حدود سنة ٣٨٠ على المنصور بن أبي عامر؛ وكان يأخذ في طريق أبي عمرو المومإ إليه؛ لأنه نشأ والألسنة لا تزال تحكي عنه؛ ولذا نظّروه في الأندلس في سرعة الجواب وقوة الاستحضار بأبي عمرو هذا في العراق؛ وادعى في الأندلس علمَ الغريب؛ وتنفّق به عند المنصور بن أبي عامر، وعرّض ما شاء من دعواه في الرواية والسماع من أئمة الرواة بالعراق، لضعف ذلك في الأندلسيين.

قالوا: دخل مرة على المنصور وفي يده كتاب ورد عليه من عامل له في بعض البلاد اسمه ميدمان بن يزيد يذكر فيه (القلب والتزبيل) وهي أسماء عندهم لمعاناة

الأرض قبل الزرع؛ فقال له المنصور: أبا العلاء! قال: لبَّيك مولانا! قال: هل رأيت فيما وقع إِليك من الكتب كتابَ (القوالب والزوالب) لميدمان بن يزيد؟ قال: إي والله يا مولانا، رأيته ببغداد في نسخة لأبي بكر بن دريد يخط كأكرع النمل، في جوانبها علامات الوضاع؛ هكذا هكذا! فقال له: «أما تستحيي أبا العلاء؟ هذا كتابُ عاملي ببلد كذا الخ، وإنما صنعتُ لك هذه الترجمة مولَّدة من هذه الألفاظ التي في هذا الكتاب ونسبتُه إلى عاملي لأختبرك!» فجعل يحلف أنه ما كذب وأنه أمر وافق. وله من هذا كثير.

وقال ابن بسام: إن المنصور أراه كتاب النوادر لأبي علي القالي، فقال: إن أراد المنصور أمليت على كتّاب دولته كتاباً أرفع منه وأجلّ، لا أورد فيه خبراً مما أورده أبو علي! فأذن له المنصور في ذلك وجلس بجامع مدينة الزاهرة على كتابه المترجم (بالفصوص) فلما أكمله تتبعه أدباء الوقت فلم تمر فيه كلمةٌ صحيحة عندهم ولا خبرٌ ثَبت لديهم؛ وسألوا المنصور في تجليد كزاريس بياض تُزال جِدّتها حتى توهم القِدم، ففعل ذلك وترجم عليه: «كتاب النكت، تأليف أبي الغوث الصنعاني» فترامى عليه صاعد رآه وجعل يقبله وقال: إي والله، قرأته بالبلد الفلاني على الشيخ أبي فلان؛ فلان؛ فأخذه المنصور من يديه خوفاً أن يفتحه وقال له: إن كنت قد قرأته كما تزعم فعلامَ يحتوي؟ فقال: وأبيك لقد بَعُدَ عهدي به ولا أحفظ الآن منه شيئاً؛ ولكنه يحتوي على لغة منثورة لا يشوبها شعرٌ ولا خبر؛ فقال المنصور: أبعد الله مثلك؛ فما رأيت أكذب منك! وأمر بإخراجه وأن يُقذَف كتابُ الفصوص في النهر[1].

وكان أبو صاعد هذا قويّ البديهة في الشعر، يضع لسانه منه حيث يريد، وهو صاحب البيت المشهور (بيت الخَنفُشار) الذي جرى في المتأخرين مثلاً مضروباً في الكذب والوضع لما لا أصل له، وذلك أن المنصور قال له يوماً. ما الخنبشار[2]؟ فقال: حشيشة يُعقد بها اللبن ببادية الأعراب، وفي ذلك يقول شاعرهم:

لقد عَقَدت محبتُها بقلبي كما عَقَدَ الحليبَ الخُنبُشارُ

وتوفي صاعد سنة ٤١٧.

وإنما كان كل ذلك قبل أن تُجمع مفردات اللغة وتؤلفَ فيها الأمهاتُ

(١) قال ابن بسام: ما أظن أحداً يجترىء على مثل هذا، وإنما صاعد اشترط أن لا يأتي في (الفصوص) إلا بالغريب غير المشهور، وأعانهم على نفسه بما كان يتنفق به من الكذب.

(٢) جاءت هذه الكلمة فيما بين أيدينا من الكتب بالباء، ولكن المتأخرين ينطقونها بالفاء.

والأصول وتشيع في أيدي الناس: كالصحاح للجوهري، والتهذيب للأزهري؛ ولم يوضع قبله كتاب أكبر ولا أصح منه؛ وذلك في أواخر القرن الرابع في المشرق؛ لأن الرجوع في اللغة كان إلى الرجال، وفيهم مَن علمت؛ أما بعد ذلك فلم يؤثّر الافتعال شيئاً في اللغة، لسقوط الرواية فيها إلا من الكتب، كما أومأنا إليه في محله؛ وبهذا بطلت الصنعة وبطل تاريخها اللغوي.

وضع الشعر

والشعر هو عمود الرواية: عليه مدارها وبه اعتبارها؛ وقد كانت منزلته من العرب ما هي، إذ كان يتعلق بأنسابهم وأحسابهم وتاريخهم وما يجري مع ذلك، حتى كأنه الحياه المعنوية لأولئك القوم المعنويين، فلم يكن عجباً أن يدور فيهم مع الشمس والريح، وأن تسخَّر له ألسنتهم فينصرفوا إلى قوله وروايته، حتى بلغ منهم مبلغه الذي نصفه لك في بابه إن شاء الله.

وقد كان عند قدماء اليونان لبعض الأسباب المعنوية التي تشابهوا فيها هم والعربُ رواةٌ يتفرغون لنقل الشعر ويقومون في الناس على إنشاده ويروون قطعاً من التواريخ، وهم يسمونهم (*Rhapsodist*) ومن أشهرهم في القديم رواة الإلياذة لهوميروس؛ على أن الفرق بين العرب واليونان في ذلك كالفرق بين أمة كلها شعراء بالفطرة، وأمةٍ تميز الفطرة منها بعضَ شعراء.

ولم يكن من سبب في جاهلية العرب يبعثهم على وضع الشعر ونِحْلتِه غير قائلهِ وإرسالهِ في الرواية على هذا الوجه؛ لأن شعراءهم متوافرون، ولأنهم لا يطلبون بالشعر إلا المحامد والمعاير، وقصارى ما يكون من ذلك أن يتزيَّد شاعرهم في المعنى ويكذب فيه إذا هو حاول غرضاً أو أراغ معنى مما تلك سبيله، وعلى أن ذلك لا يكون إلا في الأخبار التي تلحق بالتاريخ، لأن الشاعر موضع الثقة؛ وهو مصدر رواية في العرب، فإن أرسل القول أرسل معه التاريخ فيجريان معاً؛ وذلك كالذي ادَّعاه الأعشى في منافرة علقمة بن علاثة وعامر بن الطفيل، فإنهما تنافرا إلى هرم بن قطبة في خبر مشهور، فاحتال لهما حتى رضيا بحكمه جميعاً؛ إذ كره أن يفضل أحدهما على الآخر وهما ابنا عم فيوقعَ بذلك عداوةً بين الحيَّين، فوصفهما بأنهما في المنزلة كركبتي البعير الأردم: تقعان إلى الأرض معاً. ولكن الأعشى ادعى أنهما حَكّما هرماً، وأنه حكم لعامر على علقمة، وقال في ذلك بعض قصائده وأشاعها في العرب، فلبّس على الناس؛ وإنما جاء هذا الإفك لأنه كان ممن ثار مع عامر، وكان قبل ذلك حين رجع من عند قيس بن مَعْدِ يكرب بما أعطاه، طلب الجوار والخفرة عن علقمة فلم يكن عنده ما طلب، وأجاره وخفره عامر حتى أداه وماله إلى أهله. وهذا التزيُّد هو الذي يسميه الرواة أكاذيب الشعراء. أما أن يكون في عرب الجاهلية من يصنع الشعر وينحله غيره على نحو ما كان في الإسلام،

فذلك ما لا نعلمه ولا نظنه كان ألبتة[1].

ولما جاء الإسلام واندفع به العرب إلى الفتوح، اشتغلوا عن الشعر بالجهاد والغزو حيناً من الزمن؛ فلما راجعوا روايته بعد ذلك وقد أخذ منهم السيف والحيف وذهب كثير من الشعر وتاريخ الوقائع بذهاب رواته ـ صنعت القبائلُ الأشعار ونسبتها إلى غير أهلها، تتكثر بها وتعتاض مما فقدته؛ وكان في العرب قوم آخرون قلّت وقائعهم وأشعارهم، فأرادوا أن يلحقوا بذوي الكثرة من ذلك، وإنما العزّة للكاثر؛ فقالوا على ألسن شعرائهم ما لم يقولوه وأخذه عنهم الرواة.

وأول القبائل التي وضعت الشعر في الإسلام، قريش، وكانت أقلّ العرب شعراً وشعراء ـ لأسباب نذكرها في الكلام على الشعر ـ فإنها لما تعاضَهت واستبّت وكذب بعضها على بعض أول العهد بالإسلام حين كان منها المسلمون ومنها القاسطون ومنها دون ذلك، وضعوا على حسان بن ثابت أشعاراً كثيرة لا تليق به ولا تجوز عليه، وما نرى العرب إلا أخذت أخذها في ذلك من بعد.

ولما كانت الرواية العلمية في القرن الثاني وشمر الرواة في طلب الشعر للشاهد والمثل، استفاض الوضع في العرب وتفرغ قوم لذلك: كمحمد بن عبد الملك الفقعسي راوية بني أسد الذي وضع للرواة أشعاراً كثيرة أدخلها في روايته عن قومه. وإن أشد ما كان يعضل بالرواة يومئذٍ أن يقول الرجل من ولد الشعراء في العرب عن لسان أبيه تكثيراً لشعره، فإن هذا كان مما يشكل عليهم لأنهم لا يميزون أكثر الشعراء إلا بالنسبة، وهي محمل الصدق والكذب، أما الصنعة الشعرية فقلما تختلف في أشعار العرب اختلافاً يظهر لأولئك الرواة إلا في القليل من صنعة الفحول المتقدمين. وكان القوم إذا تعلقوا برجل من ولد الشعراء وألحوا عليه في السماع ورغبوا في شعر أبيه دونه، فكثيراً ما يفعل بهم مثل ذلك، ومن هؤلاء داود بن متمم بن نويرة الشاعر، قال أبو عبيدة إنه قدم البصرة في بعض ما يقدم له البدوي من الجلب والميرة، قال: فأتيته أنا وابن نوح، فسألناه عن شعر أبيه متمم، وقمنا له بحاجته؛ فلما نفد شعر أبيه جعل يزيد في الأشعار ويصنعها لنا، وإذا كلام

---

(١) إنما كان منهم عكس هذا، وهو انتحال الرجل شعر غيره أو الاجتلاب منه أو نحو ذلك مما يأتي تفصيله في الكلام على سوقة الشعر. قال الراجز:

يا أيها الزاعم أني أجتلب ... وأنني غير عضاهي أنتجب

كذبت، إن شر ما قيل الكذب!

والعضاه: شجر، والانتجاب: نزع نجبة (بفتح الجيم) وهو لحاؤه أو قشر ورقه.

دون كلام متمم، وإذا هو يحتذي على كلامه فيذكر المواضع التي ذكرها متمم، والوقائع التي شهدها، فلما توالى ذلك علمنا أنه يفتعله.

شعر الشواهد:

وهو النوع الذي يدخل فيه أكثر الموضوع، لحاجة العلماء إلى الشواهد في تفسير الغريب ومسائل النحو؛ وقد اشترط ذلك علماء المصرين (البصرة والكوفة) بعد أن قامت المناظرات بينهم في فروع النحو ومسائله، وكانوا يستشهدون على ذلك بأشعار الطبقتين من الجاهليين والمخضرمين، ثم اختلفوا في الإسلاميين كجرير والفرزدق، وأكثرهم على جواز الاستشهاد بأشعارهم وكان أبو عمرو بن العلاء، وعبد الله بن إسحاق، والحسن البصري، وعبد الله بن شبرمة - يلحّنون الفرزدق والكميت وذا الرمة وأضرابهم، ويَعُدّونهم من المولّدين الذين لا يستشهد بكلامهم؛ قال الأصمعي: جلست إلى أبي عمرو عشر حِجج ما سمعته يحتج ببيت إسلامي. وأبو عمرو هذا كان يقول في شعر تلك الطبقة: لقد حسن هذا المولّد حتى هممت أن آمر صبياننا بروايته...!

وللعلماء كلام كثير في الطبقات التي يجوز الاستشهاد بأشعارها من أهل الحضر، ولكن الثقات منهم مجمعون على أن ذلك لا يتجاوز نفراً من طبقة المحدثين ممن ينتسبون في العرب، ونقل ثعلب عن الأصمعي أنه قال: خُتم الشعر بإبراهيم بن هَرمة وهو آخر الحجج. وتوفي ابن هرمة بعد الخمسين ومائة، وهو من مُخضرمي الدولتين الأموية والعباسية(١).

أما ما يذهب إليه بعضهم من أن سيبويه احتج بشعر بشار بن برد، فالخبر في ذلك أن سيبويه عاب أحرفاً على بشار ونسبه فيها إلى الغلط: كالوجلى من الوجل وجمع نون (أي الحوت) على نينان؛ فهجاه بشار، قال أبو حاتم: فتوقاه سيبويه بعد ذلك، وكان إذا سئل عن شيء فأجاب عنه ووجد له شاهداً من شعر بشار احتج به استكفافاً لشره! (وتوفي بشار سنة ١٦٨ وقد نَيَّفَ على التسعين).

وشعر الشواهد في اصطلاح الرواة على ضربين: شواهد القرآن، وشواهد النحو؛ أما الأولى فكثيرة، وقد تقدم ما رووه من حفظ ابن الأنباري فيها، ولا يبالي الرواة في هذه الشواهد إلا باللفظ، فيستشهدون بكثير من كلام سفهاء العرب

(١) في رواية ابن قتيبة عن الأصمعي أنه قال: ساقة الشعراء ابن ميادة، وابن هرمة، ورؤبة، وحكم الخضري.

وأجلافهم، ولا يأنفون أن يَعُدُّوا من ذلك أشعارهم التي فيها ذكر الخَنَى والفُحش، لأنهم يريدون منها الألفاظ وهي حروف طاهرة؛ وقد روى أبو حاتم عن الجرمي أنه أتاه أبو عبيد مَعْمَر بن المثنى الراوية بشيء من كتابه في تفسير غريب القرآن الكريم، قال الجرمي فقلت له: عمن أخذتَ هذا يا أبا عبيدة، فإن هذا تفسير خلاف تفسير الفقهاء؟ فقال: هذا تفسير الأعراب البوّالين على أعقابهم، فإن شئت فَخُذْ وإن شئت فَذَر!

وأما شواهد النحو فأوسع الناس حفظاً لها فيما وقفنا عليه: خلف الأحمر النحوي المتوفى سنة ٢٠٧، وهو مؤدب الأمين بن الرشيد؛ قال ثعلب: انَّه كان يحفظ أربعين ألفَ بيتٍ شاهدٍ في النحو سوى ما كان يحفظ من القصائد وأبيات الغريب؛ وأبو مسحل الأعرابي الذي أخذ عن الكسائي، قالوا إنه روى عن علي بن المبارك أربعين ألف بيت شاهدٍ على النحو.

وقد قلَّت شواهد النحو واللغة بعد ذهاب الرواة وعفاء مجالسهم، حتى صارت تشبه الآثار التاريخية في الضنّ بها والحرص عليها وتداولها كما هي؛ لأن قيمتها في نفس الحالة التي هي عليها؛ ومنشأ ذلك من تناقل الكتب بالرواية والاقتصار على ما فيها من مبالغة في تحقيق الإسناد العلمي؛ ولم يشتهر أحد في المتأخرين بالإكثار من تلك الشواهد والاتساع في حفظها كابن مالك النحوي الشهير صاحب الألفية المتوفى سنة ٦٧٢، وكان قد أخذ العلم بنفسه وليس له في الانتماء ما لغيره من العلماء[1]؛ قال الذهبي في «ترجمته»: «وأما أشعار العرب التي يستشهدون بها على اللغة والنحو فكانت الأئمة الأعلام يتحيرون فيه ويتعجبون من أين يأتي بها...» وهذه العبارة وحدها كافية في الوصف التاريخي الذي نحن فيه.

والكوفيون أكثر الناس وضعاً للأشعار التي يستشهد بها؛ لضعف مذاهبهم وتعلقهم على الشواذ واعتبارهم منها أصولاً يُقاس عليها؛ مجاراةً لما فيهم من الميل الطبيعي إلى الشذوذ كما سنبينه، قال الأندلسي في «شرح المفصل»: «والكوفيون لو سمعوا بيتاً واحداً فيه جواز شيء مخالف للأصول جعلوه أصلاً وبوبوا عليه، بخلاف البصريين» وأول من سنّ لهم هذه الطريقة شيخهم الكسائي، قال ابن درسْتَويه: كان يسمع الشاذ الذي لا يجوز إلا في الضرورة فيجعله أصلاً ويقيس عليه، فأفسد النحو بذلك.

---

(١) قال أبو حيان وكان ابن مالك لا يحتمل المباحثة ولا يثبت للمناقشة: يريد بذلك أنه يتوقى التعبير بأنه صحفي على ما كان من أمر العلماء كما سبقت الإشارة إليه في موضعه.

ولهذا وأشباهه اضطر الكوفيون إلى الوضع فيما لا يصيبون له شاهداً إذا كانت العرب على خلافهم؛ وتجد في شواهدهم من الشعر ما لا يُعْرَف قائله؛ بل ربما استشهدوا بشطر بيت لا يعرف شطرُه الآخر، كالشاهد الذي يحتجون به على جواز دخول اللام في خبر لكنّ، وهو قول القائل المجهول:

ولـكـنـنـي مـن حـبّـهـا لَـعَـمِـيـدُ

واستمروا على الوضع حتى بعد أن استبحرت الرواية في أواخر القرن الثالث؛ قال المبرّد المتوفى نسة ٢٨٥ وهو من البصريين: قال لي أبو عكرمة الضبي: ما يساوي نحوك عند ابن قادم شيئاً! (وابن قادم من الكوفيين) قلت: كيف؟ قال: لأن له لغة بخلاف هذه، وشواهدُ من الشعر عجيبة. فجعل ينشدني ويحدثني ويضحك، فكان من ذلك أن قال لي: سمعته يقول: أرز، ورُنْز؛ ثم أنشد:

قـرّبـا يـا صـاح رُنْـزه واجـعـل الأصـل إوزّه
واصـف الـقـيـنـات حـقـاً لـيـس فـي الـقـيـنـات عـزّه

فقلت له: من يقول هذا؟ قال: بعض العرب المتحضرة، فقلت: بل بعض النبط المتقذّرة. ا هـ.

ومن أجل هذا وأمثاله كان البصريون يغتمزون على الكوفيين فيقولون: نحن نأخذ اللغة عن حَرَشَة الضّباب وأكلَة اليرابيع، وأنتم تأخذونها عن أكلة الشواريز والكواميخ[1]. على أن البصريين وإن تثبتوا في أشعار الشواهد فقد وقع لهم أشياء من الموضوع وجازت عليهم، وهذا سيبويه الذي سُمي كتابه «قرآن النحو» وقيل فيه إن شواهده أصح الشواهد؛ سأل اللاحقي: هل تحفظ للعرب شاهداً على إعمال فَعِلٌ (الصفة)؟ قال اللاحقي: فوضعت له هذا البيت:

حَـذِرٌ أمـوراً لا تَـضِـيـرُ، وآمـنٌ مـا لـيـس مُـنـجِـيَـهُ مـن الأعـداء

وقال المبرد في «الكامل»[2]: وقد روى سيبويه بيتين محمولين على الضرورة وكلاهما مصنوع، وليس أحد من النحويين المفتشين يجيز مثل هذا في الضرورة... والبيت الأول:

---

(١) حرش الضب: صاده، واليربوع: دويبة، والشواريز: الألبان الثخينة، والكواميخ: المخللات يشهى بها الطعام؛ والمراد الأخذ عن أعراب البادية الجفاة وأعراب الأسواق الضعفاء.

(٢) كان المبرد من أجل علماء البصريين، وقد أفرد كتاباً في القدح في كتاب سيبويه والغض منه، أما الكوفيون فإنهم لا يعدون كتاب سيبويه شيئاً...!

هـم الـقـائـلـون الـخـيـرَ والآمِـرُونَـهُ إذا ما خَشُـوا يـومـاً مـن الأمـر مُـعْـظَـمَـا

والثاني:

ولـم يَـرتَـفِـقْ والـنـاس مُـحْـتَـضِـرُونَـهُ جـمـيـعـاً، وأيـدي الـمُـعْـتَـفِـيـنَ رواهِـقُـهْ

وقال الحرمي: في كتاب سيبويه ألف وخمسون بيتاً، سألته عنها فعرف ألفاً ولم يعرف الخمسين[1]. أما شواهد اللغة والغريب فلم يحصها الرواة، لأن مادتها أكثر شعر العرب، ولأن اللغة لم تكن علماً برأسه.

شواهد أخرى:

وهنا ضرب ثالث من الشواهد نشأ في القرن الثالث، وهو ما يولّده بعض المعتزلة والمتكلمين للاستشهاد به على مذاهبهم، وكانت رواية الشعر فيهم يومئذٍ عامة؛ قال ابن قتيبة في (التأويل): وفسروا القرآن بأعجب تفسير يريدون أن يردوه إلى مذاهبهم ويحملوا التأويل على نِحَلِهم، فقال فريق منهم في قوله تعالى: ﴿وسِعَ كرسيُّه السمواتِ والأرض﴾ [البقرة: ٢٥٥]: أي علمه، وجاءوا على ذلك بشاهد لا يُعْرَف وهو قول الشاعر:

ولا يُـكَـرْسِـيء عـلـم الله مـخـلـوقُ(*)

(١) ذكر العلامة اللغوي المرحوم الشيخ محمد محمود الشنقيطي نزيل مصر المتوفى بها سنة ١٣١٣ هـ في حماسته المطبوعة، أنه علم واحداً من هذه الخمسين، وهو قول القائل:

أفـبـعـد كـنـدة تـمـدحـن قـبـيـلاً

قال: وهو لامرىء القيس، من قصيدة أوردها هناك من ثمانية عشر بيتاً، وذكر أنه نقلها مع شرح ديوان امرىء القيس رواية أبي سهل بن خرابنداذ عن أبي جعفر الكوفي، ثم قال: ولكون الديوان برواية الكوفيين خفي على البصريين وغيرهم معرفة قائل الشاهد المذكور مع شهرته ومسابقة الناس إلى حفظ أشعاره.

قلنا: ولكن الشيخ رحمه الله ذهب عنه ما روي عن يونس بن حبيب الضبي من أن علماء البصرة كانوا يقدمون امرأ القيس، وأن أهل الكوفة كانوا يقدمون الأعشى، وقد دفع البصريون أشعاراً لامرىء القيس وزهير وغيرهما مما انفرد بروايته الكوفيون، وأورد العسكري شيئاً من ذلك في كتابه التصحيف، والصحيح أن تلك الأبيات موضوعة على امرىء القيس لنزولها عن طبقته وظهور الصنعة والتوليد فيها، ولا بد أن تكون الخمسون أو معظمها من هذا الطراز.

وقد أثبتنا هذه الكلمات لهذه الفائدة، ثم لنذكر المرحوم الشنقيطي، فإنه آخر من ضمه التاريخ ممن يمكن أن يوصف ببعض صفات الرواة المتقدمين.

(*) قلت: يكرسىء، مضارع (كرسأ) بوزن (دحرج). من توليد بعض المتكلمين يزعم أنه بمعنى: علم.

ونقل الجاحظ في الحيوان أنهم يدفعون أن الرجوم كانت حجة للنبي ﷺ، واحتجوا على ذلك بأن عرب الجاهلية رأت الرجوم، ووضعوا أشعاراً في ذلك منها ما نسبوه لأوس بن حجر، وهو قوله:

فانقضَّ كالدريِّ من منحدر لَمْعَ العقيقةِ جُنْحَ ليل مظلم

قال الجاحظ: فخبرني أبو إِسحاق أن هذا البيت في أبيات أخر لأسامة صاحب روح بن همام وهو الذي كان ولَّدها.

ونجتزىء من الكلام عن شعر الشواهد بهذا المقدار؛ لأنه جماع الباب كله على كثرة شواهده، وتوفر فوائده.

الروّاة الوضّاعون للشعر

وكان من الرواة قوم انفردوا بعلم قبائل العرب وأشعارها وأخبارها وما إليها. وغلب ذلك عليهم حتى لم تكن إليهم حاجة إلا فيه؛ وهؤلاء هم الذين فتقوا بألسنتهم هذه الفتوقَ في الأدب؛ وليس يخفى أن الحاجة وسبلة إلى الاختراع، وأن من كثرت إليه الحاجة في أمر من الأمور كان خليقاً أن يكون رأس هذا الأمر والغاية فيه، وهيهات هيهات لذلك إلا إذا استبد بفنه وأحكمه بأسره ووجد الناس عنده منه ما لا يجدون عند غيره. وقد كانت علومُ أولئك النفر قاطبة تدور على الخبر والشعر، وليس في ذلك عندهم أكثر من الاستمتاع باللفظ الحسن والمعنى الطريف، مما لا يُبْنى عليه دين ولا يدخل الناسُ منه في حرج ولا يكون فيه من بعد إلا إفساد التاريخ العربي، وأهْوِنْ بذلك ما دام هذا التاريخ قائماً بالتأويلات والمفاخرات والمناشدات، وبكل ما نسخه الإسلام أو أنساه أو جاء بخير منه، وليست الغاية من أكثره إلا ضرباً من السمَر ونوعاً من لهو الحديث، وقد تزيد فيه العرب أنفسُهم وهم مصدر الرواية وقدوة الرواة[1]. وهذا هو السبب في أنك لا تكاد تجد للجاهلية تاريخاً صحيحاً، ولا ترى فيما تتصفحه إلا التكاذيب والمبالغات وما يتصل بها، لأن مثل هذا العلم قريب أسباب المطمعة لا يكفُّ عنه يأس ولا يدفع دونه عي، ما دام قد تعاطاه أمثال أولئك الرواة من كل بصير بمذاهبه متحقق بمناقبه؛ ومَن حَذِقَ شيئاً لم يصبر عن الزيادة منه.

فأما الأخباريون الوضاعون فستعرف أمرهم، وأما أهل الشعر فهم يضعون منه لثلاثة أغراض: للشواهد على العلوم ـ وقد مر الكلام عليها ـ والشواهد على الأخبار، والاتساع في الرواية.

الشواهد على الأخبار:

وقد نشأ هذا النوع من الاستشهاد بالشعر على التفسير والحديث وعلى كل ما قامت به الرواية في الصدر الأول، حتى قرّ في أوهام الناس أن ما لا شاهد له من كلام العرب لا ثقة به كائناً ما كان علماً أو خبراً؛ وكانت الأمة لا تزال على إرث الفطرة العربية في اعتبار الشعر وتمجيده والاهتزاز له، ثم كان ذلك عاماً في سواد

(١) في مثل هذا يقول الرواة: إذا كانت الكلمة حسنة استمتعنا بها على قدر ما فيها من الحسن!

الناس من الخلفاء فمن دونهم، فلما كثر القصاصون وأهل الأخبار اضطروا من أجل ذلك أن يصنعوا الشعر لما يلفقونه من الأساطير حتى يلائموا بين رقعتي الكلام، وليحدروا تلك الأساطير من أقرب الطرق إلى أفئدة العوام، فوضعوا من الشعر على آدم فمَن دونَه من الأنبياء وأولادهم وأقوامهم، وأول من أفرط في ذلك محمد بن إسحاق بن يسار مولى آل مخرمة المتوفى سنة ١٥٠، وكان من علماء السير والمغازي[١]، فكان الناس يعملون له الأشعار فيحمل منها كل غثاء، ويعقد قوافيها على الهواء، وقد كتب في السيرة من أشعار الرجال الذين لم يقولوا شعراً قط، وأشعار النساء، ثم جاور ذلك إلى عاد وثمود فكتب لهم أشعاراً كثيرة، حتى صار فضيحة عند علماء السير ورواة الشعر، وكان في عصره جماعة من القصاصين يأتون بمثل تلك الأشعار على وهنها وتداعيها ويعزونها إلى القدماء، ثم يزعمون أنهم أخذوها من الصحف ويزوونها للأمم البائدة وغيرهم، فكان راوية ذاك العصر أبو عمرو بن العلاء يقول: لو كان الشعر مثل ما وُضع لابن إسحاق ومثل ما يروي الصُحفيون ما كانت إليه حاجة ولا كان فيه دليل على علم.

شعر الجن وأخبارها:

والقصاصون إنما قلدوا في ذلك الأعراب أيضاً وذهبوا مذاهبهم، فللأعراب شعر كثير يزعمونه للجن ويعقدون له الأخبار، وقد تناقله عنهم الرواة وتظرفوا به في الأحاديث، وأمثلته كثيرة.

وكان أبو إسحق المتكلم، من أصحاب الجاحظ، يقول في الذي تذكر الأعراب من عزيف الجان وتغوُّل الغيلان: «أصل هذا الأمر وابتداؤه أن القوم لما نزلوا ببلاد الوحش عملت فيهم الوحشة، ومن انفرد وطال مقامه في الفلاة والخلاء والبعد من الإنس، استوحش، ولا سيما مع قلة الاشتغال والمذاكرين؛ والوحدة لا تقطع أيامهم إلا بالمنى وبالتفكير؛ والفكر ربما كان من أسباب الوسوسة، وقد ابتُلِيَ بذلك غير حاسب... وخبرني الأعمش أنه فكر في مسألة فأنكر أهله عقله حتى حَموْه (من الحِمْية) وداووه؛ وقد عرض ذلك لكثير من الهند، وإذا استوحش الإنسان مَثل له الشيء الصغير في صورة الكبير وارتاب وتفرق ذهنه وانتفضت أخلاطه، فيرى ما لا يُرى ويسمع ما لا يُسمع، ويتوهم على الشيء الصغير الحقير

(١) ولم يعرف قبل ابن إسحاق أحد وضع الشعر على أمم مختلفة، وإنما كان قبله يزيد بن ربيعة بن مفرغ، وهو في أيام يزيد بن معاوية، وقد وضع أشعار نسبها إلى تبع من ملوك حمير وعمل له سيرة، وسنذكر ذلك في الكلام على التزيد في الأخبار.

أنه عظيم جليل، ثم جعلوا ما تَصور لهم من ذلك شعراً تناشدوه، وأحاديث توارثوها فازدادوا بذلك إيماناً ونشأ عليه الناشىء وربي به الطفل، فصار أحدهم حين يتوسط الفيافي وتشتمل عليه الغيطان في الليالي الحنادس، فعند أول وحشة أو فزعة وعند صياح بُوم ومجاوبة صدًى، تجده وقد رأى كل باطل وتوهَّم كل زور، وربما كان في الجنس وأصل الطبيعة نفَّاجاً كذاباً وصاحبَ تشنيع وتهويل، فيقول في ذلك من الشعر على حسب هذه الصفة، فعند ذلك يقول: رأيت الغيلان، وكلمت السعلاة؛ ثم يتجاوز ذلك إلى أن يقول: قتلتها! ثم يتجاوز ذلك إلى أن يقول: رافقتها! ثم يتجاوز ذلك إلى أن يقول: تزوجتها. . . ومما زادهم في هذا الباب وأغراهم به ومدّ لهم فيه، أنهم ليس يلقون بهذه الأشعار وبهذه الأخبار إلا أعرابيًا مثلهم، وإلا غبيًا لم يأخذ نفسه قط بتمييز ما يوجب التكذيب أو التصديق أو الشك، ولم يسلك سبيل التوقف والتثبت في هذه الأجناس قط؛ وأما أن يَلْقَوْا راويةَ شعر أو صاحب خبر، فالرواةُ عندهم كلما كان الأعرابيّ أكذبَ في شعره كان أظرف عندهم، وصارت روايته أغلبَ ومضاحيك حديثه أكثر!»

والأمر قريب مما قاله أبو إسحاق؛ فإن أخبار الجن لا تعرف إلا عن رجل من الأعراب أو رجل من الرواة الذين يقصُّون للعامة وأشباه العامة، وقد يأتي القليل من ذلك عن الراوية الثقة يريد به الإغراب في حديث إن جاء به، وشعر إن أنشده، ليدير الكلام على روعة تُوكِّد معناه وتجعله ظريفاً غريباً؛ فكأنه يستعين على بيان غرضه بضرب من التخييل، كما يستعين الكاتب أو الشاعر بمثل من المجاز.

ولقد أفرط رواة الإسلام من أهل الأخبار في مزاعمهم عن الجن، ونسبوا إليها كل غريب وكل عظيم، لأنها مظنة كل ذلك في أوهامهم؛ وقفّى على آثارهم جماعة من المتصوفة، حتى عينوا أول من أسلم من الجن، وهو بزعمهم (هامةُ بن الهام بن لاقيس بن إبليس. . .) وأول نبي أرسل إلى الجن فيما قالوا (عامر بن عمير بن الجان) فقتلوه وقتلوا بعده ٨٠٠ نبي!

والغرائب من هذا النمط كثيرة، وما نراها استفاضت في الإسلام إلا بعد ما ذكره جهلة المفسرين وأهلُ القصص ممن تكلموا في تفسير ما ورد في القرآن الكريم من الإشارة إلى الجن، أو ما جاء من ذلك في الحديث الشريف أو ما يشبه ذلك[1]، ولا بد لكل كلام عندهم من شعر يُستشهد به على ما عرفت، ولا أبلغَ في

(١) من تفسير مقاتل بن سليمان في غزوة بدر وهي أفضل غزوات رسول الله ﷺ، «أنه لم يجتمع جمع قط منذ كانت الدنيا أكثر من يوم بدر، وذلك أن إليس جاء بنفسه وحضره الشياطين وحضره كفار الجن كلهم. . . وتسعون من مؤمني الجن وألف من الملائكة. . .» الخ فتأمل.

ذلك ولا أدعى إلى الرضى من شعر الجن أنفسهم؛ وقد سبقهم إلى بعضه الأعراب؛ فلم يبق إلا أن ينفوا عنه تلك اللوثة الأعرابية، ويرققوا حواشيه، ويلائموا بينه وبين ما هم بسبيله من العلوم القديمة التي ادعى غيرهم من أهل الكتاب أن بعضها إلهي نزل من السماء، وادعوا هم أن سائرها شيطاني خرج من الأرض.

على أن نادرة النوادر من ذلك، في التاريخ العربي كله، إنما هو ما جاء به أبو السري سهل بن أبي غالب الخزرجي الشاعر المفلق الذي كان في أواخر القرن الثاني، فإنه نشأ بسجستان، ثم ادعى رضاع الجن وأنه صار إليهم، ووضع كتاباً ذكر فيه أمر الجن وحكمتهم وأنسابهم وأشعارهم، وزعم أنه بايعهم للأمين بن هرون الرشيد بالعهد، فقرّبه الرشيد وابنه الأمين وزبيدة أم الأمين، وبلغ معهم وأفاد منهم؛ ثم جعل يتنفّق عندهم بما يضعه من الشعر الجيد على ألسنة الجن والشياطين والسعالي، وقال له الرشيد: إن كنتَ رأيتَ ما ذكرت فقد رأيت عجباً، وإن كنت ما رأيته فقد وضعت أدباً!

ولكل ما أومأنا إليه في هذا الفصل أمثلة كثيرة من الشعر والخبر، أضربنا عنها خوف الإطالة بما لا طائل تحته، ولو كان فيها شيء غير إنسي لجئنا به... أما ما يتعلق بزعمهم في شياطين الشعراء فقد أمسكنا الكلام عنه إلى بابه، فإن له ثمة موضعاً.

الاتساع في الرواية:

وهو سبب من أسباب الوضع، يقصد به فحول الرواة أن يتسعوا في روايتهم فيستأثروا بما لا يُحسن غيرهم من أبوابها؛ ولذا يضعون على فحول الشعراء قصائد لم يقولوها، ويزيدون في قصائدهم التي تعرف لهم، ويدخلون من شعر الرجل في شعر غيره؛ هوى وتعنُّتاً؛ ورأس هذا الأمر حماد الراوية الكوفي المتوفى سنة ١٥٥، وقد لقب بالراوية لهذا الاتساع. قال المفضل الضبي: سُلّط على الشعر من حماد الراوية ما أفسده فلا يصلح أبداً! فقيل له: وكيف ذلك، أيخطىءُ في روايته أم يلحن؟ قال: ليته كان ذلك؛ فإن أهل العلم يردونَ من أخطأ إلى الصواب، ولكنه رجل عالم بلغات العرب وأشعارها ومذاهب الشعراء ومعانيهم؛ فلا يزال يقول الشعر يشبه به مذهب رجل ويدخله في شعره، ويُحمل ذلك عنه في الآفاق، فتختلط أشعار القدماء ولا يتميز الصحيح منها إلا عند عالم ناقد؛ وأين ذلك[1]؟

(١) من ذلك أن حماداً قدم على بلال بن أبي بردة بالبصرة وعنده ذو الرمة، فأنشده حماد شعراً مدحه به فقال بلال لذي الرمة: كيف ترى هذا الشعر؟ قال: جيد وليس له! قال: فمن يقوله؟ =

وكان حماد أول من جمع أشعار العرب وساق أحاديثها، فلا جرم أنه كان رأس الوضاعين لما يُقتضى لصنعة الجمع الذي يراد به الاتساع والاستئثار من الزيادة في شعر المقلّ حتى يكثر، ونسبة ما يكون للخامل من الشعراء إلى المشهور حتى يُرْوى شعره، ونحو ذلك.

وكان حماد يضع من الشعر ليقربه إلى بعض الأمراء زُلفى، كالذي حدثوا به عن يونس، قال: قدم حماد البصرة على بلال بن أبي بردة، فقال: ما أطرفتني شيئاً! فعاد إليه فأنشده القصيدة التي في شعر الحطيئة مديح أبي موسى فقال: ويحك! يمدح الحطيئة أبا موسى ولا أعلم به، وأنا أروي شعر الحطيئة؟ ولكن دعها تذهب في الناس[1]! وكان أبو موسى جد بلال! لأن أبا بردة ابنه.

وأخذ في مذهب حمادٍ خلفُ الأحمر المتوفى سنة ١٨٠، وهو أول من أحدث السماعَ بالبصرة فيما سمعه من حماد كما مر؛ وقد سلك في البصريين مذهب حماد في الكوفيين؛ غير أن أكثر ما وضعه من الشعر إنما خص به أهل الكوفة فرووه عنه؛ وكان خلف أفرسَ الناسِ ببيت شعر، وأعلمهم بمذهب الشعراء ومعانيها، وأبصرهم بوجوه الاختلاف بين ما يتميز به شاعر وشاعر؛ فإذا عمد إلى المحاكاة فيما يضعه أشبهَ كلُّ شعر يقوله بشعر الذي يَصْنَعُ عليه؛ حتى لا يتميز منه، وحتى لا يكون من الفرق بينهما إلا فرق التعدد الطبيعي الذي لا يُدْرَك في الجوهر الواحد، كالفرق بين الروح والروح. وكان نفاذه في ذلك سريعاً بمقدار ما أوتي من سرعة البديهة ودقة الحسن البياني، حتى ضربوا به المثل؛ وهو في باب معاني الشعر ومذاهب الشعراء معلِّمُ أهل البصرة جميعاً. لا يُصدرون الرأي في شعر دونه، حتى إن مروان بن أبي حفصة لما مدح المهدي بشعره السائر الذي أوله:

طرقتك زائرةً فحيّ خيالها

= قال: لا أدري إلا أنه لم يقله، فلما قضى بلال حوائج حماد وأجازه، قال له: إن لي إليك حاجة. قال: هي مقضية! فقال: أنت قلت ذلك الشعر؟ قال: لا، قال: فمن يقوله؟ قال: بعض شعراء الجاهلية، وهو شعر قديم وما يرويه غيري! قال: فمن أين علم ذو الرمة أنه ليس من قولك؟ قال: عرف كلام أهل الجاهلية من كلام أهل الإسلام.

(١) يريد أبا موسى الأشعري، والقصيدة مثبتة في ديوان الحطيئة، وهي أربعة عشر بيتاً، مطلعها:

هل تعرف الدار مذ عامين أو عام　　دار لهند بجزع الحزج فالدام

والبصير بالشعر ومذاهبه إذا قرأ شعر الحطيئة أخرج هذه القصيدة منه، لأنها تقليد ومقاربة، وإن كان المدائني قد صحح أنها للحطيئة في أبي موسى، ونفى أن يكون حماد نحلها الحطيئة تقرباً إلى بلال؛ فإن نفس الشاعر أصدق في نسبة كلامه من ألسنة الرواة.

أراد أن يعرضه على نقاد البصرة، فدخل المسجد الجامع فتصفّح الحِلق، فلم ير حَلْقةً أعظم من حلقة يونس النحوية، فجلس إليه فعرّفه خبره، ثم استأذنه أن يُسْمعه، فقال يونس: يا ابن أخي، إن هنا خلفاً، ولا يمكن أحدنا أن يسمع شعراً حتى يحضر؛ فإذا حضر فأسمعه.

وقد وضع خلف قصائد عدة على فحول الشعراء، ذكروا منها قصيدة الشَّنْفَرى[1] المشهورة بلامية العرب التي أولها:

أقيموا بني أمي صدور مطيِّكم فإني إلى قوم سواكم لأمْيَلُ

وما أشبه أن تكون القصيدة أو أكثرها كذلك. وقال الأصمعي: سمعت خلفاً يقول: أنا وضعت على النابغة هذه القصيدة التي فيها.

خيلٌ صِيامٌ وخيلٌ غيرُ صائمةٍ تَحْتَ العَجَاجِ، وأُخرى تَعْلِكُ اللُّجُما

وهو من أبيات الشواهد؛ وله قصائد أخرى نص على بعضها العلماء وبينوا أنها مصنوعة، وقد وضع على شعراء عبد القيس شعراً كثيراً؛ وقال الجاحظ إنه هو الذي أورد على الناس نسيب الأعراب، وهذا النسيب من أرق الشعر قاطبة وما أحراه أن يكون مصنوعاً!

ثم قالوا إن خلفاً نسك في آخر أيامه فخرج إلى أهل الكوفة فعرّفهم الأشعار التي أدخلها في أشعار الناس، فقالوا له: أنت كنت عندنا في ذلك الوقت أَوْثَقَ منك الساعة! فبقيت الأشعار على حالها؛ إذ كان الأمر قد مضى لوجهه، وهكذا لا يملك الإنسان من أخرة الكذب ما يملك من أولاه.

وإنما امتاز أهل الكوفة بكثرة الشعر والاتساع في روايته، لأن ذلك ميراثٌ فيهم منذ نزلها العرب، حتى إن علياً كرم الله وجهه لما رجع بهم من قتال الخوارج على أن يستعدوا لقتال أهل الشام، ثم تخاذلوا عنه ـ لم ير أبلغ في ذمهم من صفة التشاغل بالشعر، فقال في خطبته حين خطبهم: «إذا تركتكم عدتم إلى مجالسكم حلقاً عزين (جماعات)، تضربون الأمثال، وتَنَاشَدُون الأشعار؛ تَرِبَتْ أيديكم، وقد نسيتم الحرب واستعدادها، وأصبحت قلوبكم فارغة من ذكرها، وشغلتموها بالأباطيل والأضاليل...»

(١) الشنفرى: شاعر جاهلي من بني الحرث بن ربيعة وهو من لصوص العرب وصاحباه في التلصص: ابن اخته تأبط شراً، وعمرو بن براق؛ وكان الثلاثة أعدى العدائين في العرب، لا تلحقهم الخيل اذا عدوا، وقد وضع خلف على تأبط شراً أيضاً قصيدة مشهورة زعم أنه رثى بها خاله، والله أعلم.

وكان الشعر عِلْمَ أهل الكوفة حين كانت العربية علمَ أهلِ البصرة؛ لأن العربية لم تكثر عند أولئك إلا بآخرة كما سنبينه بعد، وللكوفيين رواية قديمة في الشعر، وكان الخثعمي راويتَهم فيه قبل حماد، ومعه أبو البلاد الكوفي، وهما في خلافة عبد الملك بن مروان، ولم يشتهروا برواية الشعر إلا في أيامهما.

بيد أن حماداً جعل لامتياز الكوفيين بالشعر أصلاً تأريخياً؛ فزعم أن النعمان بن المنذر أمر فنسِخَتْ له أشعار العرب في الكراريس، ثم دفنها في قصره الأبيض، فلما كان المختار بن أبي عبيد الثقفي[1] قيل له إن تحت القصر كنزاً، فاحتفره فأخرج تلك الأشعار، قال: فمِن ثَم أهل الكوفة أعلم بالشعر من أهل البصرة...

ولما اشتغل هؤلاء الكوفيون بعلم العربية، وكان في طبعهم الشذوذ كما ستعرفه، سَهُل عليهم قبول الشواذ، ولم يتحرجوا من الصنعة للاستشهاد لأن الصنعة من شذوذ الرواية أيضاً، فزاد ذلك في الشعر عندهم، ومن أشهر رواتهم بعد حماد، خالد بن كلثوم الكلبي، وله صنعة في الأشعار المدونة على القبائل، وقد ألف فيها كتاباً، وأبو عمرو الشيباني المتوفى سنة ٢٠٦ وقد جاوز المائة بعقد، وعنه أخذت دواوين أشعار القبائل كلها وقد جمع نيِّفاً وثمانين قبيلة.

وليس في الرواة جميعاً من يُداني حماداً وخلفاً في الصنعة وإحكامها، فهما طبقة في التاريخ كله، وإنما يكون لغيرهما البيت الواحد والأبيات القليلة مما لا تفتضح صنعته، يضعونه لتوجيه الحجة وتزيين الخبر ونحو ذلك، ومن هؤلاء أبو عمرو بن العلاء، قال: ما زدت في شعر العرب إلا بيتاً واحداً، يعني ما يُرْوَى للأعشى من قوله:

وأنكرتْني، وما كان الذي نَكِرَتْ ... من الحوادث إلا الشَّيْبَ والصلعا[2]

---

(١) وثب المختار بالكوفة سنة ٦٦ في سلطان ابن الزبير وأخرج منها عامله، فوجه إليه ابن الزبير أخاه مصعباً فقتله سنة ٦٧، وكان يزعم أن جبرائيل عليه السلام يأتيه؛ وهو من رؤوس الفتن التي نجمت في الإسلام. والكوفة قد بنيت بظاهر الحيرة، وكانت مقراً للنعمان بن المنذر.

(٢) هذه رواية أبي الطيب اللغوي، ينسب فيها وضع البيت لأبي عمرو، ولكن صاحب العقد الفريد نقل أن حماداً كان يقول: ما من شاعر إلا وقد حققت في شعره أبياتاً فجازت عنه، إلا الأعشى، أعشى بكر، فإني لم أزد في شعره قط غير بيت. قيل له: وما البيت؟ فقال:

وأنكرتني وما كان الذي نكرت

الخ.

ورواية أبي الطيب أوثق وأصح.

وهو من أبيات الشواهد ـ ومنهم الأصمعي، وأبو عبيدة، واللاحقي، وقطرب، وغيرهم.

وقد يجد الرواة للشاعر الأبيات الحسنة في المعنى الجيد وهي تحتمل الزيادة، فيصنعون عليها ويولِّدون حتى تبلغ قصيدة، كأبيات الطِّيرَةَ للحارث بن حلِّزة. وهي أربعة أبيات ولكنهم جعلوها قصيدة طويلة. قال أبو عبيدة: أنشدنيها عمرو، وليست إلا هذه الأبيات وسائر القصيدة مصنوع مولَّد، وتلك قوله:

يا أيها المُزْمِع ثم انثنى لا يَثْنِكَ الحادي ولا الشاحجُ

ولا قعيدٌ أعضبٌ قَرنُه هاج له من مَربع هائج

بينا الفتى يَسعى ويُسعى له تاح له من أمره خالج

يترك ما رقّح من عيشه (يعيش منه[*]) همجٌ هامج[1]

وقد يزيدون في القصيدة ويبعدون بآخرها متى وجدوا لذلك باعثاً، كقصيدة أبي طالب التي قالها في النبي ﷺ، وهي مشهورة، أولها:

خليليّ ما أذْنِي لأول عاذلِ بِصغواءَ في حق ولا عند باطل

قال ابن سلام: زاد الناس في قصيدة أبي طالب وطُوِّلتْ بحيث لا يُدْرى أين منتهاها، وقد سألني الأصمعي عنها فقلت صحيحة، فقال: أتدري أين منتهاها؟ قلت: لا، قلنا: وإنما طُوِّلت هذه القصيدة معارَضةً للطوال المعروفة (بالمعلقات) حتى لا يكون من شعر الجاهلية ما هو خيرٌ مما قاله عمُّ النبي ﷺ؛ ولكن في أصلها أبياتاً هاشمية تفي بكثير من الطوال.

ولما كان علمُ العرب كله في البصرة والكوفة بعد أن نشأت الرواية لم يكن الناس يأبهون لما يظهر في غيرهما؛ فكانت تسقط أخبار الوضاعين في الأمصار لذلك، إلا قليلاً يأتي عن بعض علماء البلدين، كالذي ذكره الأصمعي، قال: أقمت بالمدينة زماناً ما رأيت بها قصيدة واحدة صحيحة، إلا مصحَّفة أو مصنوعة؛ وكان بها ابن دأب يضع الشعر وأحاديث السمَر وكلاماً ينسبه إلى العرب، فسقط وذهب

(*) قلت: هذه رواية المؤلف، والذي في اللسان: (يعيث فيه).

(1) الحادي مقلوب الحائد، وهو في الطيرة ما استقبلك من تجاهك من الطير والوحش، والسانح ما ولاك ميامنه، والبارح ما ولاك مياسره، والعقيد الذي يأتيك من خلفك، والشاحج الغراب المسن الذي غلظ صوته، وهو من شر ما يتطيرون به، كالثور الأعضب وهو المكسور القرن، وترقيح المال: إصلاحه والقيام عليه حتى ينمو.

علمه وخبث روايته؛ وهو عيسى بن يزيد، يكنى أبا الوليد، وكان شاعراً وعلمه بالأخبار أكثر.

ولما فشا أمر الصنعة في الشعر، جعل المتأخرون يضعون القصيد والرجز وينسبونه لمن اشتهروا بالوضع من المتقدمين، كخلف؛ أو بالاتساع في الرواية، كالأصمعي؛ لأن من أجاز على الناس أجاز الناس عليه.

وما ظالم إلا سَيُبْلى بأظلم

وأخذ القُصاص أيضاً في هذه الناحية، فصنعوا الأخبار الكثيرة وأسندوها إلى علماء الأنساب والإخباريين، ليعطوها بذلك معنى التاريخ الذي تثبته الرواية.

ضرب من الوضع:

وضرب آخرُ من الوضع سنّه الأدباء فيما يتكلفون له من الشعر والرسائل والخطب[1]، إذا عرضوا ذلك يطلبون فيه رأيَ النقادين وأهل البصر بالكلام، وأن يعرفوا موقعَ ما يأتون به من الاستحسان، ومبلغَ تجردِ الهوى في الحكم عليه. قال الجاحظُ يُزَيِّنُ هذه الطريقة: «فإن أردت أن تتكلف هذه الصناعة، وتُنْسب إلى هذا الأدب، فقرضتَ قصيدة أو حبَّرْتَ خطبة أو ألفتَ رسالة، فإياك أن تدعوك ثقتك بنفسك، وعُجبُكَ بثمرة عقلك، إلى أن تنتحله وتدّعيه، ولكن اعرضه على العلماء **في عُرض رسائل أو أشعار أو خطب**، فإن رأيت الأسماع تصغي له، والعيون تحدج إليه، ورأيت من يطلبه ويستحسنه، فانتحله». قلنا: ولعلهم: لا يطلبونه ولا يستحسنونه فيخرج عندهم مخرج المتروك وينتفي منه قائله ولا ينفيه، فعسى أن يكون فيمن سمعه من يحفظه مدخولاً، أو يرويه منحولاً، ويجريه مع سائر القصيدة أو الخطبة أو الرسالة ـ إن كان في شيء من ذلك ـ على أنه بعضه، أو يحفظ نسبته إن كان في كلام متفرق، ويكون ذلك سبب وضعه، ثم يمر في الأفواه فتصقله، ويلقيه الزمن بعد ذلك لمن ينقله؛ ولا شك عندنا أن مثل هذا في تاريخ الوضع قولٌ ومذهب.

---

(١) لم تتناول الرواية من المنثور غير الخطب، لأن الرسائل لم تكن في الجاهلية، ولا كان ما يصنعه الإسلاميون منها مما له متعلق في غرض من أغراض الرواية إلا عند الأخباريين (المؤرخين)، ولهذا لم يكن الوضع في المنثور إلا على الخطباء خاصة؛ وأكثر ما يكون الوضع من ذلك في الكلام المغمور أهله الذي لا يدور على الألسنة وإن كان سرباً شريفاً، لأن جميع القائلين لم يرزقوا الحظ في ذلك على السواء، وقد قال الجاحظ: ما علمت أنه كان في الخطباء أحد أجود خطباً من خالد بن صفوان وشبيب بن شبة الذي يحفظ الناس ويدور على ألسنتهم من كلامهما. وما علمنا أن أحداً ولد لهما حرفاً واحداً. ا هـ.

التعليق على الكتب:

وههنا نوع من الرواية الموضوعة كان يذهب إليه بعض المتأخرين؛ وذلك أن الواحد منهم ربما ألحق الأبيات للشاعر المتأخر ببعض العرب ويعلّق ذلك على كتاب عنده، أو ينحل الشاعر أبياتاً لغيره ثم يدسها في ديوان شعره، على أن يكون هذا مما يُكادُ به لذلك الشاعر، حسداً له، ونفاسة عليه، أو عبثاً يلهو به مَن يفعل ذلك، أو لسبب مما يجري هذا المجرى، وقد اختلف العلماء في أشباه من هذا الجنس، قال المعري في كتاب (عبث الوليد) وحكى بعض الكتاب أنه رأى كتاباً قديماً قد كُتب على ظهره: أنشدنا أحمد بن يحيى عن ثعلب:

مَـنِ الـجـآذِرُ فـي زِيّ الـرعـابـيـبِ[1]

وذَكرَ خمسة أبيات من أول هذه القصيدة، وهذا كذب قبيح وافتراء بيّن، وإنما فعَله مُفْرطُ الحسد، قليلُ الخبرة بمظانّ الصواب، غرضُه أن يلبِّس على الجهال. وقد رويت أبياتُ أبي عبادة (البحتري) التي في صفة الذئب لبعض العرب، ويجب أن يكون ذلك كذباً مثل ما تقدم. وقد نسبوا الأبيات التي في صفة الذئب إلى عبد الله بن أنيس صاحب النبي ﷺ وهو من بني البرك راشد بن وبرة، ولا ريب أن ذلك باطل. والشواهد من هذا النوع غير قليلة.

الشوارد:

ومن الشعر نتف قليلة تقع في البيتين والثلاثة، ويسميها الرّواة بالشوارد؛ لأنهم لا يعرفون نسبتها، بل يروونها على أنها مرسلة لا أرباب لها، وهي نادرة في الشعر، لأنهم لا يحفلون بما جهلوا نسبته كما مر في موضعه، بيد أنه متى كانت الأبيات لا شاهد فيها وكانت جيدة حسنة السبك رصينة المعنى طليّة العبارة، عَدّوها من الشوارد لتجوز من هذا الباب إلى الرواية؛ فمن ذلك ما رواه أبو عبيدة، قال: من الشوارد التي لا أرباب لها قول بعضهم:

إن يـغـدروا أو يـفـجُـروا ... أو يـبـخـلـوا لـم يـجـفـلـوا
يـغـدوا عـلـيـك مُـرجّـلـ ... ـيـن كـأنـهـم لـم يـفـعـلـوا
كـأبـي بَـراقِـشَ كـل يـو ... مٍ لـونـه يـتـبـدلُ

(١) مطلع قصيدة للمتنبي في كافور.

اختلاف الروايات في الشعر:

وقد كان العرب ينشد بعضُهم شعرَ بعض، ويجري كل منهم في النطق على طبعه ومقتضى فطرته اللغوية، فمن ثَمّ يقع الاختلافُ الصّرْفيّ واللغوي الذي نراه في بعض الروايات، وقد يغيّر العربي فيما يتمثله من الشعر كلمة بأخرى يراها أليق بموضعها وأثبت في معناها، أو تكون الكلمة قد أصابت هوى في نفسه، لأنهم إنما يتمثلون الشعر لغير الغرض اللغوي الذي قامت به الرواية، وذلك كقول أبي ذؤيب الهذلي:

دعاني إليها القلب، إني لأمرِهِ مطيع، فما أدري أرُشْدٌ طلابُها

وهي رواية أبي عمرو بن العلاء، ولكن الأصمعي رواه على نقيض هذا المعنى فقال: (عصاني إليها القلب...) البيت. وظاهرٌ أن هذا التناقض في الرواية لا يكون من الشاعر، وإنما هو تفاوت في الاستحسان لا غير.

وكان الرواة ينقلون الشعر على ما يكون فيه من مثل هذا الاختلاف ولا يبالون أمره، لأنهم يريدون لغة الشعر، والشعر متى جاء عن أعرابي كان حجة، لأن لسان العرب لا يطوع بغير الصواب، ولهذا تختلف الروايات في بعض الأبيات وهي في الأصل غير مختلفة.

ومن أسباب الاختلاف، أن الشعراء في الصدر الأول كانوا يعتمدون على الحفظ، ولكنهم لا يُثبتون من شعرهم كل لفظ بعينه، بل ربما أنشد الرجل منهم أبياتاً فتروى عنه، ثم تأتي الأيامُ فينسى بعض ألفاظها؛ فلا يكون إلا أن يضع غيرها ثم ينشد الأبيات على وجه آخر؛ فتروى أيضاً؛ ومن ثم تجتمع الروايتان في شعره أو الروايات المختلفة؛ ولهذا قال ذو الرمة لعيسى بن عمر الثقفي: اكتب شعري، فالكتاب أحب إليّ من الحفظ؛ لأن الأعرابي ينسى الكلمة قد سهر في طلبها ليلته فيضع في موضعها كلمة في وزنها ثم ينشدها الناس، والكتاب لا ينسى ولا يُبدِّل كلاماً بكلام!

ومن الرواة من كان يغيّر في ألفاظ بعض الأبيات لتوجيه حجته وإنهاض دليله، فيروى عنه البيت على وجهه المغير؛ وذلك فاش بينهم، وخاصة في رواة الكوفيين، ومنهم من كان يغير في الدواوين المكتوبة ليُعذر بها عند الخلاف ويقيم منها الحجة على الرواية الصحيحة؛ فيكون ذلك سبباً في الاختلاف.

ولا تنس ما ينشأ عن التصحيف في الكلمات المتشابهة؛ فإنه من بعض أسباب الاختلاف أيضاً، وشواهده كثيرة في كتاب التصحيف للعسكري.

وهذا وذاك غير ما يكون من تزيُّد بعض الرواة في الشعر حتى يخرج إلى الوضع والصنعة كما مر في محله، ثم يجيء غيره فينقص أو يزيد ويقدم أو يؤخر؛ ويعقبهما ثالث فيصيب أبياتاً حسنة على روي تلك القصيدة فيدسها فيها ويرويها على أنها منها، ثم يأتي رابع فيرى اختلاف النسبتين في القصيدة الواحدة فيسقطهما جميعاً وينحلها شاعراً آخر، وهكذا؛ ومما استجمع كل ذلك الاختلاف هذه القصيدة التي أولها:

تقول ابنة العبسيّ: قد شبت بعدنا   وكل امرىء بعد الشباب يشيب

ومنها شاهد النحاة المشهور: «لعلَّ أبي المِغوارِ منك قريب»(*) وهي مرثية رواها القالي في «أماليه»، وقال: قرأت على أبي بكر محمد بن الحسن بن دريد هذه القصيدة في شعر كعب الغَنَوي... إلى أن قال: وبعضهم يروي هذه القصيدة لكعب بن سعد الغنوي، وبعضهم يرويها بأسرها لسهم الغنوي، وبعضهم يروي شيئاً منها لسهم، وزاد أحمد بن يحيى عن أبي العالية في أولها بيتين. قال: وهؤلاء كلهم مختلفون في تقديم الأبيات وتأخيرها وزيادة الأبيات ونقصانها وفي تغيير الحروف في متن البيت وعجزه وصدره، ثم قال: والمرثيُّ بهذه القصيدة يكنى أبا المغوار، واسمه هَرم، وبعضهم يقول اسمه شبيب، ويحتج ببيت رُوي في هذه القصيدة: «أقام وخلّى الظاعنين شبيب» وهذا البيت مصنوع والأول (كأنه أصح).

هذا، وقد بقي الكلام في انتحال الشعر ورواة الشعراء وشياطينهم وعمل أشعارهم وتدوينها وما إلى ذلك، وكلها مما يمكن أن يتصل نسبه بما نحن فيه من أمر الرواية، ولكنه بباب الشعر أقرب مشاكلة وأدنى اتصالاً، فأنزلناه ثمة في مراتبه، وألحقناه بتلك المطالب لفائدة طالبه.

(*) قلت: يستشهدون به على استعمال (لعل) حرف جر، وقد سها المؤلف عن إثبات ذلك في لغات العرب.

التَزيُّد في الأخبار

وهذا أوسع أبواب الوضع في الرواية، لأنك إذا اعتبرت اللغة والشعر وجدتَهما في حكم العلوم الثابتة المدونة، بما حاطهما الرواة من التثبت والتفتيش كما مر؛ ولأن اللغة كانت لساناً فطرياً في قوم معروفين لقيهم أهل الرواية وشافهوهم بها، وكان الشعر إنما يُطلب أكثره للفظه ولم يأخذوه عن المحدَثين، فهو في حكم اللغة من هذه الجهة، وأما الأخبار التي تأتي عن العرب وغيرهم فإنما يريدون ببعضها التاريخ، وبأكثرها السمر والمنادمة والاستعانة على حشو علوم أخرى، كالنسب والتفسير والحديث وما إليها.

ولم يُعْنَ العلماء بالتثبّت في شيء من الخبر إلا ما نسب إلى رسول الله ﷺ وأصحابه مما يدخل في السنَن، فقد مَحّصوا كل ذلك وميّزوا جيّدَه ونَفَوْا رديئه وخلصوا إلى الحقيقة فيه بكل حجة، أما ما عداه فكان أمره بحسب القائمين عليه: منهم من تثبت واستبصر ورأى أنه يبرأ من العهدة ويتحرج من التَّبعة بإسناد كل خبر وبيان طريقه في الرواية، وهم مشاهير الرواة.

ومنهم من لم يبال معروف ذلك من مجهوله، وصحيحه من مدخوله. فكان يكذب ويصدّقه الناس، ويأتي بالأخبار المتنافية المتناكرة، ويضع التهاويل والأباطيل والأضاليل، والناس مقبلون عليه، منصرفون بوجوه الرغبة إليه، وهؤلاء هم أكثر القُصَّاص.

ومنهم قوم جعلوا الأخبار علمهم فتميزوا بها ودونوا فيها الكتب الكثيرة المفتّنة، فهم يكذبون مبالغة في الإغراق، ورغبة في الاجتلاب والحشد؛ لأن ذلك لا يطّرد لهم إلا بالتزيُّد؛ وهؤلاء هم الذين كتبوا في تاريخ العرب وأخبارِهم وأسمارِهم ومناقبهم ومثالبهم وأيامهم في الجاهلية ونحو ذلك، وقد سموهم (الإخباريِّين)، لأنهم لم يكونوا يعرفون من معنى (التاريخ والمؤرخ) إلا التوقيت - وسيأتي الكلام عن الإخباريين في فصل الرواة - ولم يتسعوا في ذلك الاتساع كله إلا في أطراف القرن الثاني، حين استفحل أمر الشعوبية فوضع القوم على العرب شيئاً كثيراً من المناقب والأخبار، ردَّ أكثره عليهم أهل الرواية من المحققين وكذبوهم فيه وأغفلوا روايته عنهم، ومن هذا الموضوع خبر المعلقات المشهورة كما سيمر بك في بابه.

والرواة إنما قلدوا العرب في صنعة الأخبار والتزيد فيها، كما قلدوهم في وضع الشعر، لأن العرب كانوا يكذبون بعضهم على بعض في المثالب، ويتزيدون في المناقب، وكانوا يتناقلون أخباراً من تاريخ الأوائل والبائدة عمن خالطوهم من الأمم، على ما في أكثرها من الوهن والكذب، وهي لا تدور فيهم حتى يكون قد داخلها الكثير من مثل ذلك، وشِبْه الشيء مُنجذِبٌ إليه.

ولبعضهم نوع من التاريخ الوضعي يسميه الرواة (تكاذيب الأعراب) (وأضاحيك الأعراب) وهو هو الخرافات أو (الميثولوجيا) ـ وللكلام عليه موضع.

ومن وراء ذلك أمر الهجّائين والفحّاشين ومن اشرأبُّوا للفتنة ومَرَدُوا على النفاق وألفافهم، ومادة هذا الأمر مجبولة بالكذب. فلما جاء الإخباريون بعد الإسلام أخذوا تلك الأخبار وجعلوها علمهم، وولّدوا منها واحتَذَوْا مثالها، لأن كل ما هو بسبيل التاريخ مما خرج عن أمر الدين، فهو عندهم في سبيل الحكاية والتلفيق وما يبتغي من القَصَص، ولولا اعتبارهم هذا لما بقيت الآداب العربية خالية إلى اليوم من كتاب واحد يوثق به في تأريخ العرب أو تأريخ آدابهم، وقد أشرنا إلى هذا المعنى غير مرة.

وروى الجاحظ أن بعضهم قال لأحد الرواة: إنك تكذب في الحديث! فقال: وما عليك إذا كان الذي أزيد فيه أحسنَ منه؟ فوالله ما ينفعك صدقه ولا يضرك كذبه!

بخ بخ! وما يدور الأمر إلا على لفظ جيد ومعنى حسن...!

هذه هي طريقتهم بعينها قبل أن تنضج العلوم وتنضب الرواية، كمخض الماء: لا يؤتي غيرَ الماء، وقد ورثوها عن العرب أنفسهم، لأن العرب أمة في حكم الفرد، والفرد منها في حكم الأمة، إذ كان كل واحد منهم إنما ينهض بعبثه ولا يحمل إلا رأسه يطرحه كيف أراد، وتلك طبيعة أرضهم لا يجمعهم ولا يفرّقهم إلا منفعة الفرد ومضرته. ومعلوم أن تاريخ العرب لا ينفع صدقه أحداً ولا يضر كذبه أحداً، إذا جعلنا مصداق النفع والضرر ما يتبينه المرء في خاصة نفسه مما يُحسّ منه أثرَ النفع أو الضرر، وهل الأمر إذا رجعنا إلى هذه القاعدة إلا كما يقول الله سبحانه وتعالى: ﴿تلك أمةٌ قد خلت لها ما كسبت ولكم ما كسَبْتم ولا تُسألون عما كانوا يعملون﴾[البقرة: ١٤١].

هذا، وإن أكثر ما وُضع من الأخبار لغير التصنيف إنما كان يراد به الملوك ومن في حكمهم، أو العامة ومن في وزنهم، فأما الملوك فإن الرواة كانوا يعرفون

أنهم لا يستقصون، فيصنعون لهم الأخبار يُزْلِفونها إلى هوى أنفسهم ويديرون الكلام فيها على أغراضهم، ويأخذون في تلك الفنون، استعانة على السمر، وتكثيراً للأحاديث. وكل من عُرف من الرواة بأنه صاحبُ سَمَرٍ كان ذلك غميزةً في علمه، ومذهباً للكلام فيه، كشرقي بن القطامي مؤدب المهدي فإنهم جعلوا السمر علته، وكان يجري في مذهب ابن دأب الشاعر الإخباري الذي كان بالمدينة، كما جرى خلف الأحمر في مذهب حماد.

وأول من عرف من ملوك الإسلام بالرغبة في السمر والتعلُّق بأهل الأخبار - وإن كان ذلك لمعنى سياسي - معاوية بن أبي سفيان، فقد كان داهياً نقّاباً في أموره[1]، يستبين من رأيه في كل مشكلٍ طريقاً نهجة، ويُفرَقُ له في كل مُعضل عن سبب إلى النفاذ صحيح، فكان يتطلب الأخبار يستعين بها على استيضاح الشبهات، ويرجع منها إلى القدوة في المعضلات، فيقال إنه كان إذا انفتل من صلاة الفجر جلس للقصّاص حتى يفرغ من قصصه ثم يضطرب في أموره سائر نهاره، حتى إذا صلى العشاء الآخرة جلس لمؤامرة حاشيته فيما أرادوا، صدراً من ليلتهم، ويستمر إلى ثلث الليل في أخبار العرب وأيامها، والعجم وملوكها وسياستها لرعيتها، وسائر ملوك الأمم وحروبها ومكايدها، وما إلى ذلك، وقد أسلفنا أنه استقدم عبيد بن شَرْية الجرهمي النسابة الإخباري من اليمن خصيصاً لبعض أغراضه تلك.

وأما العامة فكلما كان الراوية أو المحدث أو القاصّ أموَقَ كان عندهم أنفق، وإذا كان مستهتراً بالغرائب كان عندهم أوثق، وإذا ساء خلقه وكثر غضبه واشتد حِدَّةً وعسرة في الحديث وشغب ولوى شِدْقه لمن يراجعه، تهافتوا عليه، وهذا أمرهم بعد التابعين لأصحاب رسول الله ﷺ كما سيجيء.

وقد كان الأعمش المحدِّث (توفي سنة ١٤٨) يقلب الفرو ويلبسه حتى يكون صوفه إلى خارج، ويطرح على عاتقه منديلَ الخوان مكانَ الرداء؛ وسأله رجل مرة عن إسناد حديث، فأخذ بحلقه وأسنده إلى الحائط وقال: هذا إسناده. . . والأعمش هو القائل فيمن كانوا يسمعون منه: والله لا يأتون أحداً إلا حملوه على الكذب!

---

(١) عرف معاوية بالدهاء منذ عرف، حتى روي أن عمر بن الخطاب رضي الله عنه قال لجلسائه: تذكرون كسرى وقيصر ودهاءهما وعندكم معاوية!

القصّاص

وهم الذين يقصون على الناس، ويكون من علمهم التفسير والأثر والخبر عن الأمم البائدة وغيرهم؛ ينقلون ذلك تعليماً وموعظة؛ وكانوا في القرن الأول يقدمونهم في بعض حروب بني أمية لِيَقُصُّوا على المقاتلة أخبار الشهداء وفضائلهم وما وُعِدوا به في الجنة مما لا عينٌ رأت ولا أذن سمعت، ولِيُحمِّسُوهم بذلك قبل مباشرة القتال، حتى لا تحجزهم رهبة ولا يملكهم فزع ولا ترد وجوهَهم آمال الحياة؛ وهو وجه من الحيطة في السياسة وحسنِ النظر في التدبير؛ وكان ذلك دأب الحَجّاج الثقفي أمير العراقين لبني أمية، في حروبه ووقائعه؛ لأن أكثر من قاتلهم كانوا من المستميتين ديانة أو حَمِيَّة، كالخوارج والناقمين عليه وعلى بني أمية من العرب، وأخبارُهم مشهورة.

أما قبل هذه الدولة فكانت الموعظة في الحروب والتذكير بما يَصْدُق الله من وعده للمجاهدين في إعلاء كلمته ـ شأناً من شؤون القواد، يخطبون بذلك على الناس ولا يتجاوزون به آياتٍ من القرآن وجُملاً من الحديث وكلمات لهم بينَ ذلك.

ولم يكن القَصصُ في زمن النبي ﷺ ولا في زمن أبي بكر وعمر رضي الله عنهما؛ لاجتماع كلمة المسلمين، ولقرب العهد من الرسالة؛ وإنما أحدثت القِصص في زمن معاوية، حين كانت الفتنة بين الصحابة رضي الله عنهم، وكانت مقصورةً على الموعظة الحسنة والتذكير وما إلى ذلك؛ وأول من قص من الصحابة، الأسود بن سريع، وكان يقول في قصصه إذا ذكر الموتَ وخاطب الميت:

فإن تنجُ منها تنجُ من ذي عظيمة   وإلا فإني لا إخالُك ناجيا

ثم كان أول من قص من التابعين بمكة، عبيد بن عمير الليثي؛ وقد جلس إليه عبد الله بن عمر وسمع منه، فكان ذلك داعيةً إلى إقبال الناس ورغبتهم في استماع القصص لمكان ابن عمر من الدين والورع؛ وقد أقرَّتْه كذلك عائشة أم المؤمنين رضي الله عنها ولم تنكر عليه، فحدّث عطاء قال: دخلت أنا وعبيد عليها، فقالت: من هذا؟ فقال: أنا عبيد بن عمير؛ فقالت رضي الله عنها: قاص أهلِ مكة؟ قال: نعم! قالت: خفِّفْ، فإن الذِّكر ثقيل.

وقد مرّ بك آنفاً أن معاوية اتخذ قاصّاً كان يجلس إليه متى انفتل من صلاة الفجر؛ فلا غرو أن يتابعه أهل الشام على ذلك ويكثُرَ القَصصُ فيهم؛ ولعل هذا من

دهاء معاوية في السياسة.

ثم صار القَصص مما يلقى في مسجد النبي ﷺ بالمدينة واتخذتْ له حلقة كحِلَق الدروس؛ وأول من لزم ذلك فيه، مسلم بن جندب الهذلي، وهو إمام أهل المدينة وقارئهم، وفيه يقول عمر بن عبد العزيز: مَن سَرَّه أن يسمع القرآن غَضًّا فليسمع قراءة مسلم بن جندب! ثم كان أول من اتخذ تلك الحلقة في مسجد البصرة، جعفر بن الحسن.

ولم يكن القَصص في القرن الأول مرذولاً، ولا كانوا يرون به بأساً؛ لأن فنونه إنما ترجع إلى القرآن والحديث، ولم يكن يشوبه شيء إلا ما كانوا يسمونه (بالعلم الأول). وهو ما يتعلق بأخبار الأمم السالفة، وأكثره يأخذونه عن أهل الكتاب من اليهود والنصارى، وعمن أسلم منهم، وبعض هؤلاء كان غزير العلم واسع الحيلة في قصص الأولين، كعبد الله بن سلام الذي أسلم عند هجرة النبي ﷺ إلى المدينة، وكعب الأحبار الذي أسلم في خلافة عمر وتوفي سنة ٣٢؛ وعن هذين الرجلين ـ ووهب بن منبه المتوفى سنة ١١٤ ـ أخذوا سواد قصصهم مما يتعلق بأخبار الأمم وأحوال الأنبياء والنُّذر الأولى وما يجري مع ذلك؛ وكان وهب من الأبناء (أبناء الفرس) لأن جده جاء إلى اليمن فيمن بعثهم كسرى حين استنجدوه على الحبشة، وقد أخذ آباؤه عن اليمن أخبار اليهود، وأخذوا عن الحبشة أخبار النصارى، ثم كان وهبٌ يعرف اليونانية أيضاً، فاتسع بذلك علمه، حتى قالوا في بعض ما نقلوه عنه: إنه قرأ من كتب الله اثنين وسبعين كتاباً، وهو أول من صنف قصص الأنبياء في الإسلام.

وممن أخذوا عنهم أيضاً، طاووس بن كيسان التابعي، وهو من الأبناء، وتوفي سنة ١٠٦ ثم ورث الرواية عنه ابنه عبد الله بن طاووس.

ولما كان القرن الثاني وانتهى عصر كبار القصّاص من التابعين، ورأسهم الحسن البصري المتوفى سنة ١١٠[1] ـ وكان رضي الله عنه مفنَّناً ثقة في كل ما يتعاطاه من العلوم ـ نشأتْ بعده الطبقةُ التي أخذت عنها العامة وقد اضطربت الفتن

---

(١) كانت أم الحسن تقص للنساء أيضاً، ولعلها أول امرأة فعلت ذلك في الإسلام، ودخل عليها يوماً وفي يدها كراثة تأكلها؛ فقال لها: يا أماه، ألقي هذه البقلة الخبيثة من يدك! فقالت: يا بني، إنك شيخ قد كبرت وخرفت! قال: يا أماه أينا أكبر. . .؟

وكان الحسن أفصح الناس وأعلمهم وأزهدهم، ولما مات بالبصرة، تبع الناس كلهم جنازته واشتغلوا به بعد صلاة الجمعة فلم تقم صلاة العصر بالجامع. قال حميد: ولا أعلم أنها تركت منذ كان الإسلام إلا يومئذٍ، لأنهم تبعوا كلهم الجنازة حتى لم يبق بالمسجد من يصلي العصر!

وكثر الكلام وفشت الأكاذيب في الحديث وفي أخبار العرب وفي الشعر، فصار همُّ القاصِّ أن يجيء بالغرائب، ويُكثر من الرقائق؛ لأن أهل العلم انصرفوا إلى حلقات الرواية، ولم يبق في حلقات القصاص إلا العامة وأشباههم؛ وقد علمت مذهبَهم والشان فيما ينفق عندهم؛ فمن ثم ساءت المقالة فيهم، وصار القاصُّ عند أهل العلم أحمقَ ممَخْرقاً لا يعرفونه بغير ذلك، إلا قليلاً ممن استوعبوا وتبيّنوا وجرَوْا في مذهب الرواة «وهو نقل الكذب الذي لا بأس به وإسناده إلى أهله» وامتازوا مع ذلك بالفصاحة والبيان. ويبدأ تاريخ هؤلاء بعد الحسن البصري، بموسى بن سيار الأسواري، قال الجاحظ: وكان من أعاجيب الدنيا، كانت فصاحته بالفارسية في وزن فصاحته بالعربية، وكان يجلس في مجلسه المشهور فيقعد العرب عن يمينه والفرْسُ عن يساره، فيقرأ الآية من كتاب الله ويفسرها للعرب بالعربية، ثم يحول وجهه إلى الفرس فيفسرها لهم بالفارسية، فلا يُدرى بأيِّ لسان هو أبْيَن، واللغتان إذا التقيا في اللسان الواحد أدخلتْ كلٌّ واحدة منهما الضيم على صاحبتها، إلا ما ذكروا من لسان موسى بن سيار؛ ولم يكن في هذه الأمة بعد أبي موسى الأشعري أقرأ في محراب من موسى بن سيار، ثم عثمان بن سعيد بن أسعد، ثم يونس النحوي، ثم المعلّى.

قال: ثم قصّ في مسجده (بالبصرة) أبو علي الأسواري ابن فائد، ستاً وثلاثين سنة، وابتدأ لهم في تفسير سورة البقرة، فما ختم القرآن حتى مات؛ لأنه كان حافظاً للسير ولوجوه التأويلات، فكان ربما يفسر آية واحدة في عدة أسابيع، كأن تكون الآية قد ذُكر فيها يوم بدر، وكان هو يحفظ مما يجوز أن يلحق في ذلك من الأحاديث الكثيرة، وكان يقص في فنون كثيرة من القصص ويجعل للقرآن نصيباً من ذلك. وكان يونس بن حبيب يسمع منه كلام العرب ويحتج به، وخصاله المحمودة كثيرة.

ثم قص من بعده القاسم بن يحيى، وهو أبو العباس الضرير، ولم يُدرَك في القُصّاص مثله. وكان يقص معهما وبعدهما ملك بن عبد الحميد المكفوف، فأما صالح المُرّي فإنه كان يكْنى أبا بشر، وكان صحيح الكلام رقيق المجلس، قال الجاحظ: فذكر أصحابنا أن سفيان بن حبيب لما دخل البصرة وتوارى عند مرحوم العطار (من أصحاب الحديث، كان في أواخر القرن الثاني) قال له مرحوم: هل لك أن تأتي قاصّاً عندنا فتتفرج بالخروج والنظر إلى الناس والاستماع منه؟ فأتاه على تكرُّه، لأنه ظنه كبعض من يبلغه شأنه، فلما أتاه وسمع منطقه وسمع تلاوته للقرآن، وسمعه يقول: حدثنا سعيد عن قتادة، وحدث قتادة عن الحسن - رأى بياناً لم

يحتسبه، ومذهباً لم يكن يدانيه، فأقبل سفيان على مرحوم، فقال: ليس هذا قاصّاً، هذا نذير!

ولما نضجت العلوم في القرن الثالث، ذهب القصاص وخلَفَهم الوُعّاظ من المتصوفة والزهاد، إذ كان اسم القاصّ قد أصبح لقباً عاميّاً مبتذلاً، وأكثر المتصدرين في الوعظ إنما يكونون من أهل الحديث والمتسعين في العلوم، ولا حاجة إلى الكلام عنهم، ولم يزد المتصوفة في الأخبار إلا ما يزعمون أنهم احتووه بعلم خاص، والله أعلم بغيبه.

الرّوَاة

فرغنا من القول في الرواية ونشأتها وتأريخها والوجوه التي تقلبت عليها، وبقي الكلام على الرواة وعلومهم وما تحققوا به من المذاهب وما تميزت به طوائفهم عند أهل المقابلة والتنظير، ثم ما يُداخل ذلك من معانٍ حين تعرض، وأعراض حين تتوافى لتورَد بها الفائدة موردَها ويصدر الأدب مصدره، وهو مَنزَع لا ننكر أن المتطاول إليه هو المقصِّر عنه، وأن المبتدىء فيه هو المنتهي منه؛ وذلك لأن رواتّنا وإن قدح بعضهم في بعض جرحاً وتعديلاً، وتوسعوا في مذاهب النقد تعريضاً وتطويلاً، إلا أنهم لم يدوّنوا شيئاً لمن بعدهم كما دوّن أهل الحديث، بل اكتفوا بأن هذا الأمر كان منهم على المشاهد والعِيان؛ أو قريباً منهما بالسند والسماع، فألقوا لنا بذلك الشغل الطويل، والعناء الوبيل؛ ولو أنهم دوّنوا الطبقات وميزوها وفصلوا مراتبها وساقوا أخبار الرجال، على نحو ما فعل نُقّاد الحديث، وهم كما قالوا: «عيار هذا الشان، وأساس هذا البنيان» ـ لقد كانوا أحسنوا لأهل التاريخ الإحسان كلّه.

ولشدّ ما كانوا يتحوّبون (عفا الله عنهم) فيما يهجُن به بعضهم بعضاً مما يسبق من الظنّة إلى أحدهم ويتوجه من الشبهة عليه، فلا يحبون أن يثبتوا من ذلك شيئاً، لأنه جهاد لا يراد به وجه الله كما هو الشأن في الحديث؛ فكان الأمر بينهم مقصوراً على المناقضات والمنافسات، بَيْدَ أن كل طبقة منهم كانت تحكي عن سابقتها أشياء مما تناقلته، حتى انتهى جماع ذلك إلى مدوّني كتب الطبقات، وإلى المتناظرين في تصنيف الكتب التي وضعوها للكلام في علماء المصْرَين، وإلى المصنِّفين في اللغة من متأخري الرواة الذين تعقبوا السابقين وتتبعوا ما نقل عنهم، كالأزهري صاحب «التهذيب» وغيره، فرأى كلٌّ أولئك أن القليل الذي تأدّى لا يُعطى من حكم النقد المباح ما كان له في زمنه، فيعتبر من الكلام المعفوّ عنه الذي بعثت عليه المعاصرة كما أجراه أهله، فلا يبقى له شأن متى وضح الحق وظهر وجه الصواب وتمهدت به العلوم ـ بل رأوا فيه مادةً لما كانوا بسبيله، ورأوا أن التاريخ قد أحال تلك المناقضاتِ بعد أن طَوى أشخاصها ونفَضَ عنها رَهجَ الحفيظة ووَهج الأنفاس، فحرصوا عليها ودوّنوها، ولولا ذلك لعفا هذا الموضعُ من التاريخ.

أول من صنف في طبقات القوم، أبو العباس المبرد المتوفى سنة ٢٨٥ فإنه

وضع كتاباً في علماء البصريين، وكان بصرياً، ثم صنَّف أبو الطيب اللغوي المتوفى سنة ٣٣٨ (وقيل بعد الخمسين) كتابه مراتب النحويين، جمع فيه البصريين والكوفيين، ثم اطّرد التصنيف بعد ذلك، فوضع السيرافي المتوفى سنة ٣٦٨ كتابه في طبقات النحاة البصريين، وصنف أبو بكر الزبيدي الأندلسي المتوفى سنة ٣٧٩ طبقات النحاة وميز فيه البصريين من الكوفيين، ثم ظهرت بعد ذلك كتب كثيرة لا حاجة إلى الكلام عنها، لأننا إنما نريد أن نعيّن تأريخ التدوين فيما تناول أحوالَ الرواة ومناقضاتهم، ولم يُكتَب من ذلك شيء قبل القرن الثالث، ولا نعلم أنه كتب منه شيء قبل الذي أورده الجاحظ في تضاعيف كتبِه، وهو قد توفي سنة ٢٥٥، وليس غيره أولى بأن يكون أولَ من اقتحم هذا الباب من الكتابة، وإن كان ما أورده قليلاً لا حَفْلَ به ولا قدْر له في جانب ما تناولناه من كتب الطبقات على اختلافها وكتبٍ أخرى، كالتهذيب للأزهري، والتصحيف للعسكري، والخصائص لابن جني، وقد كسر فيه باباً على ما يكون من قدح أكابر الأدباء بعضهم في بعض وتكذيب بعضهم بعضاً.

ولقد انتقد كثير من جِلّة العلماء ـ وخاصة علماء الأصول ـ إهمال الرواة والقائمين باللغة والنحو أن يبحثوا عن أحوال هذه العلوم ويفحصوا عن جرْح رُواتها وتعديلهم، واعتذر بعضهم من ذلك بأنهم أهملوه ولم يجاروا فيه رواة الأثر لأن الدواعي كانت متوفرة على الكذب في الحديث لأسبابه المعروفة التي تحمل الواضعين على الوضع. قال: وأما اللغة فالدواعي إلى الكذب عليها في غاية الضعف. ولذلك اكتفى العلماء فيها بالاعتماد على الكتب المشهورة المتداولة، فإن شهرتها وتداولها يمنع من ذلك مع ضعف الداعية إليه. وقد رد السيوطي على أصحاب هذه الأقوال بما زعمه (الجوابَ الحق) ولم يزد على أن احتج بما جاء في كتب الطبقات. . . !

البصرة والكوفة:

وقبل أن نمضي فيما أخذنا فيه، نسوق هذه الكلماتِ الموجزة في تاريخ هذين المصرين العظيمين اللذين خرج منهما علم العرب، واللذين يرجع إليهما سند العربية في سائر الأمصار.

أما البصرة فقد اتخذها المسلمون مِصْراً حين كانوا يغْزون من قبَل البحرين لَيشْتوا فيه ثم ليلوذوا به إذا رجعوا مِن غَزوِهم، وأول مَن مصّرها عتبة بن غزوان بن ياسر، وذلك في سنة أربع عشرة للهجرة، في خلافة عمر بن الخطاب، وهي أقرب

إلى البوادي الصريحة من الكوفة، تكاد تقابل في وضعها سُرةَ البادية التي ضربت فيها القبائلُ العربية الفصيحة، ولذا فصح أعرابُها وتميز أهلها بالصحيح، وكانت مثابةَ الجفاةِ الخلص من أعراب البادية؛ وقد كان فيها المربد، وهو عكاظ الإسلام، يقوم فيه الخطباء ويتنافر الأشراف ويتناقض الشعراء؛ ومن ثم ضربوا المثل بأدب البصريين، وجعلوا هذا الأدب فيهم بمنزلة ما اختُصت به الأمم طبيعةً من الميراث التاريخي. كحكمة اليونانيين، وصناعة أهل الصين، وما إليهما.

وأما الكوفة فكان تمصيرها بعد البصرة بستة أشهر، على قول، وبعام أو عامين على قول آخر[1]؛ واتخذها المسلمون مصْراً حين كانوا يغزون من قبل فارس، وأكثر أهلها من عرب اليمن، وكان يطرأ عليها ضعاف الأعراب مما فوق البادية الصريحة؛ ولذا لانَتْ جوانب ألسنتهم وضعفتْ فصاحتهم وكان الميل إلى الشاذ متأصلاً فيهم طبيعة؛ فأسرع الفساد في ألسنتهم قبل أن يفشو مثل ذلك في البصريين؛ وأعظم ما اشتهرت به الكوفة، ميل أهلها إلى الطاعة ديانة، دون البصرة التي اشتهر أهلها في التاريخ بالنزوع إلى الشقاق والعصيان وبالعصبية العربية؛ ولذا كانت الكوفة مثلاً مضروباً في فقه أهلها، كما ضربوا البصرة مثلاً في الأدب، وكما ضربوا المثل بالمدينة في القراءة، وبمكة في المناسك[2]؛ وبظاهر الكوفة كانت منازل النعمان بن المنذر، والحيرة والخَوَرْنَق، والسَّدير، وما هناك من القصور والمتنزهات، وكل ذلك غير طبيعي في تاريخ الفصاحة العربية.

ولما مُصِّرت بغداد وجعلها المنصور ثاني الخلفاء العباسيين مدينة ـ وكان قد اختطها قبله أخوه أبو العباس السفَّاح وشرع في عمارتها سنة ١٤٥ ونزلها سنة ١٤٩، وكانت قرب الكوفة ـ وهي ما هي، حاضرة الدنيا ومدينة الإسلام ومظهر أُبهة الخلافة وجلال الملك ـ كان علماء الكوفة أسرع الناس إليها، فأكرم العباسيون لقاءهم، وبسطوا لهم بالعطاء، غير أن ذلك لم يزدهم إلا ضعفاً وشذوذاً، حتى عيّرهم البصريون بأنهم يأخذون عن باعة الكواميخ كما تقدم في موضعه.

(١) وبثلاثة أعوام في قول ابن قتيبة؛ وهذا الاختلاف يشبه أن يكون منهم إغفالاً لتاريخ الكوفة وغضاً من شأنها، إن لم يكن مثلاً من سوء العناية بكل ما هو من التاريخ (الذي لا دين له).

(٢) لم يعرف بمكة ولا بالمدينة أحد من أئمة العربية أو من يتصدر للرواية، وكل ما قاله أبو الطيب اللغوي في علمائهما: أنه كان بالمدينة علي الملقب بالجمل، وضع كتاباً في النحو لم يكن شيئاً؛ وأما مكة فكان بها رجل من الموالي يقال له ابن قسطنطين، شدا شيئاً من النحو ووضع كتاباً لا يساوي شيئاً؛ ولم يجد الأصمعي بالمدينة من الرواة إلا ابن دأب الذي ذكرناه في الوضاعين.

أما بغداد نفسها فلم يعتدّ البصريون بأحد من علمائها، ولا يرونها مدينة علم، وإنما هي عندهم مدينة مُلْك، وما فيها من العلم فمنقول إليها ومجلوب للخلفاء وأتباعهم؛ قال أبو حاتم: أهل بغداد حشو عسكر الخليفة، لم يكن بها من يوثق به في كلام العرب، ولا من ترضى روايته، فإن ادعى أحد منهم شيئاً رأيته مُخلّطاً صاحب تطويل وكثرة كلام ومكابرة[1].

(1) توفي أبو حاتم سنة ٢٥٥، وقال الأصمعي وقد توفي سنة ٢١٥؛ خرجت إلى بغداد وما فيها أحد يحسن شيئاً من العلم، لقد جاءني قوم يسألونني عن الجعطري فأخبرتهم أنه المكتل، قالوا: وما المكتل؟ قلت: هو المعضل! قالوا: وما المعضل؟ وكان بقربي بقال ضخم، فقلت: هو مثل ذلك البقال! فرووا عني . . .

عنايتهم بالرواة

وكان الرواة مَحَط الأعباء في الرحلة، وإليهم المرجع في الغريب والشعر والخبر والنسب، وقد انفردوا بالقيام على هذه العلوم أيام بني أمية، والدولة يومئذٍ دولة العرب، وهم لا يزالون حيال آبائهم وعلى إرث منهم؛ فلم يكن إلا أن تنفق سوقُ الرواة، ويُقبل في الدهر أمرُهم، ويَنبُه في الناس شأنهم، ويجد كل واحد منهم ما يجده الحظيظُ في بضاعته، والمحتاج إليه في صناعته؛ ولم يأت ذلك من قِبَل الخلفاء وحدهم، ولكن الشأن كان في أهل الأمصار من الأمراء فمَن دونهم؛ فإنهم صرفوا إلى الرُّواة وجوهَ المطالب، وقصروا عليهم الرغبات؛ لأنهم الوصلة بينهم وبين أوّليتهم من العرب، بما يقصّون من أخبارهم، ويروون من أشعارهم، وينقلون من آثارهم؛ وبهذه وما إليها كانت تلتئم أطراف المجالس، وتتفصل جهات الأحاديث، وتتشعب مذاهب السمر؛ وفوق ذلك فإن أكثر الرواة جمعوا إلى علومهم تلك رواية الحديث وتفسير غريبه والفُتْيا في مشتبَه القرآن والقول في السِّيَر ونحوها، وهي من أغراض الناس جميعاً.

أما الخلفاء من لَدُن معاوية إلى عبد الملك بن مروان، فهؤلاء اقتصروا على أهل الشعر والنسب والخبر؛ لأن أمر اللغة لم يكن بدأ في أيامهم، ولأن ذلك كان هو علَم العرب يومئذٍ؛ وكان معاوية يرمي إلى اجتذابهم حوله وتألّف قلوبهم عليه، وإلى التخذيل عن أهل الحق في الخلافة من رجال هاشم وفتيان قريش؛ وكان يأتي كل مأتى لانتظام أمر الملك والدولة، حتى لو عرف أنه يستكثر بالزنّج لوَطّأ الحيلة إليهم - فبالغ في إيثار الشعر والنسب والإفضال عليهم، حتى تحدث الناس بذلك، فأرسل في ألسنتهم رسائله السياسية من حيث لا يدرون؛ وكان يحث على رواية الشعر، ويتنقص من لا يَرْوي منه، حتى إنه كتب إلى زياد (الذي ادعى أبا سيفان) في إشخاص ابنه عبيد الله، وقد علم أنه يتورّع عن الشعر، فأوفده زياد إليه. وأقبل معاوية يسأله، فما سأله عن شيء إلا أنفذه، حتى سأله عن الشعر، فلم يعرف منه شيئاً، فقال: ما منعك من روايته؟ قال: كرهت أن أجمع كلامَ الله وكلامَ الشيطان في صدري! فقال معاوية: أعزب؛ والله لقد وضعتُ رجلي في الركاب يوم صِفِّين مراراً ما يمنعني من الانهزام إلا أبياتُ ابن الإطنابة حيث يقول:

أبَتْ لي هِمّتي وأبى بَلائي ... وأخْذي الحمدَ بالثمن الربيحِ

وإعطائي على الإعدام مالي   وإقدامي على البطل المُشيح
وقولي كلما جَشأتْ وجاشتْ:   مكانكِ تحمَدي أو تستريحي

ولا نرى هذا إلا من دهاء معاوية وحذقه في سياسة الأمور ومداورتها؛ وإلا فمتى كان الإقرار بالنقيصة من سياسة الملوك إذا لم تكن قد استبطنتْ غرضاً من الأغراض لا ينكشف حتى يحيلها إلى مَحْمدة.

وقد رمى خلفاؤه من قوسه ونزعوا في وتره، وهو كان يبصِّرهم؛ حتى كان لا يقطع أمراً دون يزيدَ ابنه، ويريه أنه إنما يفزع إلى رأيه فيما يُلمُّ حتى يستخرج أقصى ما عنده ويحركه بالخلافة قبل أن يصير خليفة.

وقال أبو الحسن المدائني: كانت بنو أمية لا تقبل الراوية إلا أن يكون راوية للمراثي، قيل ولم ذاك؟ قال: لأنها تدل على مكارم الأخلاق... فعفا الله عن أبي الحسن: ما كان أحسن ظنَّه حتى اعتبر السياسة بالعلم! ولقد سئل أعرابي: ما بال المراثي أجود أشعاركم؟ قال لأنا نقول وأكبادنا تحترق! وإنما كان بنو أمية رجال مَرْزأة وحروب وفتن عربية؛ ولم يقم أمرهم إلا بدعوى المطالبة بدم عثمان، فكان همهم أن لا ترقأ الدمعة ولا تطفأ اللوعة، وأن تبقى في القلوب معانٍ رفيقة تهيجها المراثي فتنقدح بها المعاني الغليظة في المقاتلة والمسترزِقة من العامة، وهم قوة الدعوة، ومن قلوبهم قُوت السياسة، وقد استقام لهم بذلك عمود من الأمر كان مائلاً، وحقٌّ كان فيما ظنَّه غيرهم باطلاً.

ولما استُخلِف عبد الملك بن مروان، أخذ بسنّة معاوية، واقتدى به في إحكام السياسة وحسن التأتي للأمور، وكانت القلوب المضطربة قد استقرت أو كادت، والأعناق المائلة قد استقامت بعد أن مادت؛ فبسط عبد الملك برّه للرواة، وألان لهم جانبه، وكان لا يجالسه من الناس غير ذي علم وأدب، وهو الذي قال فيه الشعبي: «ما ذاكرت أحداً إلا وجدت لي الفضل عليه؛ إلا عبد الملك، ما ذاكرته حديثاً إلا زادني فيه، ولا شعراً إلا زادني فيه»! ولهذا اجتمع إليه الشعراء وعلماء الأخبار ورُواة الناس، وضربوا إليه آباط الإبل شرقاً وغرباً، حتى حفلت بهم مجالسه، وازدهت أيامه؛ وكان يذاكرهم ويحادثهم وينوّه بهم ويدني مجالسهم، ومن أجله أطلق الأدباء على دولة بني أمية قولهم: «المَرْوانية» على جهة التغليب، لأن مَن بعده أخذوا في طريقته واتبعوا أثره وزادوا عليه بمقدار ما اتسع في أيامهم، حتى كانوا ربما اختلفوا وهم بالشام في بيت من الشعر أو خبر أو يوم من أيام العرب، فيبردون فيه بريداً إلى العراق.

وحدّث أدباء البصرة أنهم كانوا يرون كل يوم راكباً من ناحية بني مروان يُنيخ على باب قتادة بن دعامة السدوسي الراوية (وكان أجمع الناس توفي سنة ١١٧) يسأله عن خبر أو نسب أو شعر، وربما سار هذا الراكب بالكلمة عن قتادة فأبلغها بالشام ثم عاد ليسأله عن معنى في نفس جوابه، حتى يكون الجواب مما يحسن السكوت عليه؛ وهذا لعمر أبيك علم الملوك!

وقد بعث هشام بن عبد الملك في إشخاص حمادٍ الراوية من الكوفة، لبيت خطر بباله لا يعرف صاحبه، وهو قول عدي بن زيد:

ودَعَوْا بالصَّبوح يوماً فجاءت   قينةٌ في يمينها إبريق

وقطع حمادٌ طريقه إلى دمشق في اثنتي عشرة ليلة، ليذكر له صاحب البيت وسائر القصيدة.

وما كان الناس يومئذٍ ـ وهم على دين ملوكهم ـ بأقل رغبة في الرواة والعلماء والمتوسمين بالأدب، وخاصة بعد أن توطد أمر الرواية حتى قال عمر بن العلاء: لو أمكنت الناس من نفسي ما تركوا لي طوبة!... يصف تدافعهم وازدحامهم عليه.

أما العباسيون وأمراء دولتهم، وهم أهل العلوم والحكمة والأدب، فوالله إن كان أحدهم ليرى الرواية عنه كأنه ديوان من أبلغ الشعر. مَدْحُه خالص له من دون الناس، وانشادُه دائر في ألسنة الناس جميعاً؛ لأنهم رأوا آثار بني أمية وأرادوا أن يطمسوا عليه ويُنسوا الناس أخبارهم ولا يدعوا للرواة باباً من الذكرى، وصار الناس يومئذٍ أوفر ما كانوا إقبالاً على مجالس الرواة، وأشدّ ما كانوا حاجة إليها، لشيوع العلوم وتنافس الخاصة فيها؛ حتى لا يشك من يقف على تاريخ الرواة أنهم كانوا في أمصارهم كأنهم خلفاء الدولة العظمى التي تَعنو لها الدولُ كافة وهي دولة التاريخ.

ولقد كان الرشيد يُجلس الكسائيَّ ومحمد بن الحسن على كرسيين بحضرته ويأمرهما أن لا ينزعجا لنهضته. وكان يطارح الرواة ويناشدهم ويذاكرهم به ولما رآهم يَقصُرون الروايةَ على أشعار الجاهليين والمخَضرَمين ممن يحتج بهم في العربية، اتخذ له مُنْشداً يَرْوي أشعارَ المحدثين خاصة ويُنْشده إياها، وهو محمد الراوية المعروف بالبَيْذَق (لقب بذلك لِقصَرِه) وكان إنشاده يُطرب كما يطرب الغناء ولم يُرْوَ مثلُ ذلك عن أحد قبل الرشيد.

أما المأمون فناهيك من خليفة عالم، وهو لم يزل منذ دخل العراق يراسل الأصمعيّ في أن يجيئه (من البصرة)، وكان لا ينفك يَعِدُ أصحابه في مجالسه

ويقول: كأنكم بالأصمعي قد طلع. ولكن الأصمعي احتج بضعفٍ وكبر وعلل، ولم يجب إلى ذلك، فكان المأمون يجمع المسائل ويُنفذها إليه بالبصرة ثم ينتظر جوابها.

ولما كان أبو عبيدة مع عبد الله بن طاهر، ألف كتاب غريب الحديث وعرضه عليه، فاستحسنه ابن طاهر وقال: إن عقلاً بعث صاحبَه على عمل مثلِ هذا الكتاب، لحقيق أن لا يخرج عنا إلى طلب المعاش فأجرى له عشرة آلاف درهم في كل شهر، ولزمه بعد ذلك، فوجّه إليه أبو دُلف «يستهديه أبا عبيدة مدة شهرين»، فأنفذه إليه ابن طاهر، فلما انسلخ الشهران أراد الانصراف فوصله أبو دلف بثلاثين ألفَ درهم، فردّها وقال: أنا في جنبة رجل ما يُحْوِجني إلى صلة غيره، ولا آخذ ما فيه على نقص، فلما عاد ابن طاهر وصله بثلاثين ألف دينار، فعوضه من كل درهم دينار!!

والأمثلة من ذلك مستفيضة لا نطيل باستقصائها، وما من كتاب في الأدب والمحاضرة إلا وأنت واجدٌ فيه شيئاً منها ومن أخبار الملوك والأمراء ومجالسهم مع الرواة.

وكان آخر خليفة جرى على هذه السنة العربية من مجالسة الندماء وتقريب العلماء، هو الراضي بالله المتوفى سنة ٣٢٩ (وبويع سنة ٣٢٢) وهو كذلك آخر خليفة كانت مراتبه وجوائزه وخَدَمُه وحُجابه تجري على قواعد الخلفاء المتقدمين، وكانت الرواية يومئذٍ قد بدأت آخرتها أيضاً، بيد أن الأمراء الذين استبدّوا بالأمصار الإسلامية بعد ذلك، كآلِ بُويْه، وآلِ حمدان، وغيرهم، لم يألوا جهداً في إحياء تلك السنّة والإفضال على العلماء، إلا أن هؤلاء كانوا غيرَ الرواة كما بسطناه في موضعه، ولذا نجتزىءُ بما أوردنا، فإن أكبر غرضنا من هذا الفصل أن نخلص إلى الكلام على موضع الرواة من أنفسهم، ولم يكن لذلك سبيل إلا من الكلام على موضعهم من الناس.

الروَاة: علومهم ـ أنواعهُم

علوم الرواة:

واعلم أن من طريقتنا في هذا الباب أن لا نعُدَّ من الرواة كل من اقتنى علماً من علومهم، أو قبس أدباً من آدابهم، وإن جاء ذلك على شرط الرواية وأدبها؛ فلو أنا عددنا من أمثال هؤلاء لكان لنا منهم باب واسع «في الترادف التاريخي» يهجِّن نسَق الكتاب ويزْري على سبكه، ويتنزل منه منزلة الجملة التي تجمع مترادفات لفظة بعينها أو أكثر هذه المترادفات، وكان في كلمة منها أو كلمتين البلاغة كلها؛ فلما كثرت وتقطع بها نسق المعنى ذهب آخرها بفضل أولها ولم يُغن أولها عن آخرها شيئاً ـ إنما نذكر من الرواة الأفراد الذين ذهبوا بمآثر العلوم، وكانوا مشيخة الأجيال، وانقادت لهم أزمّة الأسانيد، واتخذ التاريخ منهم أقطاب رحاه؛ وقلّ من هؤلاء من لا يجمع علوم الرواية كلها أو أكثرها بحسب ما يكون منها في عصره، من النسب، والخبر والشعر، والعربية، واللغة بيد أنهم قد تفاوتوا في مقادير الإحسان من ذلك كله؛ فطائفة غلَب عليها النسب، وأخرى ذهبت بمزية الشعر، وثالثة انفردت بعلم الأخبار، وهلم جرّا؛ وسنصرف الكلام في هذا الفصل إلى التنظير بين رجال هذه الطبقات على ما أعلمناك من طريقتنا؛ فإن فيها غناءً وكفاية.

النسب:

أما رواية النسب فقد كانت عامة في العرب، وكانوا ينسبون حتى الخيل والإبل والكلاب، ما كرُمَ عليهم من هذه الأجناس (كما نَسَبت طائفة من الإسلامين الحَمام).

والنسب يستتبع رواية أخبار العرب وما فيه شاهدٌ على التاريخ من أشعارها؛ فكان كل أولئك علمَ النسابين، وقد اجتمع من رؤسائهم في القرن الأول: عبيدُ بن شَرْية الجرهمي، وانفرد باتساعه في رواية الأخبار المتقدمة وما يسمونه بالعلم الأول إلى مبدإ الخليقة، عربَها وعجمها، وبالحكمة والخطابة والرياسة، وقد ذكرنا أمره مع معاوية في محله ـ ودغفل بن حنظلة، وأبو الشطاح اللخمي، وقد جمع بينهما معاوية وتناظرا في فنون كثيرة، جاءا في جميعها بالنادر الغريب، حتى صارت مناظرتهما مثلاً يُضرَب لكل ما يجري بين اثنين من الكلام البديع الذي يتدفق بالحكمة والبيان، وكان دغفل أوسع أهل زمانه روايةً في أنساب العرب خاصة،

وأخبارها وعلومها في الجاهلية، كالأنواء وغيرها؛ وقد تصادر مع أبي بكر الصديق رضي الله عنه على حديث في النسب، ودغفلٌ يومئذٍ غلام قد بَقَل وجهه، فكان أمره مع أبي بكر كما قال:

صادَف دَرْءُ السَّيْل دزءاً يدفعه يَهيضُه حيناً وحيناً يصدَعُهْ

ثم النخَّار بن أوس، وهو دون أصحابه يجري في قص النسب على طريقة الكهان من السجع والتشبيه، لفضل في بيانه وبسطةٍ في لسانه، وكانت له حكمة تزين ذلك؛ دخل على معاوية أول عهده به فازدراه، وكان عليه عباءة خلقَة فقال: يا أمير المؤمنين، إن العباءة لا تكلمّك، وإنما يكلمك مَن فيها!

ويجري في هذه الطريقة عبد الله بن عبد الحجر، وهو ممن وفدوا على معاوية أيضاً.

وهؤلاء ومن كان في طبقتهم: كزيد بن الكيس النمري، وابن لسان الحمَّرة، وصحارى العبدي، والمختار العدوي، وصبح الطائي، وميجور بن غيلان الضبي، هم رؤساء النسابين، وإليهم تنتهي الرواية، وكل علمهم مقصور على الجاهلية وطرَف من الإسلام.

وامتاز في أواخر هذه الطبقة، صعصعة بن صوحان، وكانت الرواية عنه بعد الإسلام في أخبار العرب خاصة، وكان ابن عباس على سعة حفظه كثيراً ما يسائله ويذاكره، وقد لقبه بباقر علم العرب.

واشتهر من قريش أربعة بأنهم رواة الناس للأشعار وعلماؤهم بالأنساب والأخبار، وكل ما كان قرشياً فهو عند العرب طبقة متميّزة. والأربعة هم: مخرمة بن نوفل بن وهيب بن عبد مناف، وأبو الجهم ابن حذيفة، وحويطب بن عبد العُزَّى، وعقيل بن أبي طالب.

وكانت قريش في الجاهلية دون غيرها من العرب تُعاقب شعراءها القليلين إذا هجا بعضهم بعضاً؛ أما النسابون فكانوا يحمِّقون منهم مَن يروي المثالب ويقع في أغراض الناس، لأن ذلك هو الهجاء المنثور؛ وهم يريدون بهذا الإزراء أن يُسقطوا شأن الراوية إذا شاعت له قَالةُ السوء، حتى تخرج قبيلتُه مما يُلْجق بها انتسابُه إليها واكتسابه على نفسه، أو تذهب الأحدوثة عنه بصدق الأحاديث منه اتقاءً للذم بالذم وقد كان عقيل واحد الأربعة في ذكر مثالب الناس، فعادوْه لذلك وقالوا فيه وحَمَّقوه، وسمعت ذلك منهم دهماءُ الناس فألّف فيه بعض أعدائه الأحاديث وقرنوه فيها إلى الحمقى والمغمورين، فجعلوه بجانب أخيه علي بن أبي طالب، كعتبة بن

أبي سفيان بجانب أخيه معاوية، ومعاوية بن مروان بجانب أخيه عبد الملك؛ وإنما كان عقيل رجلاً قد كُفَّ بصره، وله بعد لسانه ونسبه وأدبه وجوابه، فلما فضَل نُظراءه بهذه الخصال، صار لسانه بها أطول، وصار هو بذلك أجرأ وأشدّ صَوْلة.

تلك هي الطبقة الأولى وما امتازت به، أما الطبقة الثانية فهي التي أخذت عن هؤلاء، ونشأت منتصف القرن الأول، وكان أهلها مبدأ الرواية في الإسلام، وهم يتناولون أخبار العرب وأنسابهم وما حدث في الإسلام إلى العهد الذي هم فيه، ويضمُّون إلى ذلك أنساب الصحابة وطبقاتهم، وأشهرهم في أخبار العرب: قتادة بن دعامة السدوسي المتوفى سنة ١١٧، والشعبي نديم عبد الملك بن مروان، وهو مفنّن يمتاز عن سائر الرواة بذلك، حتى كانوا في القرن الثاني يلقبون من يجمع بين الفقه والحديث والشعر وأيام الناس والأنساب ونحوها «بشعبي زمانه»؛ وممن أطلقوا عليه هذا اللقب، القاسم بن معن بن عبد الرحمٰن بن عبد الله بن مسعود الصحابي الجليل، وكان على قضاء الكوفة[١] ـ، ثم قتيبة بن مسلم، وهو يمتاز بمعرفة أحوال الشعراء وأخبارهم، والبصر بأشعارهم ومذاهبهم فيها؛ والنضر بن شميل الحميَري، وخالد بن سلمة المخزومي، وكانا أعلم أهل زمانهما بأنساب العرب ومغامزها، وهما اللذان وضعا كتاب المثالب كما مر في موضعه، والزهري عالم الشام والحجاز، وقد تقدم الكلام عليه. ومن هذه الطبقة عبد الرحمٰن بن هُرْمز بن الأعرج المتوفى سنة ١١٧، وهو أحد من يُنسب إليه وضع العربية، وقد امتاز من سائر طبقته بعلم أنساب قريش وأصولهم، والتغلغل في ذلك إلى أعماق بعيدة[٢]؛ وروي أن مالكاً بن أنس رضي الله عنه كان يختلف إليه في هذا العلم، وكان يرى أنه علم لم يتنه للناس.

وأما الطبقة الثالثة فهي التي كانت في القرن الثاني؛ وهي مصدر الرواية العامة في الإسلام، لأن شروط الرواية لم تعرف إلا في عهدها؛ وتمتاز هذه الطبقة بغلبة الأخبار عليها، وبكثرة الوضع على العرب في المناقب والمثالب، وبانتحال بعضهم

(١) ونقل الجاحظ أن عبد الله بن شبرمة كان فقيهاً عالماً قاضياً، وكان راوية شاعراً، وكان خطيباً ناسباً، وكان حاضر الجواب مفوهاً، ثم قال: وكان لاجتماع هذه الخصال فيه يشبه بالشعبي.

(٢) أبعد رواة الإسلام في كل ما يتعلق بأنساب قريش وفضائلها، لمكان النبي ﷺ منها. حتى نقل القاضي عياض في الشفاء أن ابن الكلبي كتب للنبي ﷺ خمسمائة أم: فكان ابن الكلبي ينفذ في تاريخ الجاهلية إلى ما لا يقل عن عشرة آلاف سنة... وإنما زعم الرجل ذلك لقوله ﷺ: ليس في آبائي من لدن آدم سفاح.

مذاهب من الفتنة في الدين؛ وقل منهم من لم يكن أكبر علمه الأخبار؛ ولهذا نذكرهم فيما يلي، ولم يعد لعلم الأنساب من بعدهم الشأن الذي كان له، وإنما صار يُرْوى على أنه بعضُ علوم العرب.

الخبر والإخباريون:

وصار الخبر بعد الإسلام في طائفتين من الرواة: الأولى تروي أخبار العرب وتَغلبُ عليها، والثانية تغلب عليها أخبار الفتوح الإسلامية وأحوال الدولة. ومن رؤوس الطائفة الأولى محمد بن السائب الكلبي صاحب «التفسير» المتوفى سنة ١٤٦، وكان أعلم القوم بالنسب، وهو كوفي أجمعوا على تركه واتهموه بالكذب والرّفض وزيفوا كلامه عن أصل العرب والعربية وما جرى هذا المجرى؛ لكثرة ما يضع منه كذباً وزوراً، وعنه أخذ ابنه هشام بن الكلبي النسابة صاحب الجمهرة والكتب الكثيرة في أخبار العرب وأحوالها ومناقبها وأخبار الأوائل والأمم البائدة والأحاديث والأسمار ونحوها، وتوفي سنة ٢٠٤، وهو أول من افترى خبر كتابة القصائد السبع (المعلقات) وتعليقها على الكعبة ـ كما سيأتي في بابه ـ وقد اتهمه العلماء كما اتهموا أباه بالرفض وتركوا حديثه لذلك ولما ظهر من كذبه؛ وشبيل بن عرعرة الضبعي[1]، وكان راوية ناسباً شاعراً عالماً بالغريب، قالوا: وكان سبعين سنة رافضياً، ثم صار بعد ذلك خارجياً؛ ومجالد بن سعيد بن عمير؛ وهو يرْوي عن الشعبي؛ وقد توفي سنة ١٤٤؛ والشرق بن القطامي، وهو من رواة الغريب واللغة والشعر، وكان يكذب للرجل في الكلمة ثم يحدث بها الناس في المسجد على أنها من علمه الذي يرويه؛ وعبد الله بن عياش الهمداني، وراويته الهيثم بن عدي، وكل أفراد هذه الطبقة يتقاربون، إلا ما كان من هشام بن الكلبي، فإنه أوسعهم علماً وأمدهم رواية وأكثرهم تأليفاً حتى ليصح أن يعتبر بمفرده في وزن الطبقة كلها، ويمتاز معه أبو اليقظان النسابة المتوفى سنة ١٩٠، فإنه يشارك طبقته في علومها وينفرد بالاتساع في أنساب الإسلاميين وأخبارهم من الصحابة والتابعين رضي الله عنهم.

وأما الطائفة الثانية وهم الذين غلب عليهم لقب الإخباريين لامتيازهم بالاتساع في أخبار الفتوح الإسلامية، فقد انفرد منهم ثلاثة بأنواع من المعرفة قلما يساويهم أحد فيها: أبو مخنف الأزدي، بأمر العراق وفتوحها وأخبارها، وأبو الحسن

(١) وفي المعارف لابن قتيبة أنه ابن عروة، وذلك تحريف من النساخ، وشبيل هذا معدود من الفصحاء عند الرواة؛ ومن النسابين الرواة عند الناس؛ ومن الخطباء العلماء عند الخوارج.

المدائني، بأمر خراسان والهند وفارس (توفي سنة ٢١٥)، والواقدي، بالحجاز والسيرة النبوية (توفي سنة ٢٠٧)، ويشتركون مع غيرهم في فتوح الشام وأخبارها.

ولقد عُرِف كثيرون بعلم السيرة والأحداث والفتوح ولا نعرفهم يمتازون بشيء عمن ذكرناهم؛ فإن ثلاثتهم بالغوا في الاستيعاب والاستقصاء إلى ما لا يَلْحَق بهم فيه أحد؛ ومن أولئك: محمد بن سعد كاتب الواقدي، وأحمد بن الحارث صاحب أبي الحسن المدائني، وعبد المنعم بن إدريس المتوفى سنة ٢٢٨ وقد بلغ المئة، ونصر بن مزاحم، وإسحاق بن بشير، وسيف بن عمرو الأسدي، ومحمد بن إسحاق صاحب السيرة، وأبو إسحاق الفزاري؛ وكلهم من أصحاب السير والأحداث.

وممن جاء بعدهم من أصحاب الأخبار العربية والإسلامية: محمد بن سلام الجمحي، والزبير بن بكار، وعمر بن شبة، وابن الأزهر؛ وكلهم في القرن الثالث؛ والفضل بن الحُباب، وتوفي سنة ٣٠٥.

وانفرد في القرن الرابع رجلان من الإخباريين الرواة المصنِّفين: أحدهما محمد بن عمران المرزُباني المتوفى سنة ٣٧٨، وليس لأحد في الإسلام أكثر ولا أمتعُ من تصانيفه في الشعر والشعراء ـ وسنشير إليه في باب الشعر ـ والثاني أبو الفرج الأصبهاني المتوفى سنة ٣٥٦؛ وهو صاحب كتاب الأغاني وغيره من الكتب الكثيرة في الأخبار والآداب مما لا يدانيه فيه أحد.

وكان في القرن الثالث رجل من الإخباريين هو طبقة وحده في الإسلام، وهو محمد بن عبيد الله العتبي المتوفى سنة ٢٢٨، وكان من ولد عتبة بن أبي سفيان أخي معاوية، وقد انفرد برواية أخبار بني أمية خاصة، وليس له في غيرها يد؛ وكان يرويها عن آبائه، وهم يروونها عن سعد القصير، وسعد هذا هو مولى بني أمية؛ قتله ابن الزبير بمكة.

وهذا الذي أوردناه من القول في الإخباريين لا يداخله الكلام على المؤرخين في الإسلام؛ فإن فصل ما بين الفريقين أن الذين ذكرناهم كانوا مادةَ المؤرخين؛ لأنهم تميزوا بأنواع من الرواية جمع منها المؤرخون ما جمعوه، ولكلّ قولٍ موضعٌ ومقام معلوم.

رواة العرب:

وهؤلاء قوم كانوا في البادية بمنزلة الرواة في الحضر، من حيث هم مصادر العلم والقائمون عليه، فيتحققون بعلم الأخبار والآثار والأنساب والأشعار، وكان

الرواة يأخذون عنهم ويسمّونهم علماء البادية، وهم منهم في هذه العلوم كالأعراب الفصحاء في اللغة، وكانت أسماؤهم دائرة في أفواه الرواة، بيد أن العلماء الذين دونوا الأخبار وصنّفوا الكتب اكتفوا بنسبة الكلام إلى صدور الرواة ممن نقلوا عن علماء البادية: كالأصمعي، وأبي عبيدة، وابن الكلبي وغيرهم، دون هؤلاء العلماء؛ لتحقق الرواة بالأمانة والضبط، ولأنهم لا يقدرون الألفاظ بمعانيها التاريخية؛ ولهذا لم نقف إلا على القليل من أسماء القوم، وعلى أن هذا القليل إنما جاء في عُرْض كلام مما يتعلق بالسمَر ويدخل في باب الحكاية. . . وقد رأينا في الفهرست لابن النديم أن لابن دريد كتاباً سماه (رواة العرب) ولا ندري من خبره شيئاً.

فمن هؤلاء الرواة: المسوّر العنزي؛ وسماك بن حرب؛ ومنهم ثم من علماء بني عدي: زرعة بن أذبول، وابنه سليمان، وأبو قيس، وتميم العدوي؛ وكلهم في أواخر القرن الأول؛ ومنهم أبو بردة، وأبو الزعراء، وأبو فراس؛ وأبو سريرة، والأغطش؛ وكانوا في القرن الثاني، وأدركهم أبو عبيدة وطبقته وأخذوا عنهم.

ولا بد أن تكون منهم طائفة ممن عَدُّوهم في فصحاء الأعراب، ولكنهم لم يترجموهم ولم يُنبِّهوا عليهم ولم يذكروا ما أخذوه عنهم إن كان لغة أو خبراً أو نسباً أو شعراً؛ كمحمد بن عبد الملك الفقعسي؛ فإنه معدود من فصحاء الأعراب، وقد ذكرناه ثمةَ، وهو مع ذلك راوية بني أسد وصاحب مفاخرها وأخبارها، وعنه أخذها العلماء، والله أعلم.

الشعر:

والشعر كان عمود الرواية. فلا بد منه لكل راوية، وإنما يتفاضلون فيه من جهتين: الاتساع في الرواية، وأكثر ما يكون فيمن لم تقتطعه العلوم التي يفتنُّ فيها علماءُ الرواة: كالنسب، والخبر، والعربية، والقراءة، والحديث، ومن هذا الاتساع ينشأ الوضع، وقد مكّنا القول فيه من قبل.

والجهة الثانية معرفة تفسيره والبصر بمعانيه، وهي التي نرمي إلى الكلام عليها في هذا الفصل.

كان صدور الرواة إنما يطلبون الشعر للشاهد والمثل، وهما غرضان أكثر ما تؤديهما الألفاظ دون المعاني، ولما كانت الألفاظ عربية صريحة ينبغي أن تؤخذ بالتسليم ولا وجه لتقليبها ونقدها والتورُّك عليها ـ انصرف أكثرهم عن البحث في الشعر والتصفُّح على معانيه، فاقتصر العلم به على رواية اللفظ كما هو وما يُقْتَضى لها من فهم المعنى كما هو؛ وبذلك بقي الشعر أيضاً كما هو.

ومن شعر العرب نوع مما يقال على المشاهدة، فيستخرج الشاعر المعنى الغريب من شيء رآه ويكون في اللفظ إبهام لا يتعيَّن معه أصل المعنى، وهذا النوع إن لم يفسره شاعره أو من أخذه عنه، ذهب العلم بحقيقة معناه واضطربت فيه الظنون؛ ونوع آخر يتعلق بالعادات التي كانت للعرب في جاهليتها، ولا بد لتفسيره من المعرفة بها، وبما كان خاصاً منها بقبيلة الشاعر إن كان من ذلك شيء؛ ونوع ثالث يتعلق بعلوم العرب التي أخذتها عن الأمم واعتبرتها علوماً صحيحة واعتبرها مَن جاء بعدهم من الخرافات والتكاذيب، ويسمي الرواة كلَّ ذلك في الشعر بأبيات المعاني، لأنها أشياء خارجة عن غرضهم اللفظي الذي أومأنا إليه، والعلم بتلك الأبيات وتفسيرها أكثر ما يكون عند الشعراء والرُّجّاز من العرب الذين نشأوا في البادية كما نشأ أصحاب المعاني، أو الذين رووا الشعر عمن نشأ فيها وأقاموا بالأمصار: كالحطيئة، وجرير، والفرزدق، والكمَيْت، وغيرهم؛ لأنها طَرَف من صناعتهم، ولأن الشعر كان لا يزال على بداوته وإن ضعف شيئاً قليلاً. وسيأتي الكلام على هذا النوع مفصلاً في باب الشعر.

أما الرواة فقد انصرفوا عن هذا وأشباهه، وكانوا يرون المعاني على مقادير أصحابها من الشعراء في أوهامهم. فالمعنى الذي يكون لامرىء القيس يكون كامرىء القيس في اعتباره وإجلاله وتَحاميه أن يُتَلَقّى بالرد والمواجهة ولذا فشا الغلط بينهم في تفسير الشعر، وأخذ منه التصحيف كلَّ مأخذ؛ ولقد سُئل أبو عمرو بن العلاء عن معنى قول امرىء القيس (ومر تفسيره عن الكميت):

نطعنُهم سُلْكى ومَخلوجَةً ... كرَّكَ لامَيْن على نابِلِ

فقال: ذهب مَن يُحْسِنُه.

وقال الأصمعي: سألت أبا عمرو عن قوله (أي الشاعر):

زعموا أن كلَّ مَن ضرَب العَيْـ ... ـرَ مُوالٍ لنا، وأنّى الولاءُ

فقال: مات الذين يعرفون هذا؛ وإنما يعني شعراء العرب لا الرُّواة. وكان أبو عمرو نفسه يقول: العلماء بالشعر أقل من الكبريت الأحمر.

فلما أخذ الخلفاء وأمراؤهم يطارحون الرواة ويذاكرونهم في المعاني، وذلك حين استبحر العلم في الدولة العباسية، وكانت قد انحرفت طريقة الشعر بما ذهب إليه المحدثون: كبشار بن برد، ومسلم، وأبي نواس، وغيرهم؛ إذ جعلوا يغوصون على المعاني ويتلوّمون على حَوْك الشعر وسبكه، وأقبل الناس أيضاً يفتشون على المعاني وقلّت عنايتهم بالألفاظ ـ انتبه بعضُ الرواة إلى هذه الجهة من الشعر،

وأعطوها قسطها من العناية، فنبغت منهم طبقة لم يُعرَف غيرها، ولم تنبغ مع ذلك إلا في معاني أشعار العرب ومَن يُستشهَد بقولهم دون المولدين؛ وهؤلاء كان شعرهم أدقَّ معاني وأبعدَ أغراضاً؛ وقد انفرد يومئذٍ بعلم الشعر على الإطلاق - أغراضه ومعانيه ومذاهب النقد فيه - أهلُ الطبع والبلاغة من أدباء الكتاب الذين صرّفوا القول في فنونه واندفعوا إلى مضايقه وحُزونه؛ قال الجاحظ: طلبت علم الشعر عند الأصمعي فوجدته لا يعرف إلا غريبه (الألفاظ والمعاني الغريبة) فسألت الأخفش فلم يعرف إلا إعرابه، فسألت أبا عبيدة فرأيته لا ينفذ إلا فيما اتصل بالأخبار؛ ولم أظفر بما أردت إلا عند أدباء الكتاب، كالحسن بن وهب وغيره.

أما الطبقة التي أومأنا إليها فرجالها ثلاثة: خلف الأحمر، والأصمعي، وجهم بن خلف المازني؛ وهو معاصرهما؛ وكانوا ثلاثتهم يتقاربون في ذلك، وامتاز خلفٌ بقول الشعر وإحسانه وإجادته حتى لا ينزل عن الطبقة التي يقارنه بها، ومن ثم كان يَنحَل الشعراء المتقدمين؛ ذهاباً بنفسه واعتداداً بما تطوّع له؛ وكان أيضاً أعلم الرواة بالشعر ومعانيه ومذاهب الشعراء فيه، ثم هو معلّم الأصمعي ومعلم أهل البصرة، وقد أجمعوا على أنه أفرس الناس ببيت شعر، وكان علماؤهم لا يتكلمون في الشعر ونقده ما لم يكن حاضراً، ولا يراجعونه في قول إن قال وفي رأي إن رأى؛ ولكن الأصمعي فاته بمعرفة النحو مع مقاربته له في المعاني وصدقه في الرواية؛ ولذا فضّلوه عليه؛ وكان للأصمعي ذهن ثاقب وطبع صحيح؛ فما لبث في آخر عهده أن صار أبعد نظراً في الشعر من أستاذه وأوسع رواية فيه؛ حتى كان الرشيد يسميه شيطان الشعر؛ وقال ابن الأعرابي: شهدت الأصمعي وقد أنشد نحواً من مائتي بيت ما فيها بيت عرفناه.

وأما جهم بن خلف المازني فهو يقارب الأصمعي وخلفاً، وينفرد دونهما بسعة علمه في عادات العرب وحقائق أوصافها؛ ولذا كان كثير الشعر في الحشرات والجارح من الطير ونحوها؛ إلى ما يتصل بذلك من معاني البادية التي لا ينفذ في حقائقها إلا العربي القُح وإلا البدوي الجافي.

ولم يساوِ هذه الطبقة أحدٌ ممن جاء بعدهم من الرواة، إلا ابن دريد المتوفى سنة ٣٢١؛ وكان أحفظ الناس وأوسعهم علماً وأقدرهم على الشعر وأبصرهم بمذاهبه؛ ولذلك نظّروه بخلف، وقالوا: ما ازدحم العلم والشعر في صدر أحد ازدحامهما في صدر خلف الأحمر وابن دريد، ولو كان الأصمعي يجمع إلى علمه وروايته القدرة على الشعر وصوْغه لكان نادرة التاريخ العربي كله بلا امتراء.

وقد وقفنا للجاحظ على فصل نادر يصف به رُواة عصره في معرفتهم بالشعر وبَصَرِهم بمعانيه وما تَلتَمِسُ من أغراضه كل طائفة منهم، وانصراف الناس يومئذٍ إلى حقيقة الشعر والتفتيش على دقائقه مما هو من مَحْض البلاغة وصميم الفصاحة، ثم ما تدرّجوا فيه من ذلك؛ ونحن نورد كلامه توفية لفائدة هذا الفصل، ولكنا ننبهك إلى أن الجاحظ يتحامل على مَن أدركه من الرواة الذين كان إليهم أمر اللغة؛ لأنهم لم يوثّقوه، بل ذمُّوه وهجَّنوا كتبه وتنقَّصوا روايته، وسنشير إلى ذلك بعد.

قال الجاحظ: قد أدركت رواة المسجديين والمَربَديين؛ ومن لم يرو أشعار المجانين (كمجنون بني جعدة، ومجنون بني عامر، وغيرهما من العشاق) ولصوص الأعراب، ونسيب الأعراب، والأرجاز الأعرابية القصار، وأشعار اليهود، والأشعار المنصّفة - فإنهم كانوا لا يعدُّونه من الرواة؛ ثم استبردوا ذلك كله ووقفوا على قصار الأحاديث والقصائد والفِقَر والنتف من كل شيء؛ ولقد شهدتهم وما هم على شيء أحرص منهم على نسيب عباس بن الأحنف؛ فما هو إلا أن أورد عليهم خلفٌ الأحمر نسيب الأعراب فصار زهدُهم في نسيب العباس بقدر رغبتهم في نسيب الأعراب، ثم رأيتهم منذ سُنيّات وما يَروي عندهم نسيب الأعراب إلا حدث السن قد ابتدأ في طلب الشعر، أو فتيانيّ متغزل؛ وقد جلست إلى أبي عبيدة والأصمعي ويحيى بن تخيم وأبي مالك عمرو بن كركرة مع من جالست من رواة البغداديين، فما رأيت أحداً منهم قصد إلى شعر في النسيب فأنشده؛ وكان خلف يجمع ذلك كله، ولم أرَ غاية النحويين إلا كل شعر فيه إعراب، ولم أرَ غاية رواة الأشعار إلا كل شعر فيه غريب أو معنى صعب يحتاج إلى الاستخراج، ولم أرَ غاية رواة الأخبار إلا كلَّ شعر فيه الشاهد والمثل، ورأيت عامتهم - فقد طالت مشاهدتي لهم - لا يقفون على الألفاظ المتخيرة والمعاني المنتخبة، وعلى الألفاظ العذبة والمخارج السهلة والديباجة الكريمة، وعلى الطبع المتمكن، وعلى السبك الجيد، وعلى كل كلام له ماء ورونق، وعلى المعاني التي إن صارت في الصدور عمرتها وأصلحتها من الفساد القديم، وفتحت للّسان باب البلاغة، ودلت الأقلام على مدافن الألفاظ، وأشارت إلى حسان المعاني. ورأيت البصر بهذا الجوهر من الكلام في رواة الكتاب أعم، وعلى ألسنة حُذّاق الشعراء أظهر؛ ولقد رأيت أبا عمرو الشيباني يكتب أشعاراً من أفواه جلسائه ليدخلها في باب التحفظ والتذاكر، وربما خُيل إليّ أن أبناء أولئك الشعراء لا يستطيعون أبداً أن يقولوا شعراً جيداً، لمكان إغراقهم في أولئك الآباء، ولولا أن أكون عيّاباً ثم للعلماء خاصة، لصوّرت لك في هذا الكتاب بعض ما سمعت من أبي عبيدة، ومَن هو أبعد في وهمك من أبي عبيدة، ا هـ.

العربية واللغة:

ونريد بالعربية النحوَ؛ والكلامُ فيه سابغ الذيل: إذ يتناول تاريخه وأهله ومذاهبهم فيه ومن انفرد منهم ببعض المذاهب ومن شارك، إلى ما يداخل ذلك ويلتحق به؛ وهو فن من التاريخ لا صلة له بما نحن في سبيله الآن، إلا من جهة استتباعه للشعر واللغة، ومن جهة أنه كان مَثار الخلاف بين الطائفتين العظيمتين من البصريين والكوفيين، منذ تجارَوا الكلام في مسائله؛ وقد تقدم لنا صدر من القول في الجهة الأولى، ونحن نردفه بفصل موجز عن الجهة الثانية، ثم نمسك سائر ما يتعلق بهذا النحو إلى موضعه من باب العلوم إن شاء الله.

وأما اللغة فقد أجمعوا على أنه لا معوَّل في روايتها على أهل الكوفة، وأما أهل البصرة فقالوا إن منهم أصحاب الأهواء، إلا أربعة، فإنهم كانوا أصحاب سنَّة، وهم: أبو عمرو بن العلاء، والخليل بن أحمد، ويونس بن حبيب، والأصمعي؛ وهم يريدون بذلك التثبُّت والتحرّي وتوثيق الرواية والأمانةَ في النقل والأداء؛ لأن هؤلاء الأربعة كانوا أركانَ الرواية في اللغة والعربية. ورأيناهم ذكروا أئمة اللغة الذين امتازوا دون سائر الرواة في الإسلام بما حفظوه منها، فقالوا: إن الأصمعي كان يحفظ ثلث اللغة، وكان الخليل ابن أحمد يحفظ نصف اللغة[1]، وكان أبو فيد مؤرج السدوسي «من تلامذة الخليل» يحفظ الثلثين، وكان أبو مالك عمرو بن كركرة الأعرابي يحفظ اللغة كلها؛ قالوا: وكان الغالب على أبي مالك حفظ الغريب والنوادر «وهي حقيقة المراد باللغة كما شرحناه في موضعه».

وجاءت هذه الرواية من وجه آخر بأن الأصمعي يجيب في ثلث اللغة؛ وأبو عبيدة في نصفها، وأبو زيد الأنصاري في ثلثيها، وأبو مالك الأعرابي فيها كلها؛ وإنما يريدون توسعهم في الرواية والفتْيا، لأن الأصمعي كان يُضيِّق ولا يُجوِّز إلا أصح اللغات ويلح في دفع ما سواه، وكان شديد التأله: لا يفسِّر شيئاً من القرآن ولا شيئاً من اللغة له نظير واشتقاق في القرآن، وكذلك كان يتحرَّج في الحديث، ثم

---

(١) امتاز الخليل عن سائر الرواة في الإسلام بشدة العقل وثقوب الفراسة ودقة الفطنة والاستنباط، فهو مدون اللغة، وواضع العروض، ومستخرج المعمى، ومتمم النحو، حتى قالوا فيه: إنه أذكى العرب وأجمعهم، كما أن ابن المقفع أذكى العجم وأجمعهم، وقد نفس عليه الجاحظ هذه الصفات؛ فذمه في كتاب الحيوان بما لا يذم به مثل الخليل؛ إذ قال: إنه «غره من نفسه حين أحسن في النحو والعروض، فظن أنه يحسن الكلام وتأليف اللحون، فكتب فيهما كتابين لا يشير بهما ولا يدل عليهما إلا المرة المحترقة، ولا يؤدي إلى مثل ذلك إلا خذلان من الله» وهذا من تعنت الجاحظ.

كان لا يفسر شعراً يوافق تفسيره شيئاً من القرآن، ولا ينشد من الشعر ما كان فيه ذكر الأنواء ولا يفسره، لقوله ﷺ: «إذا ذُكرت النجوم فأمسكوا». ولم يكن ينشد أو يفسر شعراً يكون فيه هجاء[1]، ومن ثم فاته أبو عبيدة وأبو زيد، ولما وضع أبو عبيدة كتاب المجاز في القرآن[2]، وقع الأصمعيّ فيه وعاب عليه تأليف هذا الكتاب، وقال: يفسر القرآن برأيه! فسأل أبو عبيدة عن مجلس الأصمعي في أي يوم هو، ثم قصد إليه وجلس عنده وحادثه، ثم قال له: يا أبا سعيد، ما تقول في الخبز؟ قال: هو الذي تخبزه وتأكله. فقال: فسرت كتاب الله برأيك؛ قال الله تعالى: ﴿إني أراني أحمل فوق رأسي خبزاً﴾! [يوسف:٣٦] فقال له الأصمعي: هذا شيء بان لي فقلته ولم أفسره برأيي. فقال أبو عبيدة: وهذا الذي تعيبه علينا كله شيءٌ بان لنا فقلناه ولم نفسره برأينا...

بيد أن الأصمعي امتاز في رواة اللغة بالشعر ومعانيه، وانفرد أبو زيد دون الثلاثة بالنحو وشواهده؛ وهو الذي يعنيه سيبويه إذ قال في كتابه: «وحدثني من أثق بعربيته...[3]» وفاتهم أبو مالك بالغريب والنوادر؛ أما أبو عبيدة فإنه استبدّ بهم جميعاً في العلم بأيام العرب وأخبارهم وعلومهم، وكان يقول: ما التقى فرسان في

---

(١) كان الرواة المتورعون يرون الشعر من عمل الشيطان وهو عبث لا ثواب فيه، ولم يكونوا يطلبونه إلا لأنه وسيلة الثواب، إذ يتوصل به إلى اللغة والعربية، وهما إنما يرادان للقيام بهما على فهم كتاب الله وحديث رسوله ﷺ؛ وأول من تحرج في ذلك من الرواة، أبو عمرو بن العلاء؛ فكان إذا دخل رمضان لا ينشد بيتاً حتى ينقضي، ولما تقرأ خلف الأحمر وزهد في آخر آيامه، كف عن الشعر فلم يتكلم فيه، وقد بذلوا له مالاً كثيراً ليتكلم في بيت منه فأبى؛ أما قبل أبي عمرو فكان لا يتأثم من إنشاد الشعر إلا الغلاة في الزهد والنسك، ولقد روى الأصمعي هذا الورع المتحرج أنه قيل لسعيد بن المسيب (من التابعين): ههنا قوم نساك يعيبون إنشاد الشعر؛ فقال: نسكوا نسكاً أعجمياً!

(٢) وضع أبو عبيدة هذا الكتاب حين قدم بغداد على الفضل بن الربيع بعد أن تقدم الفضل إلى إسحاق الموصلي في إقدامه، وكان سبب وضعه أن بعض الكتاب سأله في مجلسه عن قوله تعالى: ﴿طلعها كأنه رءوس الشياطين﴾[الصفات: ٦٥] وقال: إنما يقع الوعد والإيعاد بما قد عرف مثله، وهذا لم يعرف؛ فقال أبو عبيدة: إنما كلم الله تعالى العرب على قدر كلامهم، أما سمعت قول امرىء القيس: (ومسنونة زرق كأنياب أغوال)؟ وهم لم يروا الغول قط، ولكنهم لما كانت أمر الغول يهولهم أوعدوا به. ثم انتبه أبو عبيدة إلى مثل هذا في القرآن فلما رجع إلى البصرة عمل كتابه.

(٣) وكل ما في كتاب سيبويه: وقال الكوفي كذا، فإنما يعني به أبا جعفر الرؤاسي شيخ نحاة الكوفة وأستاذ الكسائي والفراء.

جاهلية ولا إسلام إلا عرفتهما وعرفت فارِسَيْها! وقال فيه الجاحظ: ليس في الأرض خارجيٌ ولا إِجماعي أعلم بجميع العلوم من أبي عبيدة!

وكان أبو زيد وأبو عبيدة يخالفان الأصمعي ويناويانه كما يناويهما؛ فكلهم كان يطعن على صاحبه بأنه قليل الرواية، وكانت اللغة متنازعة بينهم، فيتفق الصاحبان وينفرد الأصمعي وحده بالخلاف، والكوفيون لا يرون فيهم ولا في الناس أعلم باللغة من الفراء المتوفى سنة ٢٠٧، وكان من رؤوسهم وقالوا فيه: إِنه لولاه لما كانت اللغة؛ لأنه حصَّلها وضبطها، ولولاه لسقطت العربية؛ لأنها كانت تُنازع ويدّعيها كل من أراد، ويتكلم الناس على مقادير عقولهم وقرائحهم فتذهب.

ثم انتهى علم اللغة في البصريين إلى ابن دريد، وهو خاتمة رواتهم وآخر ثقاتهم، لم تُفْتح بعده صفحة في التاريخ لما يسمّى بصريًا أو كوفيًا من هذا العلم.

ولما دُوِّنت كتب الأئمة في اللغة وتناقلها رواتها بالأسانيد، كثر فيها التزيّد، وركب النسّاخ منها عبثاً كثيراً، إلى أن جاء الأزهري المتوفى سنة ٣٧٠، وهو صاحب كتاب «التهذيب»؛ فتفقد كتبهم، وتأمل نوادرهم، ونظر في الكلام المصحَّف، والألفاظ المزالة عن وجهها أو المحرفة عن معناها، وما أدخل في الكلام مما هو ليس من لغات العرب، وما اشتملت عليه الكتب التي أفسدها الورّاقون وغيَّرها المصحفون؛ واعتبر كل ذلك اعتبار ناقد يتصفح على الرواة ويطلب مواضع الثقة فيما يروى عنهم؛ ثم إنه بعد أن أمعن في ذلك واستقصى، قال: إِنه وجد عُظْمَ ما رُوِي لابن الأعرابي وأبي عمرو الشيباني وأبي زيد وأبي عبيدة والأصمعي - معروفاً في الكتب التي رواها الثقات عنهم والنوادر المحفوظة لهم، فخص بالثقة هؤلاء دون سائر الرواة.

ولما عَدّ في مقدمة كتابه التهذيب ثقات الرواة، وهم أولئك الذين عرفتهم، ووصفهم بالإتقان والتبريز ووثّقهم، قال: فلنذكر بعقِبِ ذكرهم أقواماً اتّسموا بسمةِ المعرفة وعلم اللغة، وألّفوا كتباً أودعوها الصحيح والسقيم، وحَشْوها بالمُزال المفسد والمصحّف المغيَّر، الذي لا يتميز ما يصح منه إلا عند الثقة المبرِّز، والعالم الفطن، وعدّ من هؤلاء: الليث بن المظفر الذي نحل الخليل تأليف كتاب العين[1]، وقطرباً، وقال: كان متهماً في رأيه وروايته عن العرب؛ والجاحظَ وقال فيه: إِن أهل المعرفة بلغات العرب ذَمّوه، وعن الصدق دفعوه؛ ثم ابن قتيبة وابن دريد.

---

(١) في هذا الكتاب ونسبته إلى الخليل كلام كثير لم نجد له متسعاً في هذا الباب فأرجأناه إلى باب العلوم حيث نقول في علم اللغة وتدوينه.

البصريون والكوفيون:

وهما الطائفتان اللتان عَصَب بهما طلاب العربية، وقد تضافرتا جميعاً على استخراج هذه العلوم بعد أن كانت السابقةُ فيها للبصريين بما أصَّلوا وفرعوا؛ وكان في هؤلاء غريزة التحقيق والتمحيص دون الكوفيين، فبَغَت لذلك إحدى الطائفتين على الأخرى نَفاسةً وحسداً، ثم استطار الجدال بينهم فوقعوا من المناظرة في أمر مستدير، وتَبَايَنَ ما بين الفئتين إلا حيث تتصلان في الكلام لتدفع إحداهما الأخرى. ومن ثم جعل الكوفيون يتمرؤون بخصومهم[1]، فينتقصونهم ليُعَد ذلك منهم قدرة على الكمال، ويعيبون الرجال ليكونوا هم وحدهم الرجال. أما البصريون فكانوا يريدون أن أصحابهم لو رُكِّبوا في نِصاب رَجُل واحد ما بلغوا أن يعدلوا أضعفَ رجل في البصرة؛ وقد رموهم في باب الكذب بقمْص الحناجر، والأخذ عن كل بَرٍّ في الرواية وفاجر، وجعلوهم من علماء الأسواق، وتلامذة الأوراق، ولشدّ ما اندَرَؤوا جميعاً بعضهم على بعض بمثل هذا الكلام، وقاموا في المناظرة كل مقام؛ على أن العلم منذ وجد إنما تخلص حقائقه بالجدال؛ فرحم الله الغالب فيه والمغلوب.

أولية العربية في الكوفة:

وقد رأينا المتوسمين بالأدب لا يميزون عهد الكوفيين من عهد البصريين، ولا يدرون متى اشتغل الكوفيون بالمذاهب المقصورة عليهم، والحدود المنسوبة إليهم؛ بل يحسبون أن أول بصري من النحاة وُجد معه أول نحوي من الكوفيين؛ وذلك جهل فاحش بتاريخ الرواية والجبهة المتقدمة في الرواة ونحن لم نقف على كلام لأحد في أولية العربية بالكوفة، بيد أن ذلك لم يقعد بنا عن التتبع والاستنباح، كسائر ما نستفرغ الهمم فيه من أصول هذا الكتاب وفصوله.

والذي ثبت لنا أن أولية العربية إنما كانت في البصرة؛ لأن أبا الأسود الدؤلي قد نزل بها وأخذ عنه جماعة هناك، فكان كل أصحابه الذين شققوا العربية بعده بصريين، ثم انتقل النحو إلى الكوفة، وكانت الرواية فيها مقصورة على الشعر وما يتصل به من النسب والخبر، كشأنها من أول العهد بالإسلام؛ ومن أقدم رواتهم الخثعمي، وقد أومأنا إليه من قبل، ومنهم ثم من أعلمهم، أبو البلاد الكوفي، وكان أعمى جيد اللسان، وهو في زمن عبد الملك بن مروان، فلا بد أن تكون نشأته في منتصف القرن الأول؛ ثم ظهر بعده حماد الراوية، وهو لحّانة لا يُذكر في العربية؛

(١) تمرّأ به: إذا طلب المروءة بنقضه.

ولكن أول من عُرف بالنحو من الكوفيين إنما هو شيبان بن عبد الرحمٰن التميمي النحوي المتوفى سنة ١٦٤، وكان بصرياً ثقة، غير أنه انتقل إلى الكوفة وسكن بها زماناً، وهو من تلامذة أبي عمرو بن العلاء؛ وظهر معه معاذ الهرّاء واضع التصريف، وقد عُمّر طويلاً حتى قارب المئة، وتوفي سنة ١٨٧، ثم نجم رأسُ علماء الكوفيين وأستاذهم وأولُ من ألّف منهم كتاباً في العربية، وهو أبو جعفر الرؤاسي، وكان معاذ الهراءُ عمّه فأخذ عنه، ثم أخذ عن عيسى بن عمر من تلامذة أبي الأسود، وعن هذين (معاذ والرؤاسي) أخذ عليّ بن حمزة الكسائي المتوفى سنة ١٨٩، وهو الذي رسم للكوفيين الحدود التي عملوا عليها وخالفوا بها البصريين؛ وكان فيهم كالخليل بن أحمد في أولئك.

ثم استفاض نحوُ الكوفيين من بعده، وتوسع فيه تلميذه الفرّاء حين ألّف كتاب (الحدود)، وكان المأمون أمره أن يؤلف ما يجمع به أصول النحو وما سمع من العرب، وأمر أن تُفرد له حجرة من حجر الدار (دار الحكمة)، ووكل به مَن يكفيه كلّ حاجته حتى لا يتعلق قلبه ولا تتشوق نفسه إلى شيء، وحتى إنهم كانوا يؤذنونه في حجرته بأوقات الصلوات (تأمل وترحم على ملوك العلماء) وصيّر له الورّاقين، وألزمه الأمناء والمنفقين، فكان الوراقون يكتبون وهو يُمْلي حتى صنف الحدود[1].

وفي الكسائي وتلميذه يقول ابن الأنباري (وهو من الكوفيين أيضاً): لو لم يكن لأهل بغداد والكوفة من علماء العربية إلا الكسائي والفراء، لكان لهم بهما الافتخار على جميع الناس؛ إذ انتهت العلوم إليهما، وكان يقال: الفراء أمير المؤمنين في النحو.

ومن لدُن الكسائي غلبَ أهلُ الكوفة على بغداد، لخدمتهم الخلفاء وتقديمهم إياهم كما علمت، فغلبوا بذلك البصريين على أمرهم، ورغب الناس من يومئذٍ في الروايات الشاذة، وتفاخروا بالنوادر، وتباهوا بالترخيصات، وتركوا الأصل واعتمدوا على الفروع؛ ومن ذلك بدأ اختلاط المذاهب الذي عدّه البصريون اختلاطاً للعلم؛ لأن مذاهب الكوفيين ليست عندهم من العلم الصريح.

مذاهب الطائفتين:

وقد انفرد كل من البصريين والكوفيين بمذاهب في العربية استخرجوها من

(١) هذا تفسير ما مر من قولهم: لولا الفراء لما كانت اللغة.

كلام العرب أو وضعوها محاكاة لكلامهم، كالذي كان يصنعه علماء الكوفة؛ وليس من عالم إلا وقد أخذ بمذاهب هؤلاء أو أولئك أو خلط بين المذهبين ـ كما سنفصله في باب النحو ونذكر أهله إن شاء الله ـ بيد أن البصريين كانوا يأنفون أن يرووا عن الكوفيين لضعفهم وتعلقهم بالشاذ وارتفاعهم عن البوادي الفصيحة، وكانوا لا يرون الأعراب الذين يحكون عنهم حجة في العربية، لأنهم غير خُلَّص؛ وكما تركوا عربيتهم تركوا شعرهم، لا لأنه فاسد كله، ولكن لمجيئه على مذاهبهم؛ قالوا: وأول من أحدث السماع في البصرة خلفٌ الأحمر، وذلك أنه جاء إلى حماد الراوية فسمع منه الشعر، ثم تابعه البصريون فأخذوا عن حماد بعد ذلك، لانفراده بروايات من الشعر؛ فإنه هو الذي أخذ عنه كلّ شعر امرىء القيس، إلا شيئاً أخذوه عن أبي عمرو بن العلاء ومع ذا فكان البصريون لا يرون حماداً ثقة ولا مأموناً، لأنه كوفي وكفى!

أما في النحو واللغة فلا يعلم أحد من علماء البصريين أخذ شيئاً منهما عن أحد من أهل الكوفة، ولا روى عنهم شيئاً من الشعر أيضاً؛ لأن الذين أخذوا عن حماد إنما كانوا يطلبون الشعر ليرووه شعراً لا ليقيموا منه الشواهد، ولا يُعرَف في تاريخ البصريين من روى الشعر عن الكوفيين للشاهد، إلا أبا زيد الأنصاري، فإنه روى عن المفضّل الضبي؛ لثقته في الشعر وتحرّيه؛ إذ لم يكن للكوفيين راوية يذكر بإزاء علماء البصرة إلا المفضل هذا؛ وهو أوثق من روى الشعر منهم؛ وقد اختص به دون العربية واللغة؛ ولذلك أمنوا جانبه.

وكان الكوفيون يأخذون عن أهل البصرة، وما من أحد من أساتذتهم إلا وقد تلمذ لبصري، ولكنهم كانوا يتميزون بروايتهم؛ حتى لم يكن فيهم أحد أشبه رواية برواية البصريين إلا ابن الأعرابي «توفي سنة ٢٣١» وهو ممن أخذوا عن الكسائي؛ ولم ير أحد في علم الشعر واللغة كان أغزر منه؛ وكذلك لا يُعرَف أحد في رواة المصرين كان أشدّ عصبية من ابن الأعرابي هذا؛ قال أبو عمرو الطوسي: كان يدع ما يعرف ويركب الخطأ ويقيم في العصبية عليه... وكان يضع من أبي تمام، فجئته يوماً ومعي أرجوزته:

وعـــاذلٍ عـــذلـــتـــه فـــي عـــذلـــه

فقرأتها عليه «على أنها لبعض شعراء هذيل»، فقال: لا تبرح والله حتى أكتبها، فأمليتها عليه فكتبها بخطه، فلما فرغ قلت: هذا الذي تعيبه أبو تمام! فخرقها وقال: ولذا يظهر عليها أثر التكلف...!

على أن مثل هذه العصبية إنما تقدّر بسببها، وقد كان الأصمعي راوية البصريين، يتعصب على أبي النجم الراجز بالعشيرة؛ لعداوة ما بين ربيعة وقيس، حتى حملته العصبية على أن صرح ببغضه وتتبع سقطاته، وبينهما أكثر من نصف قرن؛ وقال علي بن حمزة في كتاب التنبيهات[1]: إنه كان شديد العصبية على جماعة من الشعراء لعلل. . . فعلة ذي الرمة اعتقاده العدل، وكان الأصمعي جبريّاً، وقيل لأبي عثمان المازني: لِمَ قلّت روايتك عن الأصمعي؟ قال: رميت عنده بالقدَر والميل إلى مذهب الاعتزال؛ ثم ذكر قصة أنه جاءه يوماً فاستدرجه الأصمعي إلى الإقرار بعقيدته ليغري به العامة، وقال في آخرها؛ ثم أطبق «يعني الأصمعي» نعليه وقال: نِعْمَ القناعُ للقدَري فأقللت غشيانه بعد ذلك. قال: وكان الأصمعي لهذه العلة يكثر الأخذ على ذي الرمّة ويعترضه مخطِّئاً أيضاً.

ولا يزال يكون مثل ذلك في العلماء الذين يجعلون العلم وراء العقيدة؛ فهم إذا انتحلوا مذهباً يميزهم في طائفة من الأضداد، ذهبت ريحهم بهذا التضادّ فصرفوا العلم إلى جانب الهوى فيه، وجعلوا ألسنتهم من وراء ما يذهبون إليه، يحوطونه ويدرؤون عنه ويبغون الغوائل بمن يعترضه دافعاً أو مدافعاً، ولا بد في التسبب لذلك من ضِغن علمي يرونه حلالاً بيّناً، فإن كان فيه مكروه من النفاسة والتخذيل فكراهة تحليل، لأنه في الله أو في الحق الذي هو من الله؛ والضغن متى كانت له سبيل في العلم كان أمدّ في الصدور، وأرسخ في القلوب، لما يكون معه من خاصة النظر التي تكتنفه بأشعة النفس فتجعله كأنه من أخلاط الطبيعة في التركيب وإن كان من أغلاطها، وتظهره في أشعتها مظهر السحاب الذي يرتفع بقطرات الماء وإن كان بعد ذلك سبب انحطاطها؛ فرحم الله القوم، فإن لهم وجوهاً من المعذرة، تنظر فيها عيون المغفرة، و ﴿إن الحسنات يذهبنَ السيئات، وذلك ذكرى للذاكرين﴾ [هود: ١١٤].

---

(١) هو علي بن حمزة البصري اللغوي المتوفى سنة ٣٧٥، وعنده نزل المتنبي حين ورد بغداد، وقد كانت له عناية لا تعرف لغيره (وغير معاصره صاحب التهذيب) في التتبع على أئمة اللغة وتصفح كتبهم، ولكنه انفرد عن الأزهري بتدوين ذلك؛ فصنف الرد على رواية بعض ما في نوادر أبي زياد الكلابي الأعرابي، ونوادر أبي عمرو الشيباني وما في كتاب النبات لأبي حنيفة الدينوري، وما في الكامل للمبرد، وما في الفصيح لثعلب، وما في الغريب المصنف لأبي عبيد، وما في إصلاح المنطق لابن السكيت، وما في المقصور والممدود لابن ولاد النحوي المصري؛ وسمى مجموع هذه الردود (التنبيهات على أغلاط الرواة) وهو في المكتبة الخديوية وردوده كما قال: فيها كلمة مصحفة، وأخرى محرفة، وتفسير غير صحيح، وتأويل غير رجيح، وإعراب غير مليح الخ.

وبعدُ، فهذا مُجَملٌ من أمر الرواية والرواة، ولولا أني حبست من نفَس المقال، وعدلت بالقلم عن انتجاع الغيث إلى البَلال لأمضيت البحث لطيَّته، وتركت الخاطر على سجيَّته، ولكنها قصبة من جناح قد طار، وأثارة من علم صار من الإهمال إلى ما صار، وإن هو إلا بساط كان منشوراً فطوي، وحديثٌ قيل ثم رُوي.



فهرس المحتويات





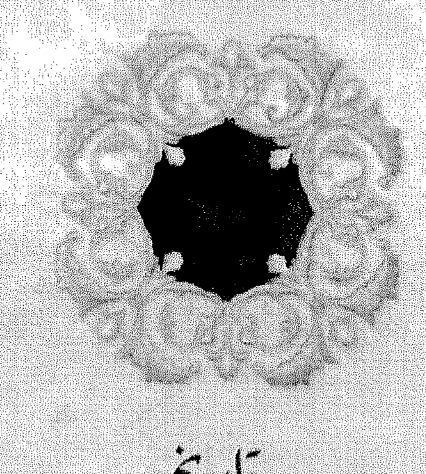




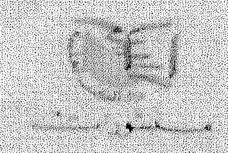






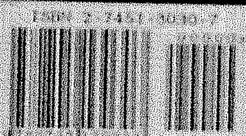


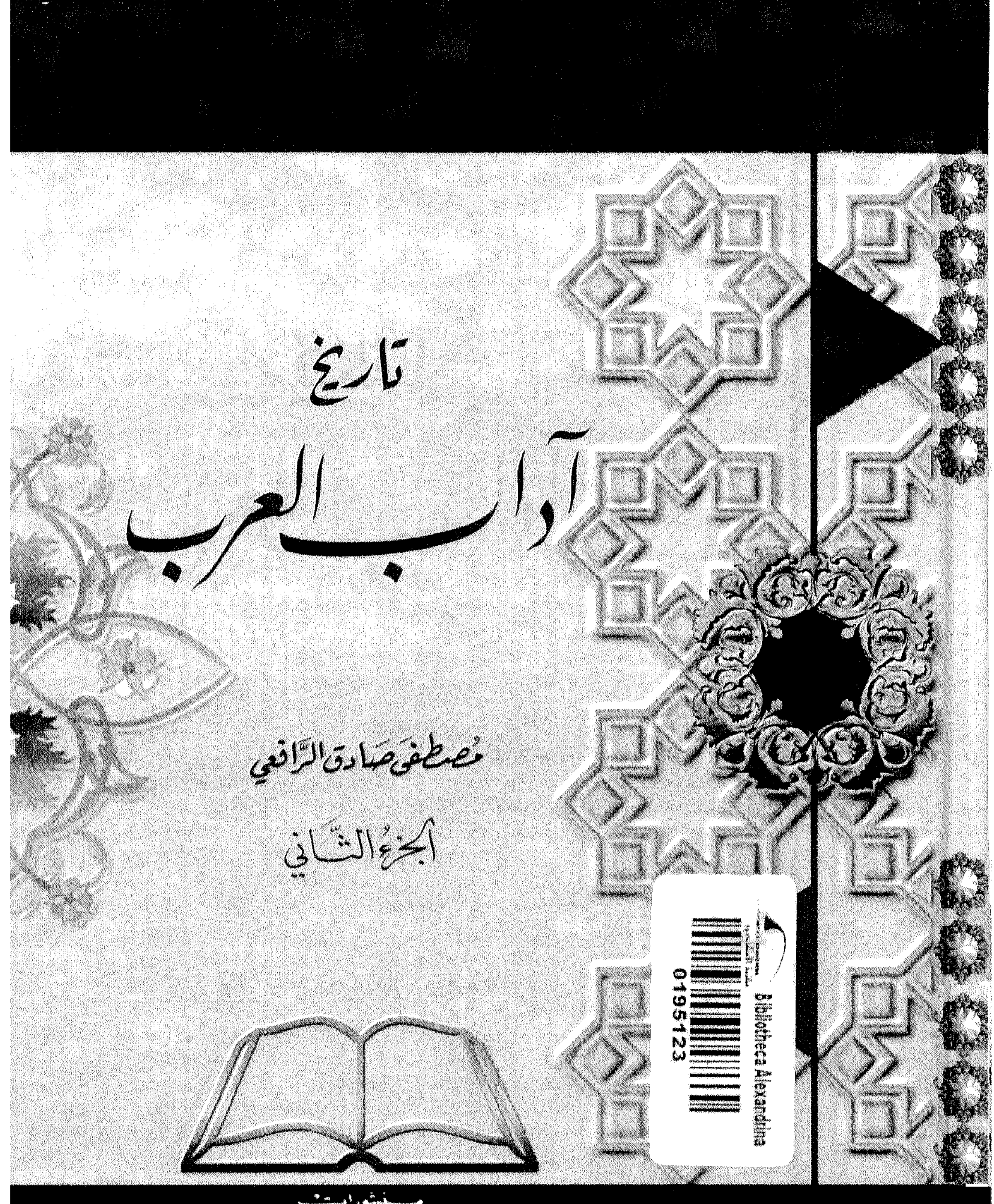
تاريخ آداب العرب



منشورات
محمد علي بيضون
دار الكتب العلمية
[illegible]

Beirut - Lebanon





منشورات
محمد علي بيضون
لنشر كتب السّنة والجماعة
دار الكتب العلمية
بيروت - لبنان





اهداءات ٢٠٠١
السيدة/ زينب مصطفى الرافعى
الإسكندرية

مصطفى صادق الرافعي

تاريخ آداب العرب

الجزء الثاني

دار الكتب العلمية





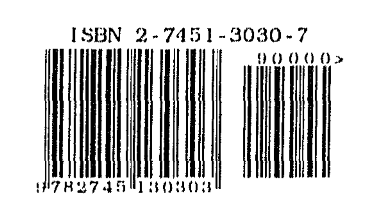
الطبعة الأولى
١٤٢١ هـ - ٢٠٠٠ م

دار الكتب العلمية
بيروت - لبنان
رمل الظريف، شارع البحتري، بناية ملكارت
هاتف وفاكس : ٣٦٤٣٩٨ - ٣٦٦١٣٥ - ٣٧٨٥٤٢ (٩٦١ ١)
صندوق بريد : ٩٤٢٤ - ١١ بيروت - لبنان

Dar Al-Kotob Al-ilmiyah
Beirut - Lebanon
Ramel Al-Zarif, Bohtory St., Melkart Bldg., 1st Floor
Tel. & Fax : 00 (961 1) 37.85 42 - 36 61 35 - 36.43.98
P.O.Box : 11 - 9424 Beirut - Lebanon

Dar Al-Kotob Al-ilmiyah
Beyrouth - Liban
Ramel Al-Zarif, Rue Bohtory, Imm. Melkart, 1ére Étage
Tel. & Fax : 00 (961 1) 37 85.42 - 36.61.35 - 36.43.98
B.P. 11 - 9424 Beyrouth - Liban

ISBN 2-7451-3030-7



http://www.al-ilmiyah.com/

e-mail: sales@al-ilmiyah.com
info@al-ilmiyah.com
baydoun@al-ilmiyah.com

كلمة المغفور له سعد باشا زغلول
في هذا الكتاب

مسجد وصيف في ١/ ١١/ ١٩٢٦.

حضرة المحترم الفاضل الأستاذ مصطفى صادق الرافعي.

تحدى القرآن أهل البيان في عبارات فارغة محرجة؛ ولهجةٍ واجزةٍ مرغمةٍ، أن يأتوا بمثله أو سورة منه، فما فعلوا، ولو قدروا ما تأخروا، لشدة حرصهم على تكذيبه ومعارضته بكل ما ملكت أيمانهم، واتسع له إمكانهم.

هذا العجز الوضيع بعد ذاك التحدي الصارخ، هو أثر تلك القدرة الفائقة، وهذا السكوت الذليل بعد ذلك الاستفزاز الشامخ، هو أثر ذلك الكلام العزيز.

ولكن أقواماً أنكروا هذه البداهة وحاولوا سَترها. فجاء كتابكم «إعجاز القرآن» مصدقاً لآياتها، مكذباً لإنكارهم، وأيد بلاغة القرآن وإعجازَها بأدلة مشتقةٍ من أسرارها، في بيان مستمد من روحها، كأنه تنزيل من التنزيل، أو قبس من نور الذكر الحكيم.

فلكم على الاجتهاد في وضعه والعناية بطبعه شكر المؤمنين، وأجر العاملين والاحترام الفائق.

سعد زغلول

* * *



بِسْمِ ٱللَّهِ ٱلرَّحْمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ

الحمد لله بما أنعمَ، سبحانه، على الإسلام وأهله.

وأما بعدُ: فهذه هي الطبعة الثالثة من نسخ كتابي هذا، تظهر اليوم وإن فينا مع فريق الطاعة فريق المعصية[١]، ومع أهل اليقين عصبة الشك، ومع طائفة الحقيقة دعاة الشُّبهة، ومع جماعة الهداية أفراد الضلالة؛ يتخذون العلم دربة لإفساد الناس وتحليل عقدهم الوثيقة وتوهين أخلاقهم الصالحة القوية، ويزعمون للعلم معنى إن يكن بعضه في العلم فأكثره في الجهل، وإن يكن له صواب فله خطأ يغمر صوابه، وإن كان فيه ما يرجع إلى عقول العلماء ففيه كذلك ما يرجع إلى عقولهم هم... ناهيك بها عقولاً ضيقة معتلة غلب عليها الكيد، وأفسدها التقليد، ونزع بها لؤم الطبع شرَّ منزَع، حتى استهلكها ما أوبقهم من فساد الخلق، وما يستهويهم من غوايات المدنية، فجاءونا في أسماء العلماء ولكن بأفعال أهل الجهل، وكانوا في العلم كالنبات الذي خبثَ: لا يخرج في الأرض الطيبة إلا خبيثاً وإن كان زكا ونما وجرى عليه الماء وانبثت فيه الشمس وانقلب ناضراً يرف رفيفاً، لأن هذه العناصر إنما قوتها وطيبها لإخراج ما فيه كما هو نكداً أو خبثاً.

وإنك لن تجد سيماهم إلا في أخلاقهم فتعرفهم بهذه الأخلاق فستنكرهم جميعاً، ولتعلمنّ عليهم كل سوء، ولترَيَنهم حَشوَ أجسامهم طيناً وحمْأة، في زعم كذب يسمي لك الطين طيباً، والحمأة مسكاً، ولتجدن أحدهم وما في السفلة أسفل منه شهوات ونزغات وإنه مع ذَلك ليزور لك ويلبس عليك فما فيه من لونٍ عندك يعيبه إلا هو عنده تحت لون يزينه، ولا رذيلة تقبّحه إلا هي في معنى فضيلة تجمّله، فخذ منه الكذب في فلسفة المنفعة، والتسفل في شعاعة الغريزة، والوقاحة في زعم الحرية، والخطأ في علة الرأي والإلحاد في حجة العلم، وفساد الطبيعة في دعوى الرجوع إلى الطبيعة، وبالجملة خذ أفعالهم فسمها غير أسمائها وانحلها غير صفاتها

---

(١) يعني المؤلف من يعني ممن ذكر في كتابه «تحت راية القرآن» ويذكر القراء أن الطبعة الثالثة من هذا الكتاب ظهرت سنة ١٩٢٨ وإبان اشتداد المعركة بين الجديد والقديم. انظر كتابنا «حياة الرافعي».

واكذب بالألفاظ على المعاني وقل علماء ومصلحون وأنت تعني ما شئت إلا حقيقة العلم والإصلاح.

أيتها الحصاة، ما يسخر منك الساخر بأكثر من أن يجلوك على الناس في علبة جوهرة.

وأنت أيها القارىء فلا يغُرّنكَ منهم من يلبس العمامة يتسم بسمة الشرع، ثم يذهب أين ذهب وشعلة الجحيم العلمية تدور في رأسه تهفو من هاهنا وهنا...

... ومن تراه في ثياب المعلم يتلبس بالفشء كما يتلبس الداء بعضو حيّ: لا يَدعُ أبداً أن يغمز غمزَة ويبتلي بما فيه من ضَعفة وبلاء، فلا يصلح إلا على إفساد الحياة، ولا يقوى إلا على إضعاف القوي، ولا يعيش إلا على عذاء من الموت، كأن هذا المعلم ـ أخزاه الله ـ كما من قبل دودة في قبر... ثم نفخه الله إنساناً يجعله فيما يبلو به الخلق، ويضرب الحياة به ضربة انحلال وبلى وتعفن...

... ومن تراه قد سخر به القدر أشد سخرية قط، فضغطه في قالَب من قوالب الحياة المصنوعة فإذا هو في تصاريف الدنيا كاتب مُرشد متنصّح ينفثُ دخان قلبه الأسود ويعمل كما تعمل الأعاصير على إهداء الوجوه والأعين والأنفاس صُحفاً مُنشرة من غبار الأرض، إن لم تكن مرضاً فأذًى، وإن لم تكن أذى فضيقٌ، وإن لم تكن ضيقاً فلن تكون شيئاً مما يُساغُ أو يُقبل أو يُحب!.

يحتجون بالعلم، وهذا العلم لا ينفي شبهة ولا يحل مسألة مما هو فوق العقل، ولا بد أن يكون للعقل (فوق) وإلا كان هو تحت المادة وسَطَت هي عليه وأصبحت الحياة بلا غاية والإنسانيةُ بلا معنى، وهذا العلم كيف اعتبرتَه إن هو إلا ترجمة جزء من الوجود إلى الكلام والعمل، فهو لا يوجد شيئاً غير موجود؛ وإنما يكشف عن الموجود ويتسع في العبارة عنه ويحاول جعله كلاً بنفسه، وما هو إلا ظاهرة من جزء من كل مما وراء الكل؛ فمن ثم كان من طبيعة البحث العلمي أن يستجر الفاسدَ الصحيح، ويخلط اليقين بالظن، ويضرب المقطوع به في المشكوك فيه، ومتى استقام هذا فصار عملاً، واتسقَ فرجع نظاماً، خرج إلى تشبيه الباطل بالحق، وتلبيس الخطأ بالصواب، فيكون من العلم ما هو علم وقت وجهل وقت بعده، ويعد منه ما هو حق في زمن على حين أنه شبهة زمن يتلوه، وهكذا ترى في الزمن العقلي شبيهاً بما يَتعاور الزمن الحسي من تقلب الليل والنهار فلا يزال لكلّ أبيض تليهُ الأسود، ولكل أسود تليه الأبيض. إذ كان لا بد من طبيعتين إحداهما تجمع والأخرى تُفرق، ومن قوتين إحداهما للتمثيل بين المتشابهات والأخرى للتضريب بين المتناقضات.

أي علم هذا الذي يحتجون به وهم يرون الإنسان قد جعله عقله كوناً وحده ثم يرون في الكون الكبير يقيناً سارياً مطرداً هو الحافظ لنظامه، الضابطُ لدقائقه، الممسك بمقادير أجزائه؛ فكيف يصلح الكون الصغير الإنساني إلا على يقين مثل هذا ينزل من النفس وطباعها ونظام حياتها هذه المنزلة، من الجماعة، إلى الأمة، إلى المجتمع كله، بحيث يلائم بين المتفرقات ويجانس بين المختلفات! وينقص من الزائد ويزيد في الناقص، ويقوم من الاجتماع مقام الحاكم على تلك الأسباب المجهولة التي تدفع الجماعات في كل لحظة إلى قضايا النزاع في مصالحها العالمية، وتديرها على قانون التجمع والتألف كما تديرها على قانون التفكك والتبعثر في وقت معاً.

لقد أثبت تاريخ الإنسانية أن هذا اليقين الساري فيها لن يكون غير الدين، فهو وحده معنى الجاذبية بين المعلوم الذي تبدأ النفس سيرها منه، وبين المجهول الذي تصير النفس إليه طوعاً وكرهاً؛ وما دامت الجاذبية فيه وحده فلن يستطيع شيء غيره أن يقيم حدود الإنسانية أو يحفظ ما يقيمه منها؛ وما غاية العلم إلا أن يكون قوةً في هذه الحدود أو قوة لبعضها على بعضها بمنفعة أو مضرَّة وهي في الجملة ما اصطلحوا على تسميته بالآداب الإنسانية والأخلاق الإنسانية.

على أنك ترى أصحابنا... لا يتحاملون على شيء ما يتحاملون على القرآن الكريم، فهم يخصونه بمكاره العلم كلها، ويَجْفون عنه أشد جفاء، وإنهم وإياه في غرورهم وأوهامهم لكالطيّارات غرَّها أن تصعد في الجو فمضت حاشدةً في حملة حربية إلى فلك الشمس.

ألا إن دون هذه الشمس سُنن الكون وقوانين الأقدار ونظامَ الأبدية، مما تستوي عنده طياراتُ الأرض ودبابات الأرض... حتى ما بين هذه وهذه منزلة أو فرق، وإن جعلَ العلمُ بينهما فروقاً وفروقاً ومنازل ومنازل.

دع جهلهم باللغة وأسرار البيان، فهو السبب الحق الذي ضل بهم وجعلهم يرون القرآن كلاماً من الكلام يُجرون عليه الحكم الذي يجري على غيره، كما يظن الجاهل الذي ليس في نظره معانٍ عقلية - كل صورة ككل صورة وكل حصاة ككل جوهرة، ويذهب يقيم لك البرهان على صحة نظره من الخطوط والتقاسيم والألوان والأوصاف ومعانٍ فلسفية اقتصادية... دع هذا وخذ في السبب العلمي الذي ينقمونه من القرآن فهم يرونه صورة من الثبات والاستقرار، ويعلمون أن العقيدة قد محته من قانون التحول والتغير وجعلته في ذلك قانوناً وحدَهُ؛ ثم يقفون عند هذا

وحسْبُ فما ندري أمن عِلم أم جهل لا يصدقون أن في العالم معجزات والمعجزة ماثلة بين أيديهم على مقادير متفاوتة ودرجات مختلفة، تبدأ من إعجاز القوي للضعيف، ثم الأقوى للقوي، ثم الشاذ للأقوى، ثم ما كان إلهياً لما كان إنسانياً.

لا يعلمون ـ أصلحهم الله ـ أن استقرار القرآن وهو شريعة وأخبار وآداب، هو بعض أدلة إعجازه، بل أقواها، بل دليلها الزمن المنسحبُ على الزمن، إذا كانوا قوماً يجهلون ولا يحققون، كالذي يحبسُ عينَه على الظل ولا ينظر فيما وراءه مما يفيء عنه الظل تارة قصيراً وتارة طويلاً وحيناً مجتمعاً وحيناً ممتداً ثابتاً ومرة متحولاً، فإن هذا القرآن أشبه بالأثر المبني بناء (كالهرم الأكبر مثلاً) وقد تركه تاريخُ زمن ليعين للأزمنة الأخرى صفة ثابتة لا تحتمل هذا التأويل الذي لا بد أن يَعتريَ في كل عصر من طبائع أهله، وتقلب هذه الطبائع. وتنوّع هذا التقلب واختلافه، ولكنه مع ذلك كتابٌ، أي كلام ومعانٍ تتسع لكل الأزمنة وتحتمل اختلافها الذي تختلف به ثم هي تحدّدُ هذا الاختلاف فتردُّه إلى القانون الإنساني الأعلى الذي يسري فيه اليقينُ العامُّ ليحفظ الإنسانية على أهلها، ومن ثمّ تراه يجمع في نفسه الثبات الزمني، فلا يتغير ولا يتبدل على ما يمتد الزمن ويتغير، ثم يجمع إلى ذلك لكل جيل قوة التأويل في معانيه الحادثة الصحيحة، وقوة التكوين في آدابه الصالحة القوية كأنه ليس من زمن مضى، ولا كان لأمة سلفت، ولا هو لتاريخ وقع وانقطع، فإذا أنت تدبرت هذا واستدللت عليه بما أظهره هذا الجيل العلمي في القرآن مما وافق الحقائق الطبيعية والكونية والاجتماعية[١] فلن يأتي لك من ذلك إلا معنى واحد تستخرجه وتقع به، وهو أن هذا الكتاب الكريم أثر غيبي كان في علم الله قبل كل الأزمنة، فهو يحويها كلها وكأنه يوجد معها كلها، وبذلك يتعين أنه هداية إلهية في أسلوب إنساني يحمل في نفسه دليلَ إعجازه، ويكون القرآن منفرداً في التاريخ بأنه منذ أنزِلَ لا يبرحُ في كل عصر يظهر من ناحيتين صادقتين: ناحية الماضي، وناحية الحاضر.

فثباته على خلاف قاعدة الثبات الإنسانية، إعجاز ليس في العجب أبدع منه إلا تحول معانيه على غير قاعدة التحول. إنه وجودٌ لغوي رُكِّبَ كل ما فيه على أن يبقى

(١) قد ثبت أن رسول الله ﷺ قبض ولم يفسر من القرآن إلا قليلاً جداً. وهذا وحده يجعل كل منصف يقول: أشهد أن محمداً رسول الله إذ لو كان ﷺ فسر للعرب بما يحتمله زمنهم وتطيقه أفهامهم، لجمد القرآن جموداً تهدمه عليه الأزمنة والعصور بآلاتها ووسائلها، فإن كلام الرسول نص قاطع، ولكنه ترك تاريخ الإنسانية يفسر كتاب الإنسانية؛ فتأمل حكمة ذلك السكوت: فهي إعجاز لا يكابر فيه إلا من قلع مخه من رأسه.

(المؤلف)

خالداً مع الإنسانية؛ فهو يدفع عن هذه اللغة العربية النسيانَ الذي لا يُدفَعُ عن شيء. وهذا وحده إعجاز. ثم هو لن يكون كفاء ذلك ولن يقوم به إلا إذا كان معجزاً أهلَ اللغة جميعاً، فتُذكر به اللغة ولا يُذكر هو بها؛ وبذلك يحفظها؛ إذ يكون في إعجازه مشْغَلة العقل البياني العربي في كل الأزمنة، يأتي الجيلُ من الناس ويمضي وهو باقٍ بحقائقه ينتظر الجيلَ الذي يخلفهُ؛ كما أنه مشغلة الفكر الإنساني إذا أريد درسُ أسمى نظام للإنسانية في حرامها وحلالها مما تحلُّه مصلحة الاجتماع أو تحرمه.

وهنا معنى دقيقٌ بديع فإن الأديان إنما كانت على النبوات، ولم يأت دين من الأديان بمعجزة توضع بين أيدي الناس يبحث فيها أهل كل عصر بوسائل عصرهم غير الإسلام، بما أنزل فيه من القرآن، فكأن النبوة في هذا الكتاب متجددة أبداً يلتقي بروحها كل من يفهم دقائقه وأسراره، فلا يلبث البليغ الذي يفهم القرآن ـ ولو لم يكن من أهله المؤمنين به ـ أن يستيقن في نفسه أنه حارس على اللغة، ثم يغلو في هذا اليقين فإذا هو قد أوحت إليه نفسه أنه ليس حارساً على اللغة العربية فحسبُ، ولكنه كذلك من حُرّاس المعجزة.

ولو كان الإنسان باقياً بقاء المادة لجاز أن يتحول، بل لوجب أن يتحول ولكن فناء الناس جميعاً من أول تاريخ الإنسانية برهان حي مستمر الدلالة على أن هذه الإنسانية محدودة بحقائقها محصورة في معانيها، وأن عليها طابعاً إلهياً يؤذن أنها مفروغ منها، وإذا كان ذلك من أمرها، وجب أن تكون حدودها بينة صريحة في أعاليها وأسافلها؛ وإذا صح هذا لزم أن يكون لها كتاب منزل من الله، فإذا نحن أصبنا تلك الحدود في القرآن ورأينا أثر القرآن في الآخذين به والمهتدين بهديه، فلا علينا أن نقول بصيغة الجزم: إن القرآن كتاب أنزل لتكون كل نفس سامية نسخة حية من معانيه، وليكون هو النفس المعنوية الكبرى، فهو كتاب ولكنه مع ذلك مجموعة العالم الإنساني[١].

مصطفى صادق الرافعي

---

(١) كنا نريد الزيادة في هذه الطبعة ما وسعنا، وأن نمد في الكتاب ما تبلغ الطاقة غير أن ذلك يخرج بنا إلى مضاعفة حجمه، إذ تتناول الزيادة بسط أسرار الإعجاز في آيات كثيرة، والتوسع في معانيها بما تطابق المناحي التي يذهب إليها كلامنا في هذا الجزء، وذلك عمل لا يستوفيه إلا كتاب برأسه، فتركنا ما كان على ما كان (إلا قليلاً حذفاً أو تنقيحاً أو تكملة)، والله المستعان فيما سيكون بحوله تعالى وقوته، ا هـ من تعليق المؤلف، ونقول: إننا وقفنا فيما وقفنا عليه من منشآت الرافعي الأدبية على فصول من كتاب (أسرار الإعجاز) وقد بسطنا الكلام عنه في كتابنا (حياة الرافعي).



كلمة الدكتور يعقوب صروف منشيء «المقتطف»
شيخ المجلات العربية

يجب على كل مسلم عنده نسخة
من القرآن: أن تكون عنده نسخة
من هذا الكتاب.



عرض الكتاب(*)

بقلم المرحوم السيد محمد رشيد رضا

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَٰنِ الرَّحِيمِ

﴿قلْ لَئنِ اجْتَمَعَتِ الإِنْسُ والْجِنُّ عَلَى أنْ يَأتُوا بِمثْلِ هَذَا القُرْآنِ لاَ يَأتُونَ بِمِثْلِهِ وَلَوْ كانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهيراً﴾.

القرآن كلامُ الله المعجزُ للخلق في أسلوبه ونظمه، وفي علومه وحكمه وفي تأثير هدايته، وفي كشفه الحجُبَ عن الغيوب الماضية والمستقبلة، وفي كل باب من هذه الأبواب للإعجاز فصول وفي كل فصل منها فروع ترجع إلى أصول، وقد تحدَّى محمدٌ رسولُ الله النبي العربي الأمي العرب بإعجازه، وحكى لهم عن ربه القطع بعجزهم عن الإتيان بسورة من مثله، فظهر عجزهم على شدة حرص بلغائهم على إبطال دعوته، واجتثاث نبتته، ونقل جميع المسلمين هذا التحدي إلى جميع الأمم فظهر عجزُها أيضاً. وقد نقل بعض أهل التصانيف عن بعض الموصوفين بالبلاغة في القول أنهم تصدّوا لمعارضة القرآن في بلاغته ومحاكاته في فصاحته دون هدايته، ولكنهم على ضعف رواية الناقلين عنهم لم يأتوا بشيء تقرّ به أعينُ الملاحدة والزنادقة فيحفظوه عنهم. ويحتجوا به لإلحادهم وزندقتهم.

ثم ابتدع بعض الأذكياء في القرن الماضي ديناً جديداً وصنعوا له كتاباً[1] توخوا وتكلفوا فيه تقليد القرآن في فواصلهِ وادعوا محاكاته في إعجازه بهدايته، ومساهمته بإنبائه عن الأمور الغائبة المستقبلة، فكان من خزيهم وخِذلانِ الله لهم أن اضطروا إلى كتمان هذا الكتاب المختلق والإفك الملفق، لكيلا يفتضحوا بظهوره،

(*) خصص هذا العرض في الأصل للطبعة الثانية من الكتاب في إخراجه المستقل باسم «إعجاز القرآن والبلاغة النبوية».

(١) هم البهائية، وهيهات أن يأتوا بقرآن إلا إذا خلقوا سبع سماوات ولم نشر إلى معارضتهم في كتابنا هذا لا تسمى معارضهم ولا تذكر. (المؤلف)

وهم ما زالوا يجمعون ما كانوا طبعوه من نسخه قبل أن يظهر فيهم الداهية الواقف على مخازي تزويره، وهم يحرقون ما جمعوه منها، ولعلهم ينقحونه ثم يبرزونه لجيل لم يطلع عليها.

وقد نبتت في مصر نابتة من الزنادقة الملحدين في آيات الله، الصادين عن دين الله، قد سلكوا في الدعوة إلى الكفر والإلحاد شعاباً جُدداً، وللتشكيك في الدين طرائقَ قدداً، منهَا الطعنُ في اللغة العربية وآدابها، والتماري في بلاغتها وفصاحتها، وجحود ما روي عن بلغاء الجاهلية من منظوم ومنثور، وقذف رواتها بخلق الإفك وشهادة الزور، ودعوة الناطقين باللسان العربي المبين، إلى هجر أساليب الأولين، واتباع أساليب المعاصرين.

ومنهم الذين يدعون إلى استبدال اللغة العامية المصرية بلغة القرآن الخاصية المضرّية، والغرض من هذا وذاك صدّ المسلمين عن هداية الإسلام وعن الإيمان بإعجاز القرآن، فإن من أوتي حظاً من بيان هذه اللغة، وفاز بسهم رابح من آدابها حتى استحكمت له ملكة الذوق فيها، لا يملك أن يدفع عن نفسه عقيدة إعجاز القرآن ببلاغته وفصاحته، وبأسلوبه في نظم عبارته، وقد صرح بهذا من أدباء النصرانية المتأخرين الأستاذ جبر ضومط مدرس علوم البلاغة بالجامعة الأمريكانية في كتابه (الخواطر الحسان)(١).

وقد رأيت شيخنا الأستاذ الإمام مرة يقرأ في كتاب إفرنسي اللغة، لحكيم من حكمائها، فكان مما قرأ عليّ منه بالترجمة العربية، ردُّ المؤلف على من قال من دعاة النَّصرانية إن محمداً (ﷺ) لم يأت بمثل آيات موسى وعيسى المسيح (عليهما السلام) قال: إن محمداً كان يقرأ القرآن مولهاً مدَلهاً(٢)، صادعاً ومتصدعاً، فيفعل في

(١) نقول وصرح لنا بذلك أديب هذه الملة وبليغها الشيخ إبراهيم اليازجي الشهير، وهو أبلغ كاتب أخرجته المسيحية، وقد أشار إلى رأيه ذاك في مقدمة كتابه (نجعة الرائد) وكذلك سألنا شاعر التاريخ المسيحي الأستاذ خليل مطران، ولا نعرف من شعراء القوم من يجاريه فأقر لنا أستاذه بمثل ما أقر به اليازجي! والأمر بعد إلى العقل، والعقل ليس له دين إلا الحق، والحق واحد لا يتغير.

(المؤلف)

(٢) قال لي الأستاذ الإمام: إن المؤلف استعمل هنا كلمة إفرنسية لا أعرف لها مرادفاً في لغتنا العربية، معناها أنه كان يقرأ في حال مؤثرة في نفسه وفي نفس من يسمع قراءته، نعبر عنها بالتدله.

(رشيد رضا)

جذب القلوب إلى الإيمان به فوق ما كانت تفعل جميع آيات الأنبياء من قبل[1] ا هـ.

لقد حار العلماء في كشف حُجُب البيان عن وجوه إعجاز القرآن، وبعد أن ثبتت عندهم بالوجدان والبرهان، حتى قال بعضهم إن الله تعالى قد صرف عنه قدَرَ القادرين على المعارضة بخلق العجز في أنفسهم وألسنتهم، وذلك أن إدراك كنه العجز والإحاطة بأسبابه وأسراره ضَرب من ضروب القدرة والمقامُ مقامُ عجز مطلق، فالقرآن في البيان والهداية كالروح في الجسد والأثير في المادة. والكهرباء في الكون: تُعرف هذه الأشياء بمظاهرها وآثارها، ويعجز العارفون عن بيان كنهها وحقيقتها، وفي وصف ما عرف منها أو عنها لذة عقلية لا يُستغنى عنها.

كذلك ما عرف من أسباب عجز العلماء والبلغاء على الإتيان بسورة مثل سوَر القرآن في الهداية والأسلوب أو حسن البيان، فيه لذات عقلية وروحية وطمأنينة ذوقية وجدانية، تتضاءل دونها شُبهات الملحدين وتنهزم من طريقها تشكيكات الزنادقة والمرتابين.

فالكلام في وجوه إعجاز القرآن واجب شرعاً، وهو من فروض الكفاية وقد تكلم فيه المفسرون والمتكلمون، وبلغاءُ الأدباء المتأنقون؛ ووضع الإمام عبد القاهر الجرجاني مؤسس علم البلاغة كتابيه (أسرار البلاغة) و (دلائل الإعجاز) لإثبات ذلك بطريقة فنية، وقواعد علمية، وصنف بعض العلماء كتباً خاصة فيه اشتهر منها كتاب (إعجاز القرآن) للقاضي أبي بكر الباقلاني شيخ النظار والمتكلمين في عصره، لأنه طبع مرتين أو أكثر، فإن كان ذلك قد وفى بحاجة الأزمنة التي صنعت فيها تلك الكتب فهو لا يفي بحاجة هذا الزمان، إذ هي داعية إلى قول أجمع وبيان أوسع، وبرهان أنصع في أسلوب أجذب للقلب، وأخلب للب، وأصغى للأسماع، وأدنى إلى الإقناع.

استوى إلى هذا وانتدب له الأديب الأروع، والشاعر الناثر المبدع، صاحب الذوق الرقيق، والفهم الدقيق، الغواص على جواهر المعاني الضارب على أوتار مثالثها والمثاني، صديقنا الاستاذ (مصطفى صادق الرافعي) فصنف في إعجاز القرآن سفراً كالأسفار، أتى فيه ـ وهو الأخير زمانه ـ بما لم تأت به الأوائل، فكان مصداقاً

---

(١) ومما يناسب هذا وجهاً من المناسبة ما نقله صديقنا حجة العصر الأمير شكيب أرسلان، قال: إن لوثير وكلفين المصلحين المعروفين في التاريخ المسيحي، ذكرا مرة أمام فولتير فيلسوف فرنسا، فقال إنهما لا يليقان حذاءين لنعال محمد(ﷺ). هذا وفولتير ملحد، فكيف بالمؤمنين؟ (المؤلف)

للمثل السائر «كم ترك الأول للآخر». ناهيك بمنثور لآلئه في نظم القرآن العجيب، وأسلوبه المباين لجميع الأساليب، فلا هو مرسل طلق العنان كالنوق المراسيل، يتعاصى على ترسل التجويد ونغمات الترتيل. ولا هو مسجوع كسجع الكهان ولا شعر تلتزم فيه القوافي والأوزان. ومن آياته القصار ذات الكلمة المفردة والكلمتين والكلمات، والوسطى المؤلفة من جمل مثنى وثلاث ورباع، الطولى منها لا تتجاوز سطورها جمع القلة، وأطولها آية الدين، فقد تجاوزت مائة كلمة، وكل نوع يؤدى بالترتيل اللائق به، المعين على تدبره.

وإني على شهادتي للرافعي بأنه جاء في هذا المقام بما تجلت به مباين الإعجاز ومواضحه، وأضاءت لوائح الحق فيه وملامحه، وددت لو مد هذا البحث مد الأديم، بل أمد بحيرات نيله بجداول الغيث العميم، فعم فيضانه الفروق بين نظم الآيات في طولها وقصرها، وقوافيها وفواصلها، ومناسبة كل منها لمواضيع الكلام، واختلاف تأثيره في القلوب والأحلام[1].

كلفني المصنف ـ أيد الله به اللغة والدين ـ أن أكتب ثلاث صفحات أو أربعاً أعرض بها كتابه هذا على القارئين، وأنى لي بإيجاز الكتاب المنزل، ولا سيما قصار سور المفصل، فأعد في هذه الصفحات عناوين أبوابه وفصوله، دع ما فيها من غرر مباحثه وحجوله، إذ لست أملك من الاستجابة له فوق ما تقدم إلا أن أنصح لقراء العربية عامة والمسلمين خاصة ولطلاب العلم منهم على الأخص: بأن يقرءوا هذا الكتاب، بغية الاستعانة على النبوغ في بلاغة لغتهم، والتفقه في كتاب الله تعالى، وتعرف الشيء الكثير من أسرار إعجازه، مما لا يجدونه في غيره.

قال شيخنا الأستاذ الإمام رحمه الله تعالى: «إن لكلام الله تعالى أسلوباً خاصاً يعرفه أهله ومن امتزج القرآن بلحمه ودمه، وأما الذين لا يعرفون منه إلا مفردات الألفاظ وصُوَرَ الجمل فأولئك عنه مُبعَدون».

وقال أيضاً: «فَهْمُ كتاب الله تعالى يأتي بمعرفة ذوق اللغة، وذلك بممارسة الكلام البليغ منها».

وقال في وصف من امتزج القرآن بدمه ولحمه حاكياً عن نفسه: «إني عندما أسمع القرآن أو أتلوه أحسب أني في زمن الوحي، وأن الرسول ﷺ ينطق به كما أُنزل عليه ـ أو نزل به عليه ـ جبريل عليه السلام» وبهذا امتاز الأستاذ الإمام ـ رحمه

(١) قلنا سيكون هذا إن شاء الله غرض كتاب برأسه في (أسرار الإعجاز) والنية معقودة عليه من قديم، كما أشرنا إليه في هذا الكتاب، فاللهم عونك وتيسيرك.

الله تعالى ـ على الأقران إن كان له أقران[1].

إن الله تعالى قد أوجد بالقرآن أعظم انقلاب في البشر، بتأثيره في أنفس العرب، إذ جعلهم بعد أمّيتهم أساتيذ الأمم وسادة العجم، وما فقد المسلمون هدايته إلا لجهلهم بأسرار لغته، لذلك يهاجمه أعداؤه الملاحدةُ والمستعمرون من طريق لغته، فليعلم المسلمون هذا، وليحرصوا على حفظ دينهم بحفظ لغتهم وممارسة آدابها وأسرار بلاغتها ولتكن غاية هذا كله فهمَ القرآن، كما كان يفهمه سلفنا الصالح «والله يقول الحق وهو يهدي السبيل».

القاهرة ـ ربيع الأول سنة ١٣٤٦.

محمد رشيد رضا

منشيء مجلة المنار

---

(١) انظر وصفنا للأستاذ الإمام الشيخ محمد عبده ـ رحمه الله ـ في آخر كتابنا (السحاب الأحمر).

بِسۡمِ ٱللَّهِ ٱلرَّحۡمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ

﴿رَبِّ أَوْزِعْنِي أَنْ أَشْكُرَ نِعْمَتك التي أَنْعَمْتَ عَلَيَّ﴾.

الحمد لله بما حمد به نفسه في كتابه، والصلاة والسلام على نبيه وآله وأصحابه.

أما بعد؛ فإنا قد أفردنا هذا الجزء بالكلام في إعجاز القرآن الكريم وفي البلاغة النبوية، وقصرناه من ذلك على ما كان مرجع أمره إلى اللغة في وضعها ونسقها والغاية منها، إلى ما يتصل بجهة من هذه الجهات. أو يكون مبدأ فيها أو سبباً عنها، أو واسطة إليها. وهذا هو في الحقيقة وجه الإعجاز الغريب الذي استبد بالروح اللغوية في أولئك العرب الفصحاء. فاشتملت به أنفسهم على خلق من العزيمة الحذاء[1] دائباً لا يسكن كأنه روح زلزلة. فلم تزل من بعده ترجُف بهم الأرض حيث انتقلوا.

ولا يخفين عليك أن ذلك في مرده كأنه باب من فلسفة اللغة، فهو لاحقٌ بما قدمناه من أمرها[2] يستوفي ما تركناه ثمة، ويُبلغ القول في محاسنها وأسرارها، فيكون بعض ذلك تماماً على بعضه، إذ اللغة هناك مفردات واللغة ههنا تراكيب، وليس رجل ذو علم بالكلام العربي وصنعته ينازع أو يرتاب في أن القرآن معجزة هذه العربية في بلاغة نظمه واتساق أوضاعه وأسراره، فمن ثم كانت مادة الاتصال في نسق التأليف بين هذا الجزء والذي قبله.

على أن القوم من علمائنا ـ رحمهم الله ـ قد أكثروا من الكلام في إعجاز القرآن وجاءوا بقبائل من الرأي[3] لونوا فيها مذاهبهم ألواناً مختلفات وغير مختلفات بيد أنهم يمرون في ذلك عُرْضاً على غير طريق[4] ويشتقون في الكلام ههنا وههنا من كل ما تمترس به الألسنة[5] في اللدد والخصومة، وما يأخذ بعضه على بعض

---

(١) الماضية التي لا يلوي صاحبها على شيء.

(٢) الجزء الأول من (تاريخ آداب العرب) وهو مقصور على الكلام في اللغة وروايتها.

(٣) أصناف.

(٤) أي على غير جهة معينة، والمعنى أنهم يأخذون في كل جهة ولا يوفون جهة حقها.

(٥) تتجادل.

من مذاهبهم ونحلهم[١]، وليس وراء ذلك كله إلا ما تحصره هذه المقاييس من «صناعة الحق»[٢] وإلا أشكال من هذه التراكيب الكلامية، ثم فتنة متماحلة[٣] لا تقف عند غاية في اللجاج والعسر.

وقد كان هذا كله من أمرهم وعلمهم، وكان له زمن وموضع، وكانت تبعثهم عليه طبيعة ورغبة، والمرء بروح زمانه أشبه، وبحالة موضعه أشد مناسبة ولا بد من طبقة في الموافقة بين الأشياء وأسبابها. فإن تكن هذه الحوادث هي تاريخ الناس، فإن الناس أنفسهم تاريخ الحوادث.

ولا نطيل عليك باستقصاء القول في آرائهم وكتبهم في الإعجاز، فإن شيئاً من ذلك تفصيل يقع في موضعه مما تستقبل من هذا الكتاب؛ ولكنا نُنبهك إلى ما قسمناه لك من الرأي في هذا الموضع، وما تكلفناه من الخُطة في هذا التأليف، فإنا لم نسقط عنك كل المؤنة، ولم نعطك إلى حدّ الكفاية التي تورِث الاستغناء، بل نهجنا لك سبيلاً إلى الفكر تتقدم أنت فيه، وأعنّاك على جهة في النظر تبلغ ما وراءها، وتركنا لك متنفساً من الأمر تعرف أنت فيه نفسك، وجمعنا لك بالحرص والكدّ ما إن تدبَّرتهُ وأحسنتَ في اعتباره وأجريته على حقه من التثبت والتعرف، كان لك منْبهَةً إلى سائره، ومادةً فيما يَجيشُ إليك من الخواطر التي لن تبرح يُنمي بعضها بعضاً.

ولسنا نزعم ـ حفظك الله ـ أن كتابنا هذا على ضعفه وقلة الحشد فيه[٤] قد أحاط بوجوه الإعجاز من كتاب الله، لا يغادر صغيرةً ولا كبيرةً إلا أحصاها، وأنا لم ندع من ذلك لغيرنا ما يرفعه أو يضعهُ وما ينقصه أو يَتمُّه، فإن من ادّعى ذلك زعم باطلاً، وأكبر القولَ فيما زعم وبلغ بنفسه لعَمْري مبلغاً من السَّرَفِ لا قصدَ معه في التهمة له وسوءِ الظن به، ودعا إليه من النكير ما لا قِبلَ له برده أو بَسطِ العذر فيه، وكان خليقاً أن يكون قد جاء ببهتان يفتريه بين يديه، وأن يكون ممن لا يَتحاشَوْن الكذب الصرفَ، ولا يضنُّون بكرامتهم على الألسنة. فإن مكارةَ هذا البحث مما لا يسعهُ طوق إنسان وإن أسرف على نفسه من القهر، ولا يَصلب عليه قلمُ كاتب وإن كان هذا القلم في يد الدهر، ولا بدّ للباحث في أوله من فلتات الضجر، وإن اعتدَّ،

(١) عقائدهم.

(٢) كناية عن علماء الكلام، وفنهم يقوم على الجدل والمنطق.

(٣) متطاولة لا تكاد تنقضي. (المؤلف)

(٤) الحشد: الجمع.

وفي أثنائه من سقطات العزم وإن اشتدّ، وفي آخره من العجز والانقطاع دون الحدّ.

على أنا مع ذلك استفرغنا الهمّ، والتمسنا كل ملتمس، وبَرئنا إلى النفس من تبعة التقصير فيما يبلغ إليه الذرع أو تناله الحيلة، فنهضنا لذلك الأمر نَهضاً وسَبكنا فيه سبكاً مَحضاً، فإن قصَّرنا فضعفٌ ـ ساقه العجز إلينا، وإن قاربنا فذلك من فضل الله علينا.

وبعد؛ فإنا نقول: إنه لا بد لمن ينظر في كتابنا من إطالة الفكر والتأمل. فإن ذلك يُحدث له رويةً، وتنشىء له الروية أسباباً إلى الخواطر، وتفتح عليه الخواطر أبواباً من النظر، ويهديه النظر إلى الاستنباط والاستخراج، فإن وقع دون هذه الغاية فحظه من القراء حيث يقع، وإن بلغها فهناك مَداخل الحجج ومخارجها، وتصاريف الأدلة ومدارجها، ثم الإفضاءُ به إلى مذاهب الحكمة على ما اشتهى، ثم الانتهاءُ حيث ترى كل حكيم انتهى.

البابُ الثالث

القُرْآنُ الكَرِيمُ وَالبَلاغَة النّبَويَّة



القُرآن

آياتٌ منزلة من حول العرش، فالأرض بها سماء هي منها كواكب، بل الجند الإلهي قد نشر له من الفضيلة علم وانضوت إليه من الأرواح مواكب، أغلقت دونه القلوب فاقتحم أقفالها، وامتنعت عليه «أعراف» الضمائر فابتزّ «أنفالها»[1]. وكم صدوا عن سبيله صدّاً، ومن ذا يدافع السيل إذا هدر؟ واعترضوه بالألسنة رداً، ولعمري من يرد على الله القدر؟ وتخاطروا له بسفهائهم كما تخاطرت الفحول بأذناب[2] وفتحوا عليه من الحوادث كلَّ شدق فيه من كل داهية ناب. فما كان إلا نور الشمس: لا يزال الجاهل يطمع في سرابه ثم لا يضع منه قطرة في سقائه، ويلقى الصبيّ غطاءه ليخفيه بحجابه ثم لا يزال النور ينبسط على غطائه. وهو القرآن كم ظنوا ـ مما انطوى تحت ألسنتهم وانتشر ـ كل ظن في الحقيقة آثم، بل كل ظن بالحقيقة كافر، وحسبوه أمراً هيناً لأنه أنزل في الأرض على بشر. كما يحسب الأحمق في هذا السماء أرضاً ذات دوابّ نورانيةٍ لأن هلالها كأنما سقط من حافر، وكم أبرقوا وأرعدوا حتى سال بهم وبصاحبهم السيل، وأثاروا من الباطل في بيضاء ليلها كنهارها[3] ليجعلوا نهارها كالليل، فما كان لهم إلا ما قال الله:

﴿بل نقذِف بالحق على الباطل فيَدمغه فإذا هو زاهق ولكم الويل﴾.

* * *

ألفاظ إذا اشتدت فأمواج البحار الزاخرة، وإذا هي لانت فأنفاس الحياة الآخرة، تذكر الدنيا فمنها عمادها ونظامها وتصف الآخرة فمنها جنتها وصرامها، ومتى وعدتْ من كرم الله جعلت الثغور تضحك في وجوه الغيوب وإن أوعدت بعذاب الله جعلت الألسنة ترعَد من حمى القلوب.

ومعانٍ بينا هي عذوبة ترويك من ماء البيان، ورقة تستروح منها نسيم الجنان،

---

(١) الأعراف: الأمكنة العالية. جمع عرف (بضم فسكون) والأنفال: الغنائم جمع نفل (بفتحتين) والمراد أن ضمائر العرب امتنعت على القرآن بما استوعر فيه من العادات والأخلاق فنفذ إليها وابتزها وغلبها على أمرها والأعراف والأنفال أيضاً السورتان المذكورتان في القرآن.

(٢) إذا تصاولت الفحول من الإبل تخاطرت بأذنابها كأنها يهدد بعضها بعضاً. (المؤلف).

(٣) أي في هذه الملة السمحة، وهذا وصفها في الحديث الشريف، وهو وصف دقيق بالغ. (المؤلف)

ونور تبصر به في مرآة الإيمان وجه الأمان . . . وبينا هي ترف بندى الحياة على زهرة الضمير، وتخلق في أوراقها من معاني العبرة معنى العبير، وتهب عليها بأنفاس الرحمة فتَنِم بسر هذا العالم الصغير . . . ثم بينا هي تتساقط من الأفواه تساقط الدموع من الأجفان، وتدع القلب من الخشوع كأنه جنازة ينوح عليها اللسان، وتمثل للمذنب حقيقة الإنسانية حتى يظن أنه صنف آخر من الإنسان ـ إذ هي بعد ذلك إطباق السحاب وقد انهارت قَواعده والتمعَتْ ناره وقصفت في الجو رواعده، وإذ هي السماء وقد أخذت على الأرض ذنَبَها، واستأذنت في صدمة الفزع ربها، فكادت ترجف الراجفة تتبعها الرادفة: وإنما هي عند ذلك زجرةٌ واحدة: فإذا الخلق طعام الفناء وإذا الأرض «مائدة».

* * *

توهموا السحر ما توهموه، فلما أنزل الله كتابه قالوا: هذا هو السحر المبين. وكانوا يأخذون في ذلك بباطن الظن فأخذوا هذا بحق اليقين ﴿أفسحر هذا أم أنتم لا تبصرون﴾ ومن الشعر ما تسمعونه أم أنتم لا تسمعون؟ بل إنه لسحر يغلب حتى يفرق بين المرء وعادته، وينفذ حتى ينصرف بين القلب وإرادته. ويجري في الخواطر كما تصعد في الشجر قطرات الماء، ويتصل بالروح فإنما يمد لها بسبب إلى السماء، وإنه لسحر، إذ هو ألحاظ لم تعهد كلم أحداقها، وثمرات لم تنبت في قلم أوراقُها، ونورٌ عليه رونَقُ الماء فكأنما اشتعلت به الغيوم، وما يتلألأ كالنور فكأنما عصر من النجوم[1]، وبلى إنه لشعر ولكن زنة مبانيه في معانيه، وزينة معانيه في مبانيه، فكل معنى ولا جرم من بحر، وكل لفظ كلؤلؤة في النحر، وإنه لشعر، إذ هو آيات لا يجانس كلامها البديعُ غيرَ كمالها، وحقيقة في الوجود لم يكن يعرف غير خيالها، ومرآة في يد الله تقابل كل روح بمثالها.

* * *

يقولون مجنون بعض آلهتنا اعتراه[2]، وأساطير الأولين اكتتبها أم يقولون افتراه، بلى إن العقل الكبير في كماله ليتمثلُ في العقول الصغيرة كأنه جنون، وإن النجم المنير فوق هلاله ليظهر في العيون القصيرة كأنه نقطة فوق نون، وهل رأوا إلا كلاماً تضيء ألفاظه كالمصابيح، فعصفوا عليه بأفواههم كما تعصف الريح يريدون

---

(١) المراد بهذا الفصل تصوير ما يناسب التخييل السحري كما أن الفصل الذي يليه يرمي إلى ما يتعلق بمثل ذلك في الشعر.

(٢) أي اعتراه بسوء، وهو اكتفاء. (المؤلف)

أن يطفئوا نور الله وأين سراجُ النجم من نفخة ترتفع إليه كأنما تذهب تُطفيه، ونور القمر من كف يحسب صاحبها أنها في حجمه فيرفعها كأنما يخفيه! وهيهات هيهات دون ذلك درْجُ الشمس وهي أم الحياة في كفَن، وإنزالها بالأيدي وهي روح النار في قبر من كهوف الزمن.

لا جَرَمَ أن القرآن سرُّ السماء فهو نور الله في أفق الدنيا حتى تزول. ومعنى الخلود في دولة الأرض إلى أن تدول، وكذلك تمادى العرب في طغيانهم يعمهون، وظلت آياته تلقف ما يأفكون، فوقع الحق وبطل ما كانوا يعملون.

فصل

وبعد؛ فإنا سنقول في القرآن الكريم مما يتعلق بلغته ويتصل ببلاغته ويكشف عن أوجه الإعجاز في ذلك، لا ننفذ في غير سبب لما نحن بسبيله، ولا نذهب في الكلام عن نتيجة من نتائجه. ولا يكون من شأننا أن نتزيد بما ينزل من غرضنا منزلة القافية، أو نتكثر مما وراءه بمثبتة أو نافية، فإن هذا القرآن ما يزال يهدي للتي هي أقوم، وإن النول فيه ما برح كثير المذاهب متعدد الجهات متصل الحدود يفضي بعضها إلى بعض، إذ هو كتاب السماء إلى الأرض مُستقراً ومُستودعاً، وقد جاء بالإعجاز الأبدي الذي يشهد على الدهر ويشهد الدهر عليه، فما من جهة من الكلام وفنونه إلا وأنت واجد إليها متوَجِّهاً فيه، وما من عصر إلا وهو مقلب صفحة منه حتى لتنتهي الدنيا عند خاتمته فإذا هي خلاءٌ «من الجنة والناس»[١].

ولقد أراد الله أن لا تضعف قوة هذا الكتاب، وأن لا يكون في أمره على تقادم الزمن خَضعٌ أو تَطامن[٢]، فجاءت هذه القوة فيه بأسبابها المختلفة على مقدار ما أراد، وهي قوة الخلود الأرضي التي خرج بها القرآن مخرج الشذوذ الطبيعي، فلا سبيل عليه ليد الزمن وحوادثه مما تُبليه أو تستجدُّه، إنما هو روحٌ من أمر الله تعالى هو نزله وهو يحفظه، وقد قال سبحانه: ﴿إنا نحن نزلنا الذكر وإنا له لحافظون، فلا تحسبنَّ الله مُخلف وعده رسله﴾.

بَيْدَ أنه لا بد لنا من صدر نبتدىء به القولَ في تاريخه وجمعه وتدوينه وقراءته حتى تكون هذه سبباً إلى الكلام في لغته وبلاغته، ثم إعجازه في اللغة والبلاغة، لأن بعض ذلك يريد بعضه، ونحن نستعين الله ونستمده ونستكفيه، فإن في يده مفتاحَ هذا الباب المغلق وما زال الناس قديماً يأخذون في ناحيته ويختلفون إليه ويعتزمون في ذلك. وقليل منهم من وصل. وقليلٌ من هؤلاء من اتصل، فاللهمّ عَونَكَ وتيسيرَك.

---

(١) هذه الجملة هي كذلك آخر المصحف.

(٢) يقال: خضعه الكبر، وأخضعه إذا جعل في عنقه تطامناً: وهو الانخفاض.

تاريخ القُرآن

جمعُه وتدوينه

أنزل هذا القرآن مُنَجَّماً في بضع وعشرين سنة، فربما نزلت الآية المفردة، وربما نزلت آيات عدّةٌ إلى عشر، كما صح عن أهل الحديث فيما انتهى إليهم من طرق الرواية، وذلك بحسب الحاجة التي تكون سبباً في النزول، وليثبت به فؤاد النبي ﷺ، فإن آياته كالزلازل الروحية، ثم ليكون ذلك أشدّ على العرب وأبلغ الحجة عليهم وأظهر لوجه إعجازه وأدعى لأن يجري أمره في مناقلاتهم ويثبت في ألسنتهم ويتسلسلَ به القول.

ولولا نزوله متفرقاً: آية واحدة إلى آيات قليلة، ما أفحمهم الدليل في تحدّيهم بأقصر سورة منه. إذ لو أنزل جملة واحدة كما سألوا لكان لهم في ذلك وجه من العذر يُلبِس الحق بالباطل، وينفِّس عليهم أمر الإعجاز. ويهون في أنفسهم من الجملة بعضَ ما لا يهون من التفصيل، لأنهم قوم لا يقرءون ولا يَتدارَسون، ولكن الآية أو الآيات القصيرة تنزل في زمن يعرفون مقداره بما ينزل في عقبها ثم هم يعجزون عن مثلها في مثل هذا الزمن بعينه، وفيما يزْبو عليه ويُضعِف، وعلى انفساح المدة وتراخي الأيام بعد ذلك إلى نفس من الدهر طويل - أمر هو يشبه في مذهب الإعجاز أن يكون دليل التاريخ عليه وأنه ليس في طبعهم ألبتةَ لا قوةً ولا حيلةً، فإن العجز عن صنع المادة لا يثبت في التاريخ إلا إذا ثبتت مدة صنعها على وجه التعيين بأي قرينة من القرائن التاريخية.

وبخاصة إذا اعتبرتَ أن أكثر ما أنزل في ابتداء الوحي واستمر بعد ذلك من لَدُنْ كان رسول الله ﷺ يأتي حراء[1] فيتحنثُ فيه الليالي، إلى أن هاجر من مكة - إنما هو من قصار السور، على نسَق يترقى إلى الطول في بعض جهاته. وذلك ولا ريب مما تتهيأ فيه المعارضة بادىء الرأي إذا كانت ممكنة، لأنه مفصَّلٌ آيات، ثم لقرب غايته ممن ينشط إلى معارضته والأخذ في طريقته، دون ما يكون ممتدَّ النسق بعيد الغاية، فتصدفُ النفس عن جملته الطويلة، ويُخلف نشاطها فيه لأن للقوة

---

(١) هو جبل من جبال مكة على ثلاثة أميال منها؛ وكان النبي ﷺ قبل أن يأتيه الوحي يتعبد في غار من هذا الجبل، وفيه ابتدأ الوحي إليه.

النفسية حدّاً إذا حملت على ما وراءه كان من طبعها أن تنتهي إلى ما دونه، وهذا أمر يعرفه من يرى شاعراً يَعدُّ أبيات القصيدة الرائعة قبل أن يقرأها، أو كاتباً ينظر في أعقاب الرسالة الجيدة ولما يأخذ في أوائلها. وهلمّ مما يجري هذا المجرى.

وقد كان ابتداء الوحي في سنة ٦١١ للميلاد بمكة، ثم هاجر منها النبي ﷺ في سنة ٦٢٢ إلى المدينة، فنزل القرآن مكياً ومدنياً. وقد اختلفت الروايات في آخر آية نزلت وتاريخ نزولها، وفي بعضها أن ذلك كان قبل موته عليه السلام بأحد وثمانين يوماً، في سنة إحدى عشرة للهجرة، وأي ذي كان فإن مدة نزول القرآن توفي على العشرين سنة. وإنما هي الحكمة التي أومأنا إليها في مذهب إعجازه، وحكمة أخرى معها: وهي استدراج العرب وتصريف أنفسهم بأوامره ونواهيه على حسب النوازل وكفاءَ الحادثات، ليكون تحوُّلهم أشبه بالسنة الطبيعية كما ينمو الحي من باطنه. وسيقع تفصيل هذا المعنى فيما يأتي:

وكان بعض الصحابة يكتبون ما ينزل من القرآن ابتداءً من أنفسهم، أو بأمر من النبي ﷺ فيخطونه على ما اتفق لهم يومئذٍ من العُسُب والكرانيف واللِّخاف[1] والرِّقاع وقطع الأديم وعظام الأكتاف والأضلاع من الشاة والإبل، وكل ما أصابوا من مثلها مما يصلح لغرضهم، يكتب كل منهم ما تيسر له أو يسرته أحواله. ولكن مما ليس فيه ريب أن منهم قوماً جمعوا القرآن كله لذلك العهد، وقد اختلفوا في تعيينهم، بيد أنهم أجمعوا على نفر، منهم: علي بن أبي طالب، ومعاذ بن جبل، وأبيّ بن كعب، وزيد بن ثابت، وعبد الله بن مسعود، وهؤلاء كانوا مادة هذا الأمر من بعدُ، فإن المصاحف حتى اختصت بالثقة كانت ثلاثة: مصحف ابن مسعود، ومصحف أبيّ، ومصحف زيد، وكلهم قَرَأ القرآن وعَرَضه على النبي ﷺ، فأما ابن مسعود فقرأ بمكة وعرض هناك، وأما أبيّ فإنه قرأ بعد الهجرة وعرض في ذلك الوقت، وأما زيد فقرأه بعدهما وكان عرضه متأخراً عن الجميع، وهو آخر العرض إذ كان في سنة وفاته ﷺ وبقراءته كان يقرأ عليه الصلاة والسلام وكان يصلي إلى أن لحق بربه، ولذلك اختار المسلمون ما كان آخر كما ستعرفه.

أما علي بن أبي طالب فقد ذكروا أن له مصحفاً جمعه لما رأى من الناس طيرةً عند وفاة النبي ﷺ. وفي الفهرست لابن النديم أنه رأى عند أبي يعلى حمزة

---

(١) العسب: جمع عسب؛ وهو جريد النخل: كانوا يكشطون الخوص عنه ويكتبون في الطرف العريض. والكرانيف: جمع كرنافة (بالكسر والضم) وهي أصول السعف الغلاظ؛ واللخاف: جمع لخفة (بفتح فسكون) وهي صفائح الحجارة.

الحسيني مصحفاً بخط عليّ يتوارثه بنو حسن، ونحن نحسب ذلك خبراً شِيعياً، لأنه غير شائع . . .

وقبض رسول الله ﷺ والقرآن في الصدور، وفيما كتبوه عليه، ثم نهض أبو بكر بأمر الإسلام، وكانت في مدّته حروب أهل الردّة، ومنها غزوة أهل اليمامة، والمحاربون أكثرهم من الصحابة ومن القراء، فقتل في هذه الغزوة وحدها سبعون قارئاً من الصحابة (ويقال سبعمائة)، وكان قد قتل منهم مثل هذا العدد ببئر مَعُونة[1] في عهد النبي ﷺ فهال ذلك عمرَ بن الخطاب، فدخل على أبي بكر رحمهما الله فقال: إن أصحاب رسول الله ﷺ باليمامة يتهافتون تهافُتَ الفَراش في النار، وإني أخشى أن لا يشهدوا موطناً إلا فعلوا ذلك حتى يُقتلوا، وهم حَمَلة القرآن، فيضيع القرآن ويُنسى ولو جمعتَه وكتبته! فنفر منها أبو بكر، وقال: أفعلُ ما لم يفعل رسول الله ﷺ؟ فتراجعا في ذلك، ثم أرسل أبو بكر إلى زيد بن ثابت. قال زيد: فدخلت عليه وعمرُ مُسربَلٌ؛ فقال لي أبو بكر: إن هذا قد دعاني إلى أمر فأبيت عليه؛ وأنت كاتب الوحي، فإن تكن معه اتبعتكما، وإن توافقني لا أفعلُ، فاقتص أبو بكر قولَ عمرَ وعمرُ ساكت، فنفرتُ من ذلك، وقلتُ: يفعل ما لم يفعل رسول الله ﷺ؟ إلى أن قال عمر كلمة: وما عليكما لو فعلتما ذلك؟ فذهبنا ننظر، فقلنا: لا شيء والله، ما علينا في ذلك شيء. وقال زيد: فأمرني أبو بكر فكتبته في قطع الأدَم وكِسَر الأكتاف والعُسُب.

وهذا الذي فعله أبو بكر كأنما استحيا به طائفةً من القراء الذين استَحَر بهم القتل بعد ذلك في المواطن التي شهدوها، ولم يعْد به ما وصفنا، ولذا بقي ما اكتتبه زيدٌ نسخة واحدة، وهو قد تتبع ما فيها من الرقاع والعُسب واللِّخاف ومن صدور الرجال، إنما ائتمنه أبو بكر لأنه حافظ، ولأنه من كتبة الوحي، ثم لأنه صاحب العَرْضَة الأخيرة؛ وربما كان قد أعانه بغيره في الجمع والتتبع: فإن في بعض الروايات أن سالماً مولى أبي حُذيفةَ كان أحد الجامعين بأمر أبي بكر، أما الكتابة فهي لزيد بالإجماع.

وبقيت تلك الصحف عند أبي بكر ينتظِرُ بها وقتها أن يحين، حتى إذا توفي سنة ١٣ هـ صارت بعده إلى عمر، فكانت عنده حتى مات، ثم كانت عند حَفصة ابنته صدراً من ولاية عثمان، ويومئذٍ اتسعت الفتوح وتفرق المسلمون في الأمصار، فأخذ أهل كلِّ مصر عن رجل من بقية القراء.

---

(١) موضع قرب المدينة يقال إنه لهذيل، وقيل لسليم.

فأهل دِمَشق وحمص أخذوا عن المقداد بن الأسود، وأهل الكوفة عن ابن مسعود، وأهل البصرة عن أبي موسى الأشعري - وكانوا يسمون مصحفه لباب القلوب - وقرأ كثير من أهل الشام بقراءة أبيّ بن كعب، وكانت وجوه القراءة التي يؤدى بها القرآن مختلفة باختلاف الأحرف التي نزل عليها، كما سيمرّ بك، فكان الذي يسمع هذا الاختلاف من أهل تلك الأمصار - إذا احتوتهم المجامع أو التقوا في المواطن على جهاد أعدائهم - يعجب من ذلك أن تكون هذه الوجوه كلها على اختلاف ما بينها في كلام واحد، فإذا علم أن جميع القراءات مُسندة إلى رسول الله ﷺ وأنه أجازها، لا يمنع أن يَحيكَ في صدره بعض الشك وأن ينطويَ منها على شيء. وإذا هو كان قد نشأ بعد زمن الدعوة وبعد أن اجتمع العرب على كلمة واحدة، فلا يلبث أن يجري ذلك الاختلاف مجرى مثله من سائر الكلام، فيرى بعضه خيراً من بعضه، ويظن منه الصريحَ والمدخولَ والعاليَ والنازل، والأفصح والفصيح، وأشباه ذلكَ، ويعتدّ ما يراه في القرآن من القرآن، وهذا أمر إن هو استفاض فيهم ثم مَرَدُوا عليه خرجوا منه ولا ريب إلى المناقضة والملاحاةِ وإلى أن يردَّ بعضهم على بعض هذا يقول: قراءتي وما أخذت به وذلك يقول: بل قراءتي وما أنا عليه! وليس من وراءِ هذا اللجاج إلا التكفير والتأثيم، ولا جرَمَ أنها الفتنة لا تفنأ بعد ذلك من دم.

ولقد نجمت هذه الناشئة يومئذٍ، فلما كانت غزوة إرمينية وغزوة أذربيجان، كان فيمن غزاهما مع أهل العراق حذيفة بن اليمان، فرأى كثرة اختلاف المسلمين في وجوه القراءة، أنهم لا يجرون من ذلك على أصل في الفطرة اللغوية كما كان العرب يقرءون بلحونهم، ورأى ما يبدر على ألسنتهم حين يأتي كل فريق منهم بما لم يسمع من غيره، إذ يتمارَوْن فيه حتى يكفر بعضهم بعضاً، ولم يرَ عندهم نكيراً لذلك ولا إكباراً له، بل كانوا قد ألفوه بين أنفسهم، وصار من عاداتهم وأمرهم، ففزع إلى عثمان فأخبرَه بالذي رأى، وكان عثمان قد رفع إليه أن شيئاً من ذلك يكون بين المسلمين الذين يُقرءون الصِّبية ويأخذونهم بحفظ القرآن فينشأون وبهم من الخلاف بعضهم على بعض، فأعظمَ رحمه الله أمرَ هذه الفتنة، وأكبره الصحابة جميعاً، لأن الاختلاف في كتاب الله مَدْرَجَة إلى مخالفة ما فيه، ومتى أهملوا بعض معانيه لم يكن بد أن يتصرفوا ببعض ألفاظه، وإنما هو اجتراءٌ واحد فيوشِك أن يكون ذلك مَساغٌ للتحريف والتبديل، فأجمعوا أمرهم أن ينتسخوا الصحفَ الأولى التي كانت عند أبي بكر، وأن يأخذوا الناس بها ويجمعوهم عليها، حذَارَ تلك الرِّدة المشتبهة، وإشفاقاً على الناس أن يصيروا كلما رُدُّوا إلى الفتنة أركِسوا فيها، فأرسل عثمان إلى حفصة فبعثت إليه بتلك الصحف، ثم أرسل إلى زيد بن ثابت، وإلى عبد الله بن الزبير، وسعيد بن العاص، وعبد

الرحمٰن بن الحارث بن هشام، فأمرهم أن ينسخوها في المصاحف ثم قال للرَّهْط القرشيين الثلاثة: ما اختلفتم فيه أنتم وزيد فاكتبوه بلسان قريش فإنه بلسانهم[(1)].

قال زيد ـ في بعض الروايات عنه ـ: فلما فرغتُ عرضتهُ عرضة فلم أجد فيه هذه الآية: ﴿من المؤمنين رجال صدقوا ما عاهدوا الله عليه فمنهم مَن قضى نحبَهُ ومنهم مَن ينتظرُ وما بدَّلوا تبديلاً﴾[الأحزاب:٢٣] قال: فاستعرضت المهاجرين أسألهم عنها، فلم أجدها عند أحد منهم، ثم استعرضت الأنصار أسألهم عنها فلم أجدها عند أحد منهم، حتى وجدتها عند خُزيمة ـ يعني ابن ثابت ـ فكتبتها «ثم عرضته عرضة أخرى فلم أجد فيه هاتين الآيتين: ﴿لقد جاءكم رسولٌ من أنفسكم عزيزٌ عليهِ ما عِنتُّم حريص عليكم﴾[براءة:١٢٨] ـ إلى آخر السورة فاستعرضت المهاجرين فلم أجدها عند أحد منهم، ثم استعرضت الأنصار أسألهم عنها فلم أجدها عند أحد منهم، حتى وجدتها مع رجل آخر يدعى خزيمة أيضاً، فأثبتها في آخر براءة ولو تمت ثلاث آيات لجعلها سورة على حدة، ثم عرضته عرضة أخرى فلم أجد فيه شيئاً، ثم أرسل عثمان إلى حفصة يسألها أن تعطيه الصحيفة، وحلف لها ليرُدَّنها إليها فأعطته فعرض المصحف عليها فلم يختلف في شيء، فردها إليها وطابت نفسه، وأمر الناس أن يكتبوا مصاحف، فلما ماتت حفصة أرسل إلى عبد الله بن عمر في الصحيفة بعزمه فأعطاهم إياها فغسلت غسلاً.

---

(١) في رواية أخرى عن زيد بن ثابت: أن عثمان أمره أن يكتب له مصحفاً بعد أن رفع إليه أمر الاختلاف. وقال إني مدخل معك رجلاً لبيباً فصيحاً، فاكتباه، وما اختلفتما فيه فارفعاه إلي، فجعل معه أبان بن سعد بن العاص، فلما بلغا في الكتابة قوله تعالى: ﴿إن آية ملكه أن يأتيكم التابوت﴾ قال زيد فقلت التابوه. وقال أبان بن سعد: التابوت، فرفعنا ذلك إلى عثمان، فكتب: التابوت.

وفي رواية ثالثة لابن عساكر: أن عثمان خطب في الناس يومئذ وعزم على كل رجل عنده شيء من كتاب الله لما جاء به، فكان الرجل يجيء بالورقة والأديم فيه القرآن، حتى جمع من ذلك كثرة؛ ثم دعاهم رجلاً رجلاً، فناشدهم: أسمعت رسول الله(ﷺ) وهو أملاه عليك؟ فيقول: نعم، فلما فرغ من ذلك عثمان قال: مَن أكتب الناس؟ قالوا: كاتب رسول الله (ﷺ) زيد بن ثابت، قال: فأي الناس أعرب؟ قالوا: سعيد بن العاص، قال: فليمل سعيد وليكتب زيد، وتحسب أن اختلاف هذه الرواية وما جاء بمعناها من وجوه أخرى إنما بعث عليه تصور الرواة لأبلغ ما يكون من صور الثقة في هذا الأمر حتى يحكموه من نواحيه كلها، فإنك لا ترى منها رواية إلا وفيها مبالغة في التحري ليست في الأخرى. والذي يخبر بمثل ذلك الخبر عن القرآن إنما يخبر بأمر شديد إذا هو لم يمكن فيه لموضع الثقة ولم يحصنه أشد التحصين حتى لا تجد الشبهة إليه سبيلاً، وظاهر أنه من المحال أن تكون كل هذه الروايات هي الواقع. (المؤلف)

قلنا: وكلام زيد نص قاطع في أنه كان يحفظ القرآن كله، لم يذهب عنه شيء منه، إذ كان يعرض ما في الصحف على ما رُبط في صدره وثبت في حفظه، ثم هو نصٌ كذلك على أن زيداً كان لا يكتفي بنفسه بل يذهب يستعرض الناس حتى يجد من يؤدي إليه، كيلا ينفرد هو بالحفظ خشيةَ أن يكون موضع ظِنَّة وإن كان الصحابة ـ رضي الله عنهم ـ قد أجمعوا على الثقة به، فلم يثبت ما أثبته إلا بشاهدين: أحدهما من حفظ غيره. والآخر من حفظه.

ثم بعث في كل أفق بمصحف من تلك المصاحف، وكانت سبعة ـ في قول مشهور ـ فأرسل منها إلى مكة، والشام، واليمن، والبحرين، والبصرة، والكوفة. وحبس بالمدينة واحداً، وهو مصحفه الذي يسمى الإمام[١] ثم أمر بما عدا ذلك من صحيفة أو مصحف أن يحرق، ولم يجعل في عزيمته تلك رخصة سائغة لأحد. وكان جمع عثمان في سنة ٢٥ للهجرة.

وإنما أراد عثمان بذلك حَسْم مادة الاختلاف، لأنه أمرٌ يمدُّ مع الزمن وتنشعب الأيام به. وهو إن أمن في عصره لم يَذر ما يكون بعد عصره، وقد أدرك أن العرب لا يستمرون عرباً على الاختلاف والفتوح، وأن الألسنة تنتقل، واللغات تختلف. ثم هو رأى ما وقع في الشعر وروايته، وأن الاختلاف كان باباً إلى الزيادة والابتداع، فلم يفعل شيئاً أكثر من أنه حَصّن القرآن وأحكم الأسوار حوله، ومنع الزمن أن يتطرّق إليه بشيء، وجعله بذلك فوق الزمن.

ولم تكن المصاحف التي كتبت قبل مصحف عثمان على هذا الترتيب المعروف في السُّور إلى اليوم. فإنما هو ترتيب عثمان[٢] أما فيما وراء ذلك فقد رووا أن رسول الله ﷺ كان إذا نزلت سورة دعا بعض من يكتب فقال: ضعوا هذه السورة في الموضع الذي يذكر فيه كذا وكذا، فكان القرآن مرتب الآيات، غير أنه لم يكن مجموعاً بين دفَّتين، فلا يؤمن أن يضطرب نَسق مجموعه في أيدي الناس باضطراب القطع التي كتب فيها تقديماً وتأخيراً: ولم يلزم الناس القراءة يومئذٍ بتوالي السور، وذلك أن الواحد منهم إذا حفظ سورة أو كتبها ثم خرج في سرية[٣]

---

(١) الأصل في هذه التسمية ما جاء في بعض الروايات من أن عثمان لما بلغه اختلاف المعلمين في القرآن كما أوردناه آنفاً، قال: عندي تكذبون به وتلحنون فيه! فمن نأى عني كان أشد تكذيباً وأكثر لحناً، يا أصحاب محمد اجتمعوا فاكتبوا للناس إماماً.

(٢) وكان تقسيم المصحف ثلاثين جزءاً زمن الحجاج.

(٣) هي عندهم من خمسة أنفس إلى ثلاثمائة أو أربعمائة.

فنزلت سورة أخرى فإنه كان إذا رجع يأخذ في حفظ ما ينزل بعد رجوعه وكتابته، ويتبع ما فاته على حسب ما تَسهَّلَ له أكثره أو أقله، فمن ثم يقع فيما يكتبه تأخير المقدَّم وتقديم المؤخر، فلما جمعه أبو بكر برأي عمر كتبوه على ما وقَفَهم عليه رسول الله ﷺ، ثم كانوا في أيام عمر يكتبون بعض المصاحف مُنتسقة السور على ترتيب ابن مسعود، وترتيب أبيّ بن كعب، وكلاهما قد سرده ابن النديم في كتابه (الفهرست)، وقال ابن فارس: إن السور في مصحف عليّ كانت مرتبة على النزول، فكان أوله سورة إقرأ باسم ربك، ثم المدّثر، ثم المزّمّل، ثم تبَّتْ، ثم التكوير، وهكذا إلى آخر المكي والمدني، ولا حاجة بنا أن نتسع في استقصاء هذا الخلاف.

أما ترتيب مصحف عثمان فهو نسق زيد بن ثابت. وهو صاحب العرضة الأخيرة ولعله كان ترتيب مصحف أبي بكر أيضاً، لما مرّ في الرواية عن زيد من أنه قابل بين الاثنين معارضة، والله أعلم[١].

ولم يكن بعد انتشار المصاحف العثمانية وانتساخها على هيئتها إلا أن استوثقت الأمة على ذلك بالطاعة وأحرق كل امرىء ما كان عنده مما يخالفها ترتيباً أو قراءة، وأطبق المسلمون على ذلك النسق وذلك الحرف، ثم أقبلوا يجدُّون في إخراجها وانتساخها. ولقد روى المسعودي أنه رُفع من عسكر معاوية في واقعة صفّين نحو من خمسمائة مصحف، وهي الخُدعة المشهورة التي أشار بها عمرو بن العاص في تلك الواقعة، ولم يكن بين جمع عثمان إلى يوم صفين إلا سبع سنوات[٢].

---

(١) ويرجح أن ترتيب زيد الذي نقرأ به اليوم هو ما رضيه رسول الله ﷺ، ما روي عن عوف بن مالك، وعن حذيفة؛ من أنه عليه الصلاة والسلام تهجد ذات ليلة فاستفتح فقرأ في نافلته البقرة وآل عمران والنساء والمائدة في أربع ركعات، سورة سورة على هذا النسق، وهو الذي عليه ترتيب زيد.
وهذا الخبر يظاهر ما ورد في معناه وانعقد به التصديق من أن ترتيب الآي إنما كان توقيفاً منه ﷺ. ومن قصص زيد عن نفسه في تلك الرواية تعلم أنه كان يحفظ القرآن على ترتيبه آية فآية وسورة فسورة.

(٢) هذا إن صحت رواية المسعودي، ونحن لا نوثقها، لأن الرجل مؤلف أخبار يحتمل لها من كل وجهه، أما الرواية التي نرضاها فهي ما رواه ابن قتيبة من أن علياً نادى أصحابه فأصبحوا على رايتهم ومصافهم، فلما رآهم معاوية وقد برزوا للقتال قال لعمرو بن العاص، يا عمرو، ألم تزعم أنك ما وقعت في أمر قط إلا وخرجت منه؟ قال: بلى! قال: أفلا تخرج مما ترى؟ قال: والله لأدعونهم إن شئت إلى أمر أفرق به جمعهم ويزداد جمعك إليك اجتماعاً: إن أعطوك اختلفوا، وإن منعوك اختلفوا! قال معاوية: وما ذلك؟ قال عمرو: تأمر بالمصاحف فترتفع ثم تدعوهم إلى ما فيها. فوالله لئن قبله لتفترقن جماعته، ولئن رده ليكفرنه أصحابه! =

وهنا أمر لا مذهبَ لنا دون التنبيه عليه، وذلك أن جمع القرآن كان استقصاء لما كتب، واستيعاباً لما في الصدور، فكانوا لا يقبلون إلا بشهادة قد امتحنوها، أو حلْف قد وثقوا من صاحبه، وإلا بعد العرض على من جمعوا وعرضوا على رسول الله ﷺ. فإن الصحابة كانوا لا يحسنون التهجي، وقد يكتبون ما يقرءون على وجه من وجوه الكتابة، أو يكتبون بحرص من القراءات، كالذي رواه ابن فارس بسنده عن هانىء قال: كنت عند عثمان رضي الله تعالى عنه وهم يعرضون المصاحف، فأرسلني بكتِف شاة إلى أبي بن كعب فيها «لم يَتسَن» و «فأمهل الكافرين»، و «لا تبديل للخلق» قال: فدعا بالدواة فمحا إحدى اللامين، وكتب «خِلق الله» ومحا «فأمهل» وكتب «فمهل» وكتب «يَتسَنَّه» ألحق فيها هاء والقراءة على هذا الرسم.

فذهب جماعة من أهل الكلام ممن لا صناعة لهم إلا الظنُّ والتأويل، واستخراجُ الأساليب الجدَلية من كل حكم وكل قول «إلى جواز أن يكون قد سقط عنهم من القرآن شيء، حملاً على ما وصفوا من كيفية جمعه، وهو باطل من الظن، لما علمته من أنباء حَفَظته الذين جمعوه وعرضوه، ثم لما رأيت من تثبُّتهم في ذلك حتى جُمعت لهم الصحة من أطرافها، ثم لإجماع الجم الغفير من الصحابة على أن ما بين دفتي المصحف هو الذي تلقوه عن رسول الله ﷺ لم يأته الباطل من بين يديه ولا من خلفه، ولا اقتطع منه الباطلُ شيئاً.

ونحن فما رأينا الروايات تختلف في شيء من الأشياء فضلَ اختلاف، وتَسنم في الرد والتأويل كل طريق وغر؛ كما رأينا من أمرها فيما عدا نصوص ألفاظ القرآن، فإن هذه الألفاظ متواترة إجماعاً لا يَتداراً فيها الرواة، مَن علا منهم ومَن نزل، وإنما كان ذلك لأن القرآن أصل هذا الدين وما اختلفوا فيه إلا من بعد اتساع الفتن؛ وتألُّب الأحداث وحين رجع بعض الناس من النفاق إلى أشد من الأعرابية الأولى، وراغ أكثرهم عن موقع اليقين من نفسه، فاجترءوا على حدود الله وضربتهم الفتنُ والشبهات مقبلاً بمدبر ومدْبراً بمقبل. فصار كل نزع إلى الاختلاف، يريد أن يجد من القرآن ما يختلف معه أو يختلف به، وهيهات ذلك إلا أن يَتَدسس في

= فدعا معاوية (بالمصحف) ثم دعا رجلاً من أصحابه يقال له ابن هند، فنشره بين الصفين، ثم نادى الله الله في دمائنا البقية! بيننا وبينكم كتاب الله. فلما سمع الناس ذلك ثاروا إلى علي فقالوا: قد أعطاك معاوية الحق، ودعاك إلى كتاب الله، فاقبل منه ورفع صاحب معاوية (المصحف) وهو يقول بيننا وبينكم هذا . . . الخ الخ.

وإن لم تكن هذه الرواية هي حقيقة الواقع فليس أشبه بحقيقة الواقع منها.

الرواية بمكروه يكون معه التأويل والأباطيل، وإلا أن يفتح الكلمة السيئة ويبالغ في الحمل على ذمّته والعنف بها في أشياء لا تردُّ إلى الله ولا إلى الرسول، ولا يعرفها الذين يستنبطون من الحق، بل لا يعرفون لها في الحق وجهاً.

ونحسب أن أكثر ذلك مما افترته الملحِدة وتزيَّدت به الفئة الغالية، وهم فرق كثيرة يختلفون فيه بغياً بينهم[1]، وكلهم يرجع إلى القرآن بزعمه ويرى فيه حجته على مذهبه وبَيِّنته على دعواه؛ ثم أهل الزيغ والعصبية لآرائهم في الحق والباطل، ثم ضعاف الرواة ممن لا يميِّزون أو ممن تعارضهم الغفلة في التمييز، وذلك سواء كله ظلمات بعضها فوق بعض، ومن لم يجعل الله له نوراً فما له من نور، وقد وردت روايات قليلة في أشياء زعموا أنها كانت قرآناً ورفع. على أن رسول الله ﷺ كان يقرر الأحكام عن ربه إذا لم ينزل بها قرآن، لأن السنَّة كانت تأتي مأتاه، ولذلك قال عليه الصلاة والسلام: «أوتيت الكتاب ومثلَه معه» يعني السُّنن.

وعلى هذا الحديث يخرج في رأينا كل ما رووه مما حسبوه كان قرآناً فرفع وبطلت تلاوته على قلة ذلك إن صح. لأنه يكون وحياً، وليس كل وحي بقرآن، على أن ما ورد من ذلك ورد معه اضطرابهم فيه وضعف وزنه في الرواية، وأكبر ظناً أنها روايات متأخرة من محدثات الأمور، وأن في هذه المحدثات لما هو أشد منها وأجدى بشؤمه. ولو كان من تلك شيء في العهد الأول لرويت معها أقوال أخرى للأئمة الأثبات الذين كان إليهم المفزعُ من أصحاب رسول الله ﷺ وهم كانوا يومئذٍ متوافرين، وكلهم مُقرن لذلك قوي عليه؛ وكانوا يعلمون أن المراء في القرآن كفر وردَّة، وإن إنكار بعضه كإنكاره جملة، وإن أجمعوا على ما في مصحف عثمان وأعطوه بَذْلَ ألسنتهم في الشهادة، أي قوتها، وما استطاعت من تصديق.

ونحن من جهتنا نمنع كل المنع، ولا نعبأ أن يقال إنه ذهب من القرآن شيء،

---

(١) نجمت في الأمة من غير أهل السنَّة فرَق كثيرة يكفر بعضها بعضاً وكل فرقة منهم اعتدت نفسها أمة . . . فذهبت هي أيضاً فرَقاً مختلفة يكفر بعضها بعضاً.

ومن رؤوس الفرَق المعروفة: المعتزلة، وهم عشرون فرقة، والشيعة إثنتان وعشرون، والخوارج سبع فرق، وبعض هذه الفرق يفترق أيضاً . . . كالعجاردة فإنهم عشر، ومنهم فرقة الثعالبة، وهي وحدها أربع فرق، ثم المرجئة، وفرَقهم خمس، والنجارية، وهم ثلاث. وكل أولئك منهم جبرية، ومنهم مشبهة، ولجميعهم نبز يعرفون به، وغيرهم كثير أحصاهم المؤلفون في الملل والنحل.

قلنا: ولولا حفظ الله لكتابه وأنه المعجزة الخالدة، لما بقي منه بعد هؤلاء حرفاً واحداً فضلاً عن أن يبقى بجملته على الحرف الواحد لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه.

وإن تأوّلوا لذلك وتمحلوا، وإن أسندوا الرواية إلى جبريل وميكائيل ونعتد ذلك السوْءة الصلعاء التي لا يرحُضها من جاء بها ولا يغسلها عن رأسه بعد قول الله: ﴿لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه﴾ أفترى باطلهم جاءه من فوقه إذن؟ . . .

ولا يتوهمن أحد أن نسبة بعض القول إلى الصحابة نص في أن ذلك القول صحيح ألبته، فإن الصحابة غير معصومين، وقد جاءت روايات صحيحة بها أخطأ فيه بعضهم من فهم أشياء من القرآن على عهد رسول الله ﷺ وذلك العهد هو ما هو، ثم بما وَهِل عنه بعضهم(1) مما تحدثوا من أحاديثه الشريفة، فأخطأوا في فهم ما سمعوا، ونقلنا في باب الرواية من تاريخ آداب العرب(2) أن بعضهم كان يردُّ على بعض فيما يشبه لهم أنه الصواب خوف أن يكونوا قد وهموا.

وثبت أن عمر رضي الله عنه شك في حديث فاطمة بنت قيس، بل شك في حديث عمار بن ياسر في التيمّم لخوف الوهم، مع أن عماراً ممن لا يتهم بتعمد الكذب، ولا بالكذب وهلة، لصحبته وسابقته مع رسول الله ﷺ ولذلك أذن له عمر في رواية هذا الحديث مع شكه هو في صحته.

على أن تلك الروايات القليلة(3) إن صحت أسانيدها أو لم تصح: فهي على ضعفها وقلتها مما لا حفل به؛ ما دام إلى جانبها إجماعُ الأمة وتظاهر الروايات الصحيحة وتواتر النقل والأداء على التوثيق.

وبعد ؛فما تلك الردة التي كانت بعد وفاة رسول الله ﷺ والفتن التي تعاقبت والأحداث التي استفاضت، والانشقاق الذي ارفضت به عصا الإسلام ـ بأقل شأناً ولا أضعف خطراً من هذا كله ومثله معه من ضروب الأقاويل؛ حتى لا يقتحم مجترىء ولا يستهدف مفتر ولا يبالغ مبطل ولا ينحرف متأول، وحتى لا يُروى من أشباه ذلك دقيق أو جليل؛ وإنما قياس الباطل بالعلم الحق، وقياس الظن باليقين الثقة، وأنت تعلم أن كل ما رووه لم يأت من قِبل الإجماع، وليس له من هذه الحجة مادة ولا قوة، ولو أن الأمر كان إلى الرأي والنظر لقلنا: لعله ولعلنا، ولكنها الرواية وملاكها، والأدلة واشتراكها ﴿ومن الناس من يعبُد الله على حرفٍ، فإن أصابه خير اطمأن به، وإن أصابته فتنة انقلب على وجهه خَسِر الدنيا والآخرة﴾.

* * *

(1) غلط أو نسي.

(2) الجزء الأول.

(3) فيما زعموه كان قرآناً وبطلت تلاوته.

القراءة وطرق الأداء

وهذا الفصل مما نتأدّى به إلى الكلام في لغة القرآن، فهو سبيلنا إليها في نَسق التأليف، إذ القراءة والأداء أمران يتعلقان باللفظ ويبنيان على وجوه اللغة التي قام بها.

وليس من همِّنا فيما نأتي به إلا نقضي حق التاريخ اللغوي، منصرفين ما وَسعنا الانصراف عن الجهة الفنية التي هي جانب من علمي القراءات والتجويد، فإن الكلام في هذه الجهة يتسع، وهو غير ما نحن فيه، وما زالت الجهة الفنية من كل علم هي فرعٌ من أصله في التاريخ.

نزل القرآن على رسول الله ﷺ بأفصح ما تسمو إليه لغة العرب في خصائصها العجيبة وما تقوَّم به، مما هو السبب في جزالتها ودقة أوضاعها وإحكام نظمها واجتماعها من ذلك على تأليف صوتيّ يكاد يكون موسيقياً محضاً، في التركيب، والتناسب بين أجراس الحروف والملاءمة بين طبيعة المعنى وطبيعة الصوت الذي يؤديه، كما بيناه في بابه من الجزء الأول[1] فكان مما لا بدّ منه بالضرورة أن يكون القرآن أملكَ بهذه الصفات كلها، وأن يكون ذلك التأليف أظهرَ الوجوهِ التي نزل عليها، ثم أن تتعدد فيه مناحى هذا التأليف تعدداً يكافىء الفروع اللسانية التي سبقت بها فطرة اللغة في العرب، حتى يستطيع كلُّ عربي أن يوقِّع بأحرفه وكلماته على لحنه الفطريّ ولهجة قومه، توقيعاً يطلق من نفسه الأصوات الموسيقية التي يشيع بها الطرب في هذه النفس، بما يسمونه في لغة العرب بياناً وفصاحة. وهو في لغة الحقيقة الموسيقى اللغوية.

وإذا تم هذا النظم للقرآن مع بقاء الإعجاز الذي تحدَّى به، ومع اليأس من معارضته، على ما يكون في نظمه من تقلب الصور اللفظية في بعض الأحرف والكلمات بحسب ما يلائم تلك الأحوال في مناطق العرب، فقد تمّ له التمام كله، وصار إعجازه إعجازاً للفطرة اللغوية في نفسها حيث كانت وكيف ظهرت ومهما يكن من أمرها: ومتى كان العجز فطرياً فقد ثبت بطبيعته، وإن لجَّ فيه الناس جميعاً، لأنه شيء في تلك الفطرة يفهم منه صريحاً ثم لا تنكر هي موضعه منها

(١) تاريخ آداب العرب.

وموقعه، وإن كابرت فيه الألفاظ وبالغت الأهواء في جَحده والانتفاء منه مراءً ومغالبة.

والطبيعة قد توجد في مفردات لغتها مترادفات، بحيث يكون الشيئان لمعنىً واحد، ولكن لا توجد فيها الأضداد بحال من الأحوال، فلا يكون الشيء الطبيعي محتملاً بصورته الواحدة لأن يكون إقراراً وإنكاراً معاً، ومن ثم لا يستقيم للعرب أن يعارضوا القرآن، إذ كان مأتى العجز من فطرتهم اللغوية، ولا يتوهم ذلك وإن انتشرت لهم في الخلافِ كل قالة(١).

ذلك فيما ترى هو السبب الأول الذي من أجله اختلفت بعض ألفاظ القرآن في قراءتها وأدائها اختلافاً صح جميعه عن رسول الله ﷺ وصحت قراءته؛ وهو كان أعلمَ العرب بوجوه لغتها، كما سيأتي في موضعه؛ إذ لا وجه عندنا للاختلاف الصحيح إلا هذا، فإن القرآن لو نزل على لفظ واحد ما كان بضائره شيئاً وهو ما هو إحكاماً وإبداعاً، فهذه واحدة.

وحكمةٌ أخرى، وهي تيسير القراءة والحفظ على قوم أميين لم يكن حفظ الشرائع مما عرفوه فضلاً عن أن يكون مما ألفوه.

وثالثةٌ تلحق بمعاني الإعجاز، وهي أن تكون الألفاظُ في اختلاف بعض صورها مما يتهيأ معه استنباط حكم أو تحقيق معنًى من معاني الشريعة، ولذا كانت القراءات من حجة الفقهاء في الاستنباط والاجتهاد، وهذا المعنى مما انفرد به القرآن الكريم ثم هو مما لا يستطيعه لغويّ أو بياني في تصوير خيالٍ فضلاً عن تقرير شريعة.

ومن أعجب ما رأيناه في إعجاز القرآن وإحكام نظمه، أنك تحسب ألفاظَه هي التي تنقاد لمعانيه. ثم تتعرَّف ذلك وتتغلغل فيه فتنتهي إلى أن معانيه منقادة لألفاظه، ثم تحسب العكس وتتعرفه متثبِّتاً فتصير منه إلى عكس ما حسبت وما إن تزال متردداً على منازعة الجهتين كلتيهما، حتى تردَّه إلى الله الذي خلق في العرب فطرة اللغة، ثم أخرج من هذه اللغة ما أعجز تلك الفطرة. لأن ذلك التوالي بين الألفاظ ومعانيها، وبين المعاني وألفاظها، مما لا يعرف مثله إلا في الصفات الروحية العالية. إذ تتجاذب روحان قد ألفت بينهما حكمة الله فركبَّتهما تركيباً مَزْجياً بحيث لا يجري حكم في هذا التجاذب على إحداهما حتى يَشملها جميعاً.

---

(١) القالة والمقالة بمعنى واحد.

ووجوه الاختلاف الطبيعي - كاختلاف القراءات في العرب - مما لا تفهم له تلك الطباع المختلفة به وجهاً، لأن كل عربي قد ثَبت على لحنه في النطق أو القراءة[١] فيحسب ذلك الاختلاف مما لا يحتمله الشيء الثابت. ولهذا جاءت بعض روايات عن الصحابة رضي الله عنهم تصف نبضاً من الشك ربما كانت تضرب به قلوبهم، حين يسمعون الاختلاف بين قراءةٍ وقراءةٍ حتى يصرف الله عنهم ذلك ويرْبِط على قلوبهم، كما روي عن عمر بن الخطاب، قال: سمعت هشام بن حكيم يقرأ سورة الفرقان في حياة رسول الله ﷺ، فاستمعت لقراءته، فإذا هو يقرؤها على حروف كثيرة لم يقرئنيها رسول الله ﷺ كذلك، فكدت أساوره في الصلاة فصبرت حتى سلَّم، فلما سلَّم لبَّبْته بردائه[٢] فقلت: مَن أقرأك هذه السورة التي سمعتك تقرؤها؟ قال: أقرأنيها رسول الله ﷺ، فقلت: كذبت، فوالله إن رسول الله ﷺ لهو أقرأني هذه السورة. فانطلقت به أقوده إلى رسول الله ﷺ فقلت: يا رسول الله، إني سمعت هذا يقرأ سورة الفرقان على حروف لم تقرئنيها، وأنت أقرأتني سورة الفرقان. فقال رسول الله ﷺ: اقرأ يا هشام، فقرأ عليه القراءة التي سمعته يقرؤها، فقال: هكذا نزلت، ثم قال: إقرأ يا عمر، فقرأت القراءة التي أقرأني رسول الله ﷺ، فقال: هكذا نزلت، ثم قال: إن هذا القرآن نزل على سبعة أحرف فاقرأوا ما تيسر منها. فتأمل قوله «ما تيسر» تصِبْ منها شرحاً طويلاً، وسنقول في هذه السبعة بعد.

ورووْا أن عبد الله بن مسعود لما خرج من الكوفة اجتمع إليه أصحابه فودَّعهم ثم قال: لا تنَازعوا في القرآن، فإنه لا يختلف ولا يتلاشى ولا ينفَد لكثرة الردّ. وإن شريعةَ الإسلام وحدوده وفرائضه فيه واحدة، ولو كان شيء من الحرفين[٣] ينْهَى عن شيء يأمر به الآخر كان ذلك الاختلافُ. ولكنه جامع ذلك كله، لا تختلف فيه الحدود ولا الفرائضُ ولا شيءٌ من شرائع الإسلام، ولقد رأيتُنا نتنازعُ فيه عند رسول الله ﷺ فيأمرنا نقرأ عليه فيخبرنا أن كلنا محسن؛ ولو أعلم أحداً أعلم بما

(١) انظر تفصيل ذلك في الجزء الأول من تاريخ آداب العرب.

(٢) أي جمع ثيابه عند نحره، ثم جره، وذلك ما تقول له العامة «مسك في خناقه».

(٣) أي القراءتين المختلفتين، وكانوا يكرهون أن ينسبوا القراءات لمن يقرأ بها نظراً لمكان الفطرة اللغوية منهم، فلما فسدت هذه الفطرة في المتأخرين نسبوا كل قراءة لرأس أهلها كما ستعرفه. روى الحافظ في الحيوان؛ قال النخعي كانوا يكرهون أن يقال قراءة عبد الله، وقراءة سالم؛ وقراءة أبي، وقراءة زيد وكانوا يكرهون أن يقال: سنة أبي بكر وعمر، بل يقال: سنة الله ورسوله، ويقال: فلان قرأ بوجه كذا، وفلان يقرأ بوجه كذا. اهـ.

أنزلَ الله على رسوله مني لطلبْته حتى أزدادَ علمه إلى علمي، ولقد قرأت من لسان رسول الله ﷺ سبعين سورةً، وقد كنت علمتُ أنه يعرضُ عليه القرآن في كل رمضان، حتى كان عامُ قبِضَ فعُرض عليه مرتين[1]، فكان إذا فرغ أقرأ عليه فيخبرني أني مُحسن. فمن قرأ على قراءتي فلا يدعنَّها رغبةً عنها، ومن قرأ على شيء من هذه الحروف فلا يدعنَّه رغبة عنه، فإنه من جحد بآيةٍ جحد به كلهِ.

هذا حين كان الاختلاف مما تقضيه الفطرة اللغوية ومذاهبها، فلما انتقَضت هذه الفطرة، واختبلت الألسنة بعد اتساع الفتوح، وانسياح العرب في الأقطار، ومخالطتهم الأعاجمَ ـ لم يعد لذلك الاختلاف وجه يتصل بحكمة من الرأي، بل صار كأنه دُرْبةٌ لإفساد هذا الأمر واختلاف المادة نفسها على وجه يُنكرُ من حقيقتها بما يضيفُ إليها أو يخلط بها أو يغيّر منها، وإلى هذا نظر رسول الله ﷺ حين عرض عليه القرآنُ العرضةَ الأخيرة، وما كان يعلم أنها الأخيرة لولا ما علّمه الله، فاختار قراءة زيد بن ثابت صاحب هذه العرضة، وبها كان يقرأ وكان يصلي إلى أن انتقل إلى جوار به. ومن ثم اختارها المسلمون بعده وكتبوا القرآن عليها زمن أبي بكر كما مر، ثم تركوا للناس أسانيدهم، إذ كانت الفطرة سليمة بعد.

فلما كانت الطِّيرة والاختلاف لعهد عثمان، وأشفقوا من الضلال في مَعاسف الرأي ومعانيهِ، حملوا الناس عليها حملاً وكتبوا بها المصاحف كما تقدم[2].

* * *

(١) تأمل حكمة عرضه مرتين في سنة وفاته ﷺ على خلاف ما كان قبلها لتعلم أنه أمر من أمر الله، وكأن العرضة الزائدة كانت عرضة التاريخ إلى آخر الدنيا.

(٢) تجد في كتاب (حجج النبوة) للجاحظ كلاماً حسناً في الاحتجاج لجمع الناس على قراءة زيد دون غيره، ولو أنت فكرت قليلاً في عمل أهل التاريخ للتاريخ به لظهر لك من وجوه الحكمة أكثر مما ظهر للجاحظ.

القُرّاء

يرجعُ عهد القراء الذين أقاموا الناسَ على طرائقهم في التلاوة إلى عهد الصحابة رضي الله عنهم، فقد اشتهر بالإقراء منهم سبعة: عثمان، وعلي، وأبي، وزيدُ بن ثابت، وابن مسعود، وأبو الدَّرداء، وأبو موسى الأشعري؛ وعنهم أخذ كثير من الصحابة والتابعين في الأمصار، وكلهم يُسنِدُ إلى رسول الله ﷺ. فلما كانت أواخر عهد التابعين في المائة الأولى تجرد قومٌ واعتنَوا بضبط القراءة أتم عناية، لِما رأوا من المساسِ إلى ذلك بعد اضطراب السَّلائق، وجعلوها علماً، كما فعلوا يومئذٍ بالحديث والتفسير، فكانوا فيها الأئمة الذين يُرحَلُ إليهم ويؤخَذُ عنهم؛ ثم اشتهر منهم ومن الطبقة التي تَلتهُم أولئك الأئمة السبعة الذين تُنسبُ إليهم القراءات إلى اليوم، وهم: أبو عمرو بن العلاء شيخُ الرُّواة المتوفَّى سنة ١٥٤ هـ، وعبد الله بن كثير المتوفى سنة ١٢٠، ونافعُ بن نعيم المتوفى سنة ١٦٩، وعبد الله بن عامر اليَحْصُبي المتوفى سنة ١١٨، وعاصمُ بن بَهْدَلة الأسَدي المتوفى سنة ١٢٨، وحمزةُ بن حبيب الزيات العِجْلي المتوفى سنة ١٥٦، وعلي بن حمزة الكِسائي إمام النحاة الكوفيين المتوفى سنة ١٨٩.

وقراءات هؤلاء السبع هي المتفقُ عليها إجماعاً، ولكل منهم سَنَد في روايته، وطريق الرواية عنه؛ وكل ذلك محفوظ مثبَت في كتب هذا العلم[١].

ثم اختاروا من أئمة القراءة غير مَن ذكرناهم ثلاثةً صحّت قراءتهم وتواترت وهم: أبو جعفر يزيدُ بن القَعقاع المدني المتوفى سنة ١٣٢، ويعقوب بن إسحق

---

(١) في معجم الأدباء ج ١ ص ٤١٢.
«قال الحاكم: سمعت أبا بكر بن مهران يقول: قرأت على أبي علي محمد بن أحمد بن حامد الصفا المقرىء ـ القرآن من أوله إلى آخره. وقال: قرأت القرآن من أوله إلى آخره على أبي بكر محمد بن سليمان بن موسى الهاشمي ببغداد. قال: قرأت على قنبل بن عبد الرحمٰن بن محمد بن خالد بن سعيد بن خروجة المكي، وقال: قرأت على أبي الحسن النال وأخبرني أنه قرأ على ابن الأخريط وهب بن واضح وقرأ ابن الأخريط على إسماعيل بن عبد الله بن قسطنطين وقرأ ابن قسطنطين على شبل بن عباد ومعروف بن السلطان فأخبراه أنهما قرأا على عبد الله بن كثير عن مجاهد عن ابن عباس عن أبيّ بن كعب عن رسول الله ﷺ.
وتوفي ابن مهران سنة ٣٨١ هـ وهو أبو بكر النيسابوري إمام عصره في القراءات وأعبد أهل دهره رحمه الله.

الحضري المتوفى سنة ١٨٥، وخلفُ بن هشام بن طالب (ولم نقف على تاريخ وفاته). وهؤلاء وأولئك هم أصحاب القراءات العَشر، وما عداها فشاذ، كقراءة اليزيدي، والحسن، وأعمش، وغيرهم[١].

ولا يذهَبن عنك أن هذا الاختيار إنما هو للعلماء المتأخرين في المائة الثالثة، وإلا فقد كان الأئمة الموثوقُ بعلمهم كثيرين، وكان الناس على رأس المائتين بالبَصرة، على قراءة أبي عمرو ويعقوب؛ وبالكوفة، على قراءة حمزة وعاصم؛ وبالشام، على قراءة ابن عامر؛ وبمكة، على قراءة ابن كثير؛ وبالمدينة، على قراءة نافع، وكان هؤلاء هم السبعة؛ فلما كان على رأس المائة الثالثة، أثبت أبو بكر بن مجاهد[٢] اسم الكسائي وحذف منهم اسم يعقوب.

قال بعضهم: والسببُ في الاقتصار على السبعة، مع أن في أئمة القراء من هو أجلُّ منهم قدراً، أو مثلهم إلى عددٍ أكثرَ من السبعة؛ هو أن الرواة عن الأئمة كانوا كثيراً جداً، فلما تقاصَرَتِ الهممُ اقتصروا مما يوافق خط المصحَفِ على ما يسهلُ حفظه وتنضبط القراءة به، فنظروا إلى ما اشتهر بالثقة والأمانة وطول العمر[٣] في ملازمة القراءة به والاتفاق على الأخذ عنه، فأفردوا من كل مصرٍ إماماً واحداً. ولم يتركوا مع ذلك نقل ما كان عليه الأئمة غير هؤلاء من القراءات ولا القراءةَ به كقراءة يعقوب، وأبي جعفر، وشيبةَ، وغيرهم. قال: وقد صنف ابنُ جبر المكي مثلَ ابن مجاهد كتاباً في القراءات فاقتصر على خمسة، اختار من كل مصر إماماً، وإنما اقتصر على ذلك لأن المصاحف التي أرسلها عثمان كانت خمسة، إلى هذه الأمصار، ويقال إنه وجه بسبعة: هذه الخمسةِ ومصحف إلى اليمن، ومصحف إلى البحرين، لكن لما لم يسمع لهذين المصحفين خبر وأراد ابن مجاهد وغيره «مراعاة عدد المصاحف» استبدلوا من مصحف البحرين واليمن قارئين كمل بهما العدد. ا هـ[٤].

وأول من تتبع وجوه القراءات وألَّفها وتقصى الأنواعَ الشاذة فيها وبحث عن

(١) لا تخلو إحدى القراءات من شواذ فيها حتى السبع المشهورة، فإن فيها من ذلك أشياء.

(٢) هو مقرىء أهل العراق وممن ألفوا في هذا الفن، وكان من الأثبات المتقين.

(٣) تأمل حكمة هذا الشرط ففيه معان كثيرة.

(٤) وقال بعض العلماء: التمسك بقراءة سبعة من القراء دون غيرهم ليس فيه أثر ولا سنّة وإنما هو من جمع بعض المتأخرين فانتشر، وأوهم أنه لا يجوز الزيادة على ذلك، وذلك لم يقل به أحد.

وعندهم أن أصح القراءات من توثيق جهة سندها: نافع. وعاصم، وأكثرها توخياً للوجوه التي هي أفصح: أبو عمرو، والكسائي.

أسانيدها من صحيح ومصنوع، هارونُ بن موسى القارىء النحوي المتوفى سنة ١٧٠. وكان رأساً في القراءة والنحو، ولكن أولَ من صنف فيها إنما هو أبو عبيد القاسمُ بن سلام الراوية المتوفى سنة ٢٢٤، وكان أول من استقصاها في كتاب. ويقال إنه أحصى منها خمساً وعشرين قراءة مع السبع المشهورة.

* * *

وجُوه القِرَاءة

ومنذ بدأت القراءةُ تتميز بأنها علم يتدارسُ ويتلقى، بدأت فيها الصناعة العلمية؛ فحُصِرت وجوهها وعينت مذاهبها؛ ومن شأن كل علم أن يكون ضبطُ الصحيح فيه حدّاً لغير الصحيح، وقد تكون الأمثلة التي تُنزع من العلم للتمثيل بها على صحيحه مما يقتضي التمثيل بضدها على فاسده، فتُقلب القاعدة أو الكلمة على وجوهها المتباينة مما اطّرد أو شذّ؛ وبهذا يُدلُّ على المذاهب الضعيفة ويُطرّق إلى معرفتها. فعسى أن يكون فيمن يقفون عليها من تنقطع به المعرفة عندها، أو يقف به الهوى على حدّها، أو يعجبه منها إن كان له أن يكون صاحبَ غريب، وأمره عند العامة والجمهور ما عرفت في باب الرواية[1] وأن يتدافعه الناس من رادّ معه ورادّ عليه، أن يكون هو ضعيف البصر بهذا الأمر قليلَ التمييز فيه، أو يكون خبيث الدخْلةُ مستجمَّ الباطل، أو من أصحاب العلَلِ والمِراء أو شيء مما يَجري هذا المجرى، فلا يلبث أن يأخذ بها دون الصحيح. ويتقلّد أمرها على وهنِه واضطرابه، فيَغْتَسِرَ الكلام فيها[2]، ويبالغ في النضح عنها والدفع لما عداها، ويتكلف لتصحيح هذا الفساد كما يتكلفُ لإفساد الصحيح وتوهينه؛ ومن ثَمَّ ينشأ من العلم علمٌ آخر لم يكن قبل إلا حاجةً من التمثيل به لغيره؛ فاتسع حتى صار في حاجة إلى التمثيل له بغيره.

كذلك نشأت القراءات الغريبة في رأينا، فإن هذا الشاذ وهذا الضعيف وهذا المنكر مما لا تحسبه كان معروفاً متلقى بالإسناد الذي لا مغمز فيه وإن لم يقرأ به أصحابه إلا على أنه معروف مُوثق الأسانيد.

ولا بد أن تكون قد شذت وجوه كثيرةٌ من القراءات قبل مصحف عثمان، وخاصةً فيمن يقرأ من عَرَب الأمصار من الأوشاب المستضعفين الذين لم تخلُص فطرتهم ولم تتوقّح طباعهم، وكل أولئك قد كان لهم في أحيائهم من يُقرئهم القرآن، فإن كان قد وقع أمرٌ من ذلك لأصحاب القراءات ومن يتتبعون وجوهها فأخذا به لأنه عن متقدمٍ يُسنده أو يزعمه صحيحاً عمن يُسنده فذلك أيضاً قولٌ ومذهب.

---

(١) الجزء الأول من تاريخ آداب العرب.

(٢) أن يتكلم به من غير أن يروي فيه ويقدر صوابه من خطئه.

والعلماءُ على أن القراءات متواترةٌ وآحادٌ وشاذة. وجعلوا المتواتر السبع والأحادَ الثلاثَ المتممةَ لعشرها ثم ما يكون من قراءات الصحابة ـ رضي الله عنهم مما لا يوافق ذلك[1]. وما بقي فهو شاذ.

والقياسُ عندهم موافقةُ القراءة للعربية بوجه من الوجوه، سواء كان أفصحَ أم فصيحاً، مُجمعاً عليه أم مختلفاً فيه اختلافاً لا يضر مثلُه؛ لأن القراءة سنَّة متَّبَعة، يلزم قبولُها؛ والمصير إليها بالإسناد لا بالرأي، ثم يشترط في تلك القراءة أن توافق أحدَ المصاحف العثمانية ولو احتمالاً[2]، وأن تكون مع ذلك صحيحة الإسناد، فإن اجتمعت الأركان الثلاثة: موافقة العربية، ورسمُ المصحف، وصحة السند؛ فتلك هي القراءة الصحيحة، ومتى اختلَّ ركن منها أو أكثر أطلِقَ عليها أنها ضعيفة أو شاذة أو باطلة؛ ولتجيء بعد ذلك عن كائن من كان.

أما اشتراط موافقة العربية على أي وجوهها، فذلك إطلاق يناسب ما قدمناه من أمر الفطرة، ومن أجله كان صحيحاً أن لا يُعوِّل أئمة القراءة في أمر الجواز على ما هو أفشى في اللغة وأقيسُ في العربية، دون ما هو أثبتُ في الأثر وأصحُّ في النقل؛ لأن العرب متفاوتون في خلوص اللغة وقوة المنطق فإن قرأوا فلكل قبيل نهجه.

وأما موافقةُ رسم أحد المصاحف العثمانية، فذلك لما صح عندهم من أن الصحابة رضي الله عنهم اجتهدوا في الرسم على حسب ما عرفوا من لغات القراءة فكتبوا (الصراط) مثلاً في قوله تعالى: ﴿اهدنا الصِّراطَ المستقيمَ﴾ بالصاد المبدَلة من السين، وعدلوا عن السين التي هي الأصل، لتكون قراءة السين (السراط) إن خالفت الرسم من وجه، فقد أتت على الأصل اللغوي المعروف، فيعتدلان، وتكون قراءة الإشمام[3] محتملة لذلك[4].

---

(١) في بعض الأقوال أن العشرة متواترة ولكننا نأخذ في هذا بالأضيق الأحوط.

(٢) يقال إن نسخ المصاحف العثمانية تختلف بعض الاختلافات؛ ومما وقفنا عليه من أمثلة ذلك ما ذكره ابن الجوزي إمام القراء المتأخرين المتوفى سنة ٨٢٣ هـ أن ابن عامر قرأ: «قالوا اتخذ الله ولداً» وقراءة غيره «وقالوا» بزيادة الواو؛ وأن ذلك أي حذف الواو، ثابت في المصحف الشامي؛ وقال إن ابن كثير يقرأ «تجري من تحتها الأنهار» وقراءة غيره «تجري تحتها الأنهار» وقراءة ابن كثير ثابت في المصحف المكي؛ والمراد بالموافقة الاجتماعية ما يكون من نحو قراءة «مالك يوم الدين» فإن لفظة (مالك) كتبت في جميع المصاحف بحذف الألف فتقرأ (ملك) وهي توافق الرسم تحقيقاً وتقرأ مالك وهي توافقه احتمالاً.

(٣) أي إشمام السين صوت الزاي؛ وهي قراءة معروفة.

(٤) في رسم المصحف كلام طويل؛ فقد أحصى علماء القراءة كل ما فيه من نحو ما مثلنا به، =

وأما اشتراط صحة الإسناد فهو أمرٌ ظاهرٌ ما دامت القراءة سنة متَّبعة، وكثيراً ما ينكر بعض أهل العربية قراءةً من القراءات؛ لخروجها عن القياس، أو لضعفها في اللغة؛ ولا يحفل أئمةُ القراءة بإنكارهم شيئاً؛ كقراءة من قرأ ﴿فتوبوا إلى بارئْكم﴾ بسكون الهمزة، ونحوها مما أحصوه في كتبهم.

وأول من اشتهر من القراء بالشواذ؛ وعُني بجمع ذلك واستقصائه وإظهاره دون الصحيح؛ أبو الفضل محمد بن جعفر الخزاعي في أواخر المائة الثانية، فقد جمع قراءة نسبها إلى الإمام أبي حنيفة رحمه الله، ومنها ﴿إنما يخشى اللهُ من عباده العلماءَ﴾ وقد أكذبوه في إسناده وجعلوه مثلاً بينهم في القراءات الموضوعة المردودة.

ثم اجترأ الناس على القرآن بما فشا من مقالات أهل الزيغ والإلحاد بعد المائة الثانية، ولكن ذلك لم يتناول قراءته، بل تناول مسائلَ من أمر الاعتقاد فيه؛ ثم ظهر ابن شُنبوذ المتوفى سنة ٢٢٨، وكان رجلاً كثير اللحن قليلَ العلم، فيه سلامةٌ وحمق وغفلة؛ فكان من أشهر القراء بالشواذ، ثم أخذ في سبيله أبو بكر العطار النحوي المتوفى سنة ٣٥٤، وكان من أعرَف الناس بالقراءات، وإنما أفسد عليه أمره أنه من أئمة نحاة الكوفيين، فخالف الإجماعَ وصنع في ذلك صنعاً كوفيّاً. . . فاستخرج لقراءته وجوهاً من اللغة والمعنى، ومن ذلك قراءته في قوله تعالى: ﴿فلما استيأسوا منهُ خلصوا نجيا﴾[1] فإن هذا الأحمق قرأها (نُجُباً) فأزالها بذلك عن أحسن وجوه البيان العربي، ولم يبال ما صنع إذا هو قد انفرد بها على عادة الكوفيين في الرواية. . . كما مرّ في باب الرواية في الجزء الأول من تاريخ آداب العرب[2].

= واعتلوا له بوجوه حسنة في القراءات، وإنما حملهم على النظر في ذلك والاستقصاء له أن الرسم من وضع زيد بن ثابت، وهو كان أمين رسول الله ﷺ وكاتب وحيه، وعلم من هذا العلم ما لم يعلم غيره بدعوته عليه الصلاة والسلام فكأنما كتب بتوفيق كالتوقيف.

(١) في سورة يوسف يصف إخوته وقد ذهبوا يتشاورون بعد أن استيأسوا من يوسف حين أخذ إليه أخاه. ومن عرف سياق الآية ثم قرأها لم يجد لها نظيراً في باب التصوير البياني.

(٢) اختلف الكوفيون والبصريون أيضاً في رسم المصاحف رجوعاً إلى قواعدهم المقررة، وقد كان الأمراء يفزعون إلى الجلة من علماء هذين المصرين في كتابة المصاحف على مذاهب أهل التحقيق، فيختلف كل فريق في رسمه بعض الاختلاف؛ ومن ذلك كتابة «والضحى والليل» فإن الكوفيين يكتبونها بالياء، ومن مذهبهم أنه إذا كانت كلمة من هذا النحو أولها ضمة أو كسرة كتبت بالياء، وإن كانت من ذوات الواو. أما البصريون فيكتبونها بالألف خلافاً. وقد =

أما بعد هؤلاء الرءوس. وبعد أن انطوت أيامهم، فإن القراءة قد استوثقَ أمرها ولم يعد للشاذّ وجهٌ ولا أقيم له وزنٌ؛ إذ كانت قد دُونت العلوم في اللغة العربية وفي القراءات. وأخمَلَ الناسُ أهل الشواذ، والخلفاء والأمراء فمن دونهم، واعتدوا لهم السوء والإثمَ، ورأوا أمرهم الفتنة التي لا يُستقالُ فيها البلاء؛ فما زالوا بهم حتى قطعَ الله دابرهم وغابرهم.

هذا، وقد أورد ابنُ النديم في كتابه الفهرست أسماء كثير من أهل الشواذ في كثير من الأمصار، فارجع إليه إن شئت تستقصي فيما لا يفيد.

* * *

= ناظر المبرد ثعلباً في ذلك بحضرة ابن طاهر، فقال المبرد لثعلب: لم كتبت (والضحى) بالياء؟ فقال: لضمة أوله، فقال له: ولم إذن ضم أوله وهو من ذوات الواو وتكتبه بالتاء؟ قال: لأن الضمة تشبه الواو وما أوله واو يكون آخره ياء. فتوهموا أن أوله واو، فقال المبرد: أفلا يزول هذا التوهم إلى يوم القيامة...؟

قِراءة التَلحِين

ومما ابتدع في القراءة والأداء، هذا التلحين الذي بقيَ إلى اليوم يتناقله المفتونةُ قلوبُهم وقلوب من يعجبهم شأنهم، ويقرءون به على ما يشبه الإقناع وهو الغناء التقيّ. . . ومن أنواعه عندهم في أقسام النغم (التَّرعيد) وهو أن يرعد القارىء صوته، قالوا كأنه يرْعَد من البرد أو الألم. . . (والترقيص) وهو أن يروم السكوت على الساكن ثم ينقر مع الحركة كأنه في عدو أو هَرْولة؛ (والتطريب) وهو أن يترنم بالقرآن ويتنغمَ به فيمدّ في غير مواضع المدّ ويزيد في المدّ إن أصاب موضعه، (والتحزين) وهو أن يأتي بالقراءة على وجه حزين يكاد يبكي مع خشوع وخضوع، ثم (الترديد) وهو ردُّ الجماعة على القارىء في ختام قراءته بلحن واحد على وجه من تلك الوجوه.

وإنما كانت القراءة تحقيقاً، أو حدراً، أو تدويراً[١] فلما كانت المائة الثانية كان أولَ من قرأ بالتلحين والتطنين عبيدَ الله بن بَكرة، وكانت قراءته حزناً ليست على شيء من ألحان الغناء والحداء، فورث ذلك عنه حفيده عبد الله بن عمر بن عبيد الله، فهو الذي يقال له قراءة ابن عمر، وأخذها عنه الإباضي، ثم أخذ سعيد بن العلاف وأخوه عن الإباضي، وصار سعيد رأس هذه القراءة في زمنه وعرفت به، لأنه اتصل بالرشيد فأعجب بقراءته وكان يحظيه ويعطيه حتى عرف بين الناس بقارىء أمير المؤمنين[٢].

وكان القراء بعده: كالهيثم، وأبان، وابن أعين، وغيرهم ممن يقرءون في المجالس أو المساجد، يدخلون في القراءة من ألحان الغناء والحداء والرهبانية، فمنهم من كان يدسُّ الشيء من ذلك دساً خفياً، ومنهم من يجهر به حتى يسلخه، فمن هذا قراءة الهيثم «أما السفينة فكانت لمساكين» فإنه كان يختلس المدّ اختلاساً فيقرؤها (لِمسكين)، وإنما سلخه من صوت الغناء كهيئة اللحن في

(١) التحقيق: إعطاء كل حرف حقه على مقتضى ما قرره العلماء مع ترتيل وتؤدة؛ والحدر: إدراج القراءة وسرعتها مع مراعاة شروط الأداء الصحيحة؛ والتدبر: التوسط بين التحقيق والحدر.

(٢) نرجح أن هذا كان أول تاريخ اتخاذ الأمراء وأهل السعة للقراء في بيوتهم كما هي سنتهم إلى اليوم.

قول الشاعر[١]:

أمـا الـقـطـاة فـإنـي سـوف أنـعـتـهـا   نـعـتـاً يـوافـق عـنـدي بـعـض (مَـفِـيـهـا)

أي ما فيها، وكان ابن أعين يدخل الشيء من ذلك ويخفيه، حتى كان الترمذي محمد بن سعيد في المائة الثالثة، وكان الخلفاء والأمراء يومئذٍ قد أولعوا بالغناء وافتَنُّوا فيه، فقرأ محمد هذا على الأغاني المولدة المحدثة، سلخها في القراءة بأعيانها.

وقال صاحب جمال القراءة: إن أول ما غنِّي به القرآن قراءة الهيثم «أما السفينة» كما تقدم، فلعلَّ ذلك أول ما ظهر منه.

ولم يكن يعرف من مثل هذا شيء لعهد النبي ﷺ ولا لعهد أصحابه وتابعيهم إلا ما رواه الترمذي في (الشمائل) واختلفوا في تفسيره؛ فقد روي بإسناده عن عبد الله بن مُغفِل قال: رأيت النبي ﷺ على ناقة يوم الفتح (فتح مكة) وهو يقرأ «إنا فتحنا لك فتْحاً مبيناً ليغفِرَ الله لكَ ما تقدَّمَ من ذنْبِكَ وما تأخَّر» قال: فقرأ ورجعَ وفسره ابن مغفل بقوله: آ آ آ بهمزة مفتوحة بعدها ألف ساكنة، ثلاث مرات ولا خلاف بينهم في أن هذا الترجيع لم يكن ترجيع غناء[٢].

وكان في الصحابة والتابعين رضي الله عنهم من يحكم القراءة على أحسن وجوهها ويؤديها بأفصح مخرج وأسراه، فكأنما يسمع منه القرآنَ غضاً طَرَباً، لفصاحته وعذوبة منطقه وانتظام نبَراته، وهو لحن اللغة نفسها في طبيعتها لا لحن القراءة في الصناعة، على أن كثيراً من العرب كانوا يقرءون القرآن ولا يعفون ألسنتهم مما اعتادته في هيئة إنشاد الشعر، مما لا يحل بالأداء ولكنه يعطي القراءة شبهاً من الإنشاد قريباً، لتمكُّن ذلك منهم وانطباع الأوزان في الفطرة، حتى قيل في بعضهم: إنه يقرأ القرآن كأنه رَجز الأعراب.

وهذا عندنا هو الأصل فيما فشا بعد ذلك من الخروج عن هيئة الإنشاد إلى هيئة التلحين، وخاصةً بعد أن ابتدع الزنادقة في إنشاد الشعر هذا النوع الذي يسمونه التغيير، ولم يكن معروفاً من إنشاد الشعراء قبل ذلك[٣] وهو أنهم يتناشدون الشعر

---

(١) هذا البيت مطلع قصيدة سائرة رواها القالي في ذيل أماليه. وهي قصيدة كثر مدعوها فما يدرى لمن هي... قال: وكان أبو عبيدة يصححها لعليل بن الحجاج الهجيمي (بضم الهاء وفتح الجيم).

(٢) سنصنف منطقه ﷺ عند الكلام على البلاغة النبوية.

(٣) سنصف القول في كيفية إنشاد الشعراء وهيئة الإنشاد. وذلك في باب الشعر من تاريخ آداب العرب.

بالألحان فيطربون ويرقصون ويرهجون؛ ويقال لمن يفعلون ذلك: المغبرة[1]. وعن الشافعي رحمه الله، أرى الزنادقة وضعوا هذا التغبير ليصدوا الناس عن ذكر الله وقراءة القرآن.

وبالجملة فإن التعبد بفهم معاني القرآن في وزن التعبد بتصحيح ألفاظه وإقامة حروفه على الصفة المتلقاة من أئمة القراءةِ المتصلةِ بالنبي ﷺ.

وقد عد العلماء القراءة بغير هذا التجويد لحناً خفياً، لأن المختص بمعرفته وتمييزه هم أهل القراءة الذين تلقوه من أفواه العلماء، وضبطوه من ألفاظ أئمة أهل الأداء.

* * *

(١) هذا هو عين ما يفعله بعض المتصوفين إلى اليوم حين ينشدون أو يتناشدون وذلك هو أصله ولا ريب.

لغة القُرآن

الأصلُ فيمن نزل القرآن بلغتهم، قريش، وقد سلف لنا في مبحث اللغة[١] كلام في معنى الإِصلاح الذي خلصت به لغتُهم إلى التهذيب، وكيف واروا بينهم في لغات العرب ممن كان يجتمع إليهم من الحجيج أو ينزل بهم من العرب في كل موسم ومُتسوّق «وكان طبيعياً أن يكون القرآن بلغة قريش، لأن رسول الله ﷺ قُريشي، ثم ليكون هذا الكلام زعيمَ اللغات كلها كما استمازت قريش من العرب بجوار البيت، وسقاية الحاج، وعمارةِ المسجد الحرام، وغيرها من خصائصهم؛ وقد ألف العرب أمرهم ذلك واحتملوا عليه وأفردوهم به، فلأن يألفوا مثلَه في كلام الله أوْلى.

وهذه حكمة بالغة في سياسة أولئك الجفاة وتألفهم وضمّ نشرهم، فإن هذا القرآن لو لم يكن بلسان قريش ما اجتمع له العرب ألبتة ولو كانت بلاغته مما يميت ويحيي، ثم كانوا لا يَعْدون في اعتبارهم إياه أنه ضَرب من تلك الضروب التي كانت لهم من خوارق العادات، كالسحر والكهانة وما إليهما وهو الذي افترته قريشٌ ليصرفوا به وجوه العرب ويميلوا رءوسهم عن الإِصغاء إلى النبي ﷺ، فقالوا، ساحرٌ، وكاهنٌ، وشاعرٌ، ومجنونٌ، وتقوّلوا من أمثال ذلك يبتغون به أن يحدثوا في قلوب الناس لهذا الأمر خفة الشأن؛ وأن يهوِّنوا عليهم منه بما هوَّنته العادة، وهم كانوا أعلم بعادات القوم وما يبلغ بهم، حين قعدوا يصدون عن سبيل الله ويبغونها عوجاً.

وههنا أصل آخر، وهو أن القرآن لو نزل بغير ما ألفَه النبي ﷺ من اللغة القرشية وما اتصل بها، كان ذلك مَغمزاً فيه، إذ لا تستقيم لهم المقابلة حينئذٍ بين القرآن وأساليبه، وبين ما يأثرونه من كلام النبي ﷺ فيهوّن ذلك على قريش، ثم على العرب، فيجدون لكل قبيلة مذهباً من القول فيه، فتنشق الكلمة، ثم يصير الأمر من العصبية والمشاحنة والبغضاء إلى حال لا يلتئم عليه أبداً، ولو أن شاعراً من شعرائهم ظهر فيهم بدين خيالي وأقامهم عليه، لكان من الرجاء والاحتمال أن يستجيبوا له دون صاحب القرآن الذي ينزل عليه بلغة غير لغة قبيلته.

(١) الجزء الأول من تاريخ آداب العرب.

وإنما وطأنا بهذا النَّبذِ من القول لأن طائفة من الناس يذهبون إلى أن القرآن لو هو قد نزل على النبي ﷺ بغير القرشية، لكان ذلك وجهاً من إعجازه تلتمس به الحجة ويستبين الظفر، ولخلَّى عنه العرب فترةً وعجزاً. وهو زعم لا يقول به إلا أحد رجلين: من يدري كيف يقول، أو من يقول ولا يبالي أن يدري أنك مطلَّعٌ منه على جهل وسفَه.

ولما كان الوجه الذي أقبل به القرآن على العرب وجه تلك البلاغة المعجزة، فقد كان من إعجازه أن يأتيهم بأفصح ما تنتهي إليه لغات العرب جميعاً، وإنما سبيل ذلك من لغة قريش. وهذه اللغات وإن اختلفت في اللحن والاستعمال، إلا أنها تتفق في المعنى الذي من أجله صار العرب جميعاً يخشعون للفصاحة من أي قبيل جاءتهم، وهذا المعنى هو مناسبة التركيب في أحرف الكلمة الواحدة. ثم ملاءمتُها للكلمة التي بإزائها، ثم اتساق الكلام كله على هذا الوجه حتى يكون كالنغم الذي يُصب في الأذن صبّاً، فيجري أضعفهُ في النسق مجرى أقواه، لأن جملته مُفْرغة على تناسب واحد.

وقد استوفى القرآن أحسن ما في تلك اللغات من ذلك المعنى، وبان منها بهذه المناسبة العجيبة التي أظهرته على تنوُّعه في الأوضاع التركيبية مظهرَ النوع الواحد، وهي مناسبة معجزة في نفسها، لأن التأليف بين المواد المختلفة على وجهٍ متناسب ممكن، ولكن التأليف بينها على وجه يجمعها ويجمع الأذواق المختلفة عليها كما اتفق القرآن، أمرٌ لا يقول بإمكانه من يعرف معنى الإمكان. وسنفصل ذلك في موضع هو أملكُ به متى انتهينا إلى القول في حقيقة الإعجاز.

أما اللغات التي نزل بها القرآن غير لغة قريش، فهي لغة بني سعد بن بكر الذين كان النبي ﷺ مُسترضعاً فيهم، وهي إحدى لغات العجُز، من هوازن، ثم سائر هذه اللغات وهي جُشَمُ بن بكر، ونصرُ بن معاوية وثقيف، وتلك هي أفصح لغات العرب جملة، ثم خزاعة، وهُذيل، وكنانة، وأسَد، وضبّة، وكانوا على قرب من مكة يكثرون الترددَّ إليها ومن بعدهم قيس وألفافُها التي في وسط الجزيرة[1].

قال بعض العلماء: وقد كانت في القرآن ألفاظ من لغات أخرى كقوله: ﴿لا يَلِتْكم من أعمالكُم﴾ أي لا ينقصكم بلغة بني عبس، ونقل الواسطي في كتابه الذي وضعه في القراءات العشر. أن في القرآن من أربعين لغة عربية، وهي: قريش،

(١) تكلمنا في الجزء الأول من تاريخ آداب العرب عن أفصح قبائل العرب، فارجع إليه.

وهذيل، وكنانة، وخثعَم، والخزرَج، وأشعر، ونمير، وقيس عيَلان، وجُرهُم، واليمن، وأزد شَنوءة، وتميم، وكندة، وحمْير، ومَديَن، ولَخْم، وسعد العشيرة، وحضرموت، وسَدوس، والعمالقة، أنمار. وغسان. ومِذحِج وخُزاعة، وغَطفان، وسبأ، وعُمانَ، وبنو حنيفة، وثعلب، وطيّ، وعامر بن صَعْصَعة، وأوْس، ومُزينة، وثقيف، وجذام، وبَلى، وعُذرة، وهوازن، والنَمِر، واليمامة. ا هـ.

ولا سبيل إلى تحقيق ذلك؛ لدروس هذه اللغات وتداخلها وتقطع أسباب المقارنة بينها وبين لغة قريش التي مضوا على استعمالها بعد القرآن وأطبقوا عليها، والعلماء إنما يذكرون من أكثر هذه اللغات في القرآن الكلمة والكلمتين، إلى الكلمات القليلة: وانظر أين يقع مبلغ ذلك من لغة بجملتها؟

ولقد ائتلفت لغة القرآن الكريم على وجه يستطيع العرب أن يقرءوه بلحونهم وإن اختلفت وتناقضت؛ ثم بقي مع ذلك على فصاحته وخلوصه. لأن هذه الفصاحة هي في الوضع التركيبي كما أومأنا إليه آنفاً، وتلك سياسة لغوية استدرج بها العرب إلى الإجماع على منطق واحد ليكونوا جماعةً واحدة، كما وقع ذلك من بعد؛ فجرت لغة القرآن على أحرف مختلفات في منطق الكلام، كتحقيق الهمز وتخفيفه، والمد والقَصْر، والفتح والإمالة وما بينهما، والإظهار والإدغام؛ وضمّ الهاء وكسرها من عليهم وإليهم، وإلحاق الواو فيهما وفي لفظتي منهمو وعنهمو، وإلحاق الياء في إليه وعليه وفيه، ونحو ذلك، فكان أهل كل لحن يقرأونه بلَحنهم.

وربما استعمل القرآن الكلمة الواحدة على منطق أهل اللغات المختلفة فجاء بها على وجهين لمناسبة في نظمه: كبَرَاء، وبرىء، فإن أهل الحجاز يقولون: أنا منك براء، لا يعدونها، وتميم وسائر العرب يقولون: أنا منك برىء، واللغتان: في القرآن. وكذلك قوله: «فأسر بأهلك»، وقوله: «والليل إذا يسر» فإن الأولى لغة قريش؛ يقولون: أسريت؛ وغيرهم من العرب يقولون: سريت، وهذا باب من اللغة لم يقع إلينا مستقصًى؛ ولكن علماء الأدب ربما أشاروا إلى بعض ألفاظه في كتبهم، كما تصيب من ذلك في الكامل للمبرد وغيره[١].

---

(١) قد تتبعنا نسبة هذه اللغات وتقصينا في ذلك حتى ظفرنا بها. لأن هذا من أكبر ما نعني به كما بينا في موضعه من الجزء الأول من تاريخ آداب العرب. فتخفيف الهمزة لغة قريش وأهل الحجاز، والتحقيق لغة من عداهم ـ وقيل: إن أهل مكة وحدهم يهمزون النبي، والبرية، والخابية، والذرية، ويخالفون في ذلك سائر العرب.

وكانت العرب تمد عند الدعاء، وعند الاستغاثة، وعند المبالغة في نفي الشيء. والمد هو =

وبالوجوه التي أومأنا إليها تختلف القراءات على حسب الطرق التي تجيء منها؛ فالناقلون عمن قرأ بلغة قبيلة ينقلون بتلك اللغة في الأكثر، ولذا قيل: إن القراءات السبع متواترة فيما لم يكن من قبيل الأداء أما ما هو من قبيله كالمد والإمالة ونحوها فغير متواتر، وهو الوجه المتقبل.

ولقد أحصى علماء القراءة في كتبهم ما ورد من ألفاظ القرآن على أحد تلك الوجوه، ومن قرأ بها كلها أو بعضها من الأئمة، وهي عناية ليس أوفى منها، ولا يعرف من مثلها لغيرهم ولغير أهل الحديث في أمة من الأمم: غير أنهم ـ عفا الله عنهم ـ أسقطوا من كتبهم كل ما يتعلق بالنسبة التاريخية في اللغات نفسها، إلا ما لا حفل به، وقد أشبعنا القول من هذا المعنى ومن الحسرة عليه في باب اللغة من التاريخ، ولكن القول نهم لا يزال يشره فيسيل به لعاب القلم... كلما توهم لذة الفائدة وطعمها!

* * *

= زيادة مط في حرف المد على المد الطبيعي فيه. والقصر: ترك تلك الزيادة، وكلاهما اعتبار لا يختص به قوم دون قوم.

والفتح لغة قريش، والإمالة لغة بني سعد، وقد سبق الكلام عنهما وعما بينهما في اختلاف لغات العرب من الجزء الأول من التاريخ.

والإظهار لغة أهل الحجاز، والإدغام لغة تميم، ولعل إشباع الضمائر متخلف في بعض اللغات القريبة من اليمن عن الحميرية، فإن ضمير المفرد المتصل فيها ينطق (هو) بالمد والإشباع فيقال في (لغته): لغتهو. وضمير المثنى المتصل فيها ينطق (همى) فيقال في (لغتهما): لغتهمى، وضمير الجمع (همو) فيقال: لغتهموا، وهكذا. وثم وجه لغوي آخر، وهو التفخيم: أي تحريك أوساط الكلم بالضم والكسر في المواضع المختلف فيها دون إسكانها لأنه أشبع لها وأفخم، ومن ذلك في القرآن: «إذا نودي للصلوة من يوم الجمعة»، وأشباهه، فإن هذا تفخيم وتثقيل، قال أبو عبيدة: أهل الحجاز يفخمون الكلام كله إلا حرفاً واحداً وهو (عشرة) فإنهم يجزمونه، وأهل نجد يتركون التفخيم في الكلام إلا هذا الحرف، فإنهم يقولون عشرة (بكسر الشين). وما فسرناه من أمر التفخيم إنما هو على بعض معانيه اللغوية، لأن له في الاصطلاح غير هذا المعنى.

الأحرفُ السَّبعة

وروى أهلُ الأثر حديثاً عن رسول الله ﷺ وهو قوله: «أنزلَ القرآنُ على سبعة أحرف، لكل منها ظَهرٌ وبَطْنٌ، ولكل حرف حَد، ولكل حدٌ مطْلَع»[١] ثم اختلفوا في تأويله وفي تفسير هذه الأحرف ولكن الأكثرين على أنها سبعُ لغات من لغات قريش وألفافِها من ظواهر مكة إلى قيس، وقد سميناها آنفاً، وذلك قول لا تُخرجُ عليه إلا بعض ألفاظ الحديث ويبقى سائرها غير مُتَّجه.

وقال بعض العلماء: إني تدبرت الوجوه التي تختلف بها لغاتُ العرب فوجدتها على سبعة أنحاء لا تزيد ولا تنقص، وبجميع ذلك نزل القرآن: الوجه الأول إبدالُ لفظ بلفظ: كالحوت بالسمك وبالعكس، وكالعِهن المنفوش قرأها ابن مسعود: كالصوف المنفوش، والثاني إبدالُ حرف بحرف: كالتابوت والتابوه ـ وقد مَرَّ بك أنها كانت كتابة زيد بن ثابت حتى غيَّرها عثمان[٢] ـ والثالث تقديم وتأخير، إما في الكلمة، نحو: سُلِبَ زيدٌ ثَوبهُ وسُلِب ثوبُ زيد. وإما في الحرف، نحو: أفلم ييأس وأفلم يأيس؛ والرابع زيادةُ حرف أو نقصانه، نحو: ماليه وسلطانيَهْ، فلا تَكُ في مِرْيَةٍ؛ والخامس اختلاف حركات البناء، نحو فلا تحسبن (بفتح السين وكسرها)، والسادس اختلافُ الإعراب، نحو: «ما هذا بشراً»، وقرأ ابن مسعود بالرفع، والسابع التفخيم والإمالة، وهذا اختلاف في اللحن والتزيين لا في نفس اللغة، والتفخيم أعلى وأشهر عند فصحاء العرب، وقد مَرَّ معنى ذلك.

قال: فهذه الوجوه السبعة التي بها اختلفت لغاتُ العرب قد أنزل الله باختلافها القرآن متفرقاً فيه، ليعلم بذلك أن من زَل عن ظاهر التلاوة بمثله أو من تعذَّر عليه تركُ عادته (اللغوية) فخرج إلى نحو مما قد نزلَ به فليسَ بمَلوم ولا معاقَب عليه؛ وكل هذا فيما إذا لم يختلف في المعاني. ا هـ.

---

(١) وقد روي هذا الحديث بألفاظ أخرى.

(٢) علمت مما قدمناه السبب الذي من أجله جعلوا كتابة المصحف لزيد، وقد كانوا يعلمون اختلاف المذاهب اللغوية في العرب، فكانوا يعهدون بالكتابة والإملاء، إلى الأفصح منهم خيفة أن ينزع المملي أو الكاتب إلى لحنه ولغة قومه فيحمل الناس على أحرف مختلفة. وهم إنما يخطون المصاحف ليحملوهم على حرف واحد، ولهذا قال عمر: لا يملين في مصاحفنا إلا غلمان قريش وثقيف. وقال عثمان: اجعلوا المملي من هذيل، والكاتب من ثقيف.

وهو قول حسن يحمل به الحديث على معنى القراءات التي هي في الأصل فروقٌ لغوية، وإن كان بعض الأحرف قد قرئ بسبعة أوجه وبعشرة، نحو: (ملك يوم الدين) و (عبْدَ الطاغوت).

والذي عندنا في معنى الحديث: أن المراد بالأحرف اللغات التي تختلف بها لهجات العرب، حتى يوسع على كل قوم أن يقرءوه بلحنهم، وما كان العرب يفهمون من معنى الحرف في الكلام إلا اللغة[1]، وإنما جعلها سبعة رمزاً إلى ما ألفوه من معنى الكمال في هذا العدد، وخاصة فيما يتعلق بالإلهيات: كالسموات السبع، والأرضين السبع، والسبعةِ الأيام التي بُرئت فيها الخليقةُ وأبواب الجنة والجحيم، ونحوها: فهذه حدود تحتوي ما وراءها بالغاً ما بلغ؛ وهذا الرمزُ من ألطف المعاني وأدقها: إذ يجعل القرآن في لغته وتركيبه كأنه حدودٌ وأبوابٌ لكلام العرب كله[2]، على أنه مع ذلك لا يبلغ منه شيء في المعارضة والخلاف، وإن

---

(١) أما بعد الإسلام فخصوا لفظة الحرف من القرآن بكل كلمة تقرأ منه على الوجوه، فيقولون هذا حرف ابن مسعود مثلاً، يعنون قراءته.

(٢) ألف الأديب الصفدي كتاباً في عدد السبعة لكماله وشهرته سماه (عين النبع على طرد السبع)، ومما قال فيه إن السبعة جمعت العدد كله، لأن العدد أزواج وأفراد، والأزواج فيها أول وثان، والإثنان أول الأزواج، والأربعة زوج ثان، والثلاثة أول الأفراد، والخمسة فرد ثان، فإذا اجتمع الزوج الأول مع الفرد الثاني، أو الفرد الأول مع الزوج الثاني كان سبعة، وكذلك إذا أخذ الواحد الذي هو أصل العدد، مع الستة التي هي عند الحكماء عدد تام: يكون منهما السبعة التي هي عدد كامل لأن الكمال درجة فوق التمام. وهذه الخاصة لا توجد في غير السبعة. ولذلك يفصلون بينها وبين الثمانية بالواو، فيقولون: واحد اثنان ثلاث أربعة خمسة ستة سبعة وثمانية وتسعة وعشرة الخ. ومن ذلك قوله تعالى في سورة الكهف: ﴿سيقولون ثلاثة رابعهم كلبهم، ويقولون خمسة سادهم كلبهم رجماً بالغيب، ويقولون سبعة وثامنهم كلبهم﴾.

ثم ساق أمثلة من استعمال الناس لفظ السبعة في كل ما يريدون به الكمال.

قلنا: وهذا الذي اعتل به لإدخال الواو في قوله تعالى: ﴿وثامنهم كلبهم﴾ ليس بشيء وإنما وجه به كلامه توجيهاً، أما الصواب فإن الواو إنما كانت في هذه الجملة دون غيرها مما تقدمها، لتؤذن بأن الذين قالوا إنهم سبعة كانوا على ثقة مما قالوه ولم يرجموا بالغيب، ولهذا فصلوا بين القوم وبين كلبهم الذي ليس منهم إلا في العدد؛ وارتفاع هذه الواو من الجملتين الأوليين جعلهما لا تصفان إلا الشك وجعل سياق الكلام يؤكد أن الحساب في الجملتين من الغلط، وأن القول به لم يصدر على القطع والتحقيق، ولذا قال ابن عباس: حين وقعت الواو انقطعت العدة، أي لم يبق بعدها وجه للعدد وثبت أنهم سبعة وثامنهم كلبهم، فتأمل كيف انتظمت هذه الواو معنى الآية كلها وكيف تكون البلاغة المعجزة التي تجعل في تركيب الكلام =

تماد العربُ في ذلك إلى الغاية، إذ هو لغات تنزل من أهلها منزلةَ السموات ممن ينظرونها، والأرضينَ ممن يضربون فيها، وهلم إلى آخر هذا الباب، فذلك قولهم بأفواههم، وهذا قول الله الذي يكابرون فيه ويطمعون أن يُسامِتُوه بأقوالهم، وما لهم منه إلا أن يهتدوا به وينتفعون بما فيه كما ينتفعون بالسماء والأرض دون أن يكون لهم من أمرهما شيء. ثم أشار أفصح العرب ﷺ بظهر كل حرف وبطنه وحدّه ومطلع كل حدّ، إلى حقيقة هذا الإعجاز، فإن ظاهر القرآن على أي لغة قرىء بها من لغات العرب إنما هو ظاهر تلك اللغة بعينها، ولكن باطنه صورة السماء في الماء، ومُسميات إلهيةٌ لا تنال وإن نيلت الأسماء، ثم إن لكل لغة في امتزاجها بالقرآن حدّاً يقف عنده أهلها، وهو الحد الذي تبتدىء منه الجنسية اللغوية، ولكل حد من هذه الحدود مطلع يصدر منه إلى مرتقى هذه الجنسية التي كان القرآن أخص مقوماتها، وذلك في جملته إنما هو الإعجاز كلُّه، والهدى كلُّه، والكمال كلُّه.

ولسنا ننكر أن هذا التأويل قد يكون بعيداً بدقائقه عن مُتناول أذهان العرب، ولا أن فيه شيئاً من الكدّ، ولكنه على كل حال قريب ممن ورثوا العرب في لغتهم وقصروا عنهم في فهم حقائق الإعجاز بتقصير الفطرة فيهم، ثم لا بد أن يكون العربُ قد فهموا الحديثَ على نحو مما يؤديه تفسيرنا الذي ذهبنا إليه، إذ لا يعرفون من الحرف وظهره وبطنه؛ والحدّ والمطلع غير الصفاتِ التي تتعلق باللغة، ولأمرٍ ما كان كلامُ النبوة خالداً كأنه قيل في كل عصر لأهله وقبيله. وكأن هذا الزمان إنما هو شاهدٌ يجيء بالبينة على صحة تأويله.

ولو أن هذا الحديث قد جاء تأويله نص على النبي ﷺ يعين المراد منه، لما اختلفت أقوال العلماء فيه، وما داموا قد اختلفوا فدعنا نختلف معهم ونأخذ بالأشبه والأمثل مما يوافق القرآن نفسه، وقد أنزله الله الذي أنزل السكينة في قلوب المؤمنين ليزدادوا إيماناً مع إيمانهم: فإن ذهبتَ مذهبنا؛ وإلا فخذ مما أحببتَ أو دَعْ!

* * *

= أسراراً كأسرار الخلق الحي، ولا زعمات صاحبنا الصفدي. ونحن نسأل الله تعالى أن يوفقنا لوضع الكتاب الذي نكمل به كتابنا هذا! فنبسط فيه من أسرار الآي وإعجازها ما تطلع به الشمس لمن أبصر فيراها، ولمن عمي فيحسها!

مفردات القرآن

وفي القرآن ألفاظ اصطلح العلماء على تسميتها بالغرائب؛ وليس المراد بغرابتها أنها مُنكرة أو نافِرة أو شاذة، فإن القرآن منزه عن هذا جميعه، وإنما اللفظة الغريبة ههنا هي التي تكون حسنةً مستغرَبة في التأويل؛ بحيث لا يتساوى في العلم بها أهلها وسائر الناس.

وجملة ما عدُّوه من ذلك في القرآن كله: سبعمائة لفظة أو تزيد قليلاً؛ جميعها روي تفسيره بالسند الصحيح عن ابن عباس رضي الله عنهما وهو ذلك المعجم اللغوي الحي الذي كانوا يرجعون إليه، كان رحمه الله يقول: الشعر ديوانُ العرب، فإذا خفي علينا الحرف من القرآن الذي أنزله الله بلغة العرب رجعنا إلى ديوانها فالتمسنا معرفة ذلك منه.

ولقد كان رضي الله عنه يجلس بفناء الكعبة ثم يكتنفه الناس يسألونه عن التفسير وثبته من كلام العرب، وأسئلة نافع بن الأزرق التي ألقاها عليه وأومأنا إليها في باب الرواية من تاريخ آداب العرب - مشهورة، وقد أجابه عليها ابن عباس، واستشهد لجوابه بنيف وتسعين بيتاً من الشعر العربي الفصيح، فلا نطيل بسردها؛ فإن الكلام يتسع بما لا فائدة منه إلا معرفة الألفاظ وتفسيرها[١].

ومنشأ الغرابة فيما عدُّوه من الغريب أن يكون ذلك من لغات متفرقة، أو تكون مستعملةً على وجه من وجوه الوضع يخرجها مُخرَجَ الغريب: كالظلم، والكفر، والإيمان، ونحوها مما نقل عن مدلوله في لغة العرب إلى المعاني الإسلامية المحدَثة، أو يكون سياق الألفاظ، قد دل بالقرينة على معنى معين غير الذي يُفهم من ذات الألفاظ، كقوله تعالى: ﴿فإذا قرأناه فاتبع قرآنه﴾ أي فإذا بيّناه فاعمل به.

وكان الصحابة - رضي الله عنهم - يسمون فهم هذا الغريب (إعراب القرآن) لأنهم يستبينون معانيه ويخلصونها؛ وقد روى أبو هريرة في ذلك: «أعربوا القرآن والتمسوا غرائبهُ» وبهذا الأثر ونحوه مما تأتي فيه لفظة (الإعراب) زعم طائفة من

---

(١) إذا أردت أن تقف عليها مستقصاة، بل مزيداً فيها إلى ما لم تبلغه، فارجع إلى الجزء الأول من كتاب (الإتقان في علوم القرآن) للسيوطي.

أبناء الطيالسة[١] وطائفة من قومنا الذين في قلوبهم مرض، أن اللحن ـ أي الزيغ عن الإعراب ـ كان يقع من الصحابة في القرآن لعهد النبي ﷺ، ضلةً من القائلين، وذهاباً إلى معنى (الإعراب) النحوي، ثم غفلة عن لغة الاصطلاح، والاصطلاحُ في أهله ضربٌ من الوضع: لا يحمل على كلامهم غير ما حملوه عليه.

وكذلك عدّ العلماء في القرآن من غير لغات العرب أكثر من مائة لفظة، ترجع إلى لغات الفرس والروم والنبْط والحبشة والبربر والسُّريان والعبران والقِبْط، وهي كلمات أخرجتها العرب على أوزان لغتها وأجرتها في فصيحها فصارت بذلك عربية، وإنما وردت في القرآن لأنه لا يسدُّ مسدَّها إلا أن توضع لمعانيها ألفاظ جديدة على طريقة الوضع الأول، فيكون قد خاطب العرب بما لم يوقفهم عليه، وما لا يدركون بفطرتهم اللغوية وجه التصرف فيه، وليس ذلك مما يستقيم به أمر ولا هو عند العرب من معاني الإعجاز في شيء، لأن الوضع يعجز أهله، وهم كانوا أهل اللغة.

ولذا قال العلماء في تلك الألفاظ المعربة التي اختلطت بالقرآن: إن بلاغتها في نفسها أنه لا يوجد غيرها يغني عنها في مواقعها من نظم الآيات، لا إفراداً ولا تركيباً، وهو قول يحسن بعد الذي بيناه.

ومن ألفاظه ما يسميه أهل اللغة بالوجوه والنظائر، والأفراد.

أما الوجوه والنظائر فهي الألفاظ التي وردت فيه بمعانٍ مختلفة: كلفظ الهدى، فإنه فيه على سبعة عشر وجهاً، بمعنى: الثبات، والدين، والدعاء، ونحوها. ومن هذه الألفاظ: الصلاة، والرحمة، والسوء، والفتنة، والروح، وغيرها. وكلها مما يتبسط في استعماله بوجوه من القرائن وسياسة القرينة في العربية شريعة من شرائع الألفاظ.

وأما الأفراد فهي ألفاظ تجيء بمعنى مفرد غير المعنى الذي تستعمل فيه عادة، ولابن فارس في إحصاء هذا النوع كتاب قال فيه: كل ما في القرآن من ذكر الأسف فمعناه الحزن، إلا قوله: «فلما آسفونا انتقمنا منهم» فمعناه: أغضبونا. وكل ما فيه من ذكر البروج فهي الكواكب، إلا قوله: «ولو كنتم في بروج مشيدة» فهي القصور الطوال الحصينة. وكل ما فيه من ذكر البر والبحر؛ فالمراد بالبحر: الماء، وبالبر: التراب، إلا قوله: «ظهر الفساد في البر والبحر» فالمراد به البرية والعمران. وعد من مثل ذلك هو وغيره أشياء؛ فهذا ما يسمونه في لغة القرآن بالأفراد.

---

(١) أبناء الطيالسة: كناية عن الأعاجم. وكان العرب يقولون للعجمي إذا عيروه: «يا بن الطيلسان» كأنه عندهم ابن ثوبه.

تأثير القرآن في اللغة

لا نتكلم في هذا الفصل عن الوجوه اللغوية التي ابتدعها القرآن في الكلام فصارت من بعده نهج الألسنة والأقلام، ولا عن وجوه تأثيره باللغة: فإن لكل من ذلك موضعاً هو أملك به، وإنما نقص لك طرفاً من القول في هذه اللغة كيف ظهرت في آياته للزمان حتى لا يظن أنها لغة عصرها، وكيف بهرت بغاياته في البيان حتى ليقال إنها لغة دهرها، وكيف جاوز بها قدرها الطبيعي بعد أن صار هو من قدرها.

نزل القرآن الكريم بهذه اللغة على نمط يعجز قليله وكثيره معاً: فكان أشبه شيء بالنور في جملة نسقه، إذ النور جملة واحدة وإنما يتجزأ باعتبار لا يخرجه من طبيعته، وهو في كل جزء من أجزائه وفي أجزائه جملة لا يعارض بشيء إلا إذا خلقت سماء غير السماء، وبدلت الأرض غير الأرض، وإنما كان ذلك لأنه صفى اللغة من أكدارها، وأجراها في ظاهرها على بواطن أسرارها. فجاء بها في ماء الجمال أملأ من السحاب، وفي طراءة الخلق أجمل من الشباب، ثم هو بما تناول بها من المعاني الدقيقة التي أبرزها في جلال الإعجاز، وصوّرها بالحقيقة وأنطقها بالمجاز، وما ركبها به من المطاوعة في تقلب الأساليب، وتحول التراكيب إلى التراكيب، قد أظهرها مظهراً لا يقضى العجب منه، لأنه جلاها على التاريخ كله لا على جيل العرب بخاصته، ولهذا بهتوا لها حتى لم يتبينوا أكانوا يسمعون بها صوت الحاضر أم صوت المستقبل أم صوت الخلود؛ لأنها هي لغتهم التي يعرفونها، ولكن في جزالة لم يمضغ لها شيح ولا قيصوم[1]، ورقة غير ما انتهى إليهم من أمر الحاضرة. وهذا معنى ليس أظهر منه في إعجاز القرآن، فإن اللغة لا تشب عن أطوار أهلها متى كانت من غرائزهم، وإنما تكون على مقدارهم ضعفاً وقوة لأنها صورتهم المتكلمة وهم صورتها المفكرة، فهي ألفاظ معانيهم وهم في الحقيقة معاني ألفاظها؛ ولذلك لا تزيد عليهم ولا ينقصون عنها ما دام رسمهم لم يتغير وما دامت عادتهم لم تنتقل، فإن سنح لامرىء من أهل النظر أن يستدل في لغة من اللغات على آثار أمتها بنوع من القيافة المعنوية؛ كما يستدل صاحب القيافة النظرية

---

(١) يقال: فلان يمضغ الشيح والقيصوم، إذا كان عربياً خالص البداوة. وهما نبتتان من نبات البادية.

من الأثر في الطريق على مذهب صاحبه لا يخطئه، وعلى بعض صفاته لا يتعداها ـ فذلك ممكن لا تهن فيه القوة ولا يبلغ به الإعياء، متى هو تقدم فيه بالذهن الثاقب وتعاطاه بالقريحة النافذة، لأنه يستظهر من اللغة الصفات على الموصوف، ويجعل المعروف قياساً لغير المعروف.

وأنت إذا صبغت يدك بهذا الفن من القيافة اللغوية، وحاولت أن تستخرج من لغة القرآن ما يصف لك العرب على أخلاقهم وطباعهم ومبلغهم من العلم؛ فإنك تحاول محالاً، وتكابر فيما يأبى عليك وما ليس في الحيلة إليه غير المكابرة، حتى إن الذي لا يعتقد مستبصراً أن هذا القرآن من عند الله إذا هو نظر فيه وأثبت حقيقته وقوي على تمييزها وكان ممن ينزلون على حكم النظر والمعرفة، فإنه لا يجد مناصاً من رد التاريخ والتكذيب له، ثم الإقرار بأن هذا القرآن إنما هو أثر من لغة قوم جاوزوا في الحضارة حد أهلها من سائر الأجيال. وبلغوا من أحوال المدنية أرقى هذه الأحوال، وكانوا من العلوم في مقام معلوم، لأن هذا الماء الصافي الذي يترقرق في عبارته، وهذا النظم الجيد الوثيق، وما اشتمل عليه من بدائع الأوصاف، وما فيه من روائع الحكمة ثم ما احتوى عليه من إشارات السماء إلى الأرض، وضراعة الأرض للسماء، إلى ما حله من معضلات الاجتماع، وكشفه من وجوه السياستين النفسية والقومية، لا يكون ألبتة في لغة أمة قد أناخت بها أخلاق البداوة في ساقة الأمم حتى عبدت الأصنام، ولم تعرف من الشرائع غير شريعة الإلهام، وما ملكها من ملوك الدهر غير سلطان الأوهام.

فهو إذا قرأ قوله تعالى[1]:

﴿وقضى رَبُّكَ ألا تعبدوا إلا إياه وبالوالدينِ إحساناً إمّا يَبلغنَّ عندَك الكبرَ أحَدهما أو كِلاهما فلا تَقلْ لهما أفٍّ ولا تَنهرهما وقل لهما قَوْلاً كريماً. واخفض لهما جَناحَ الذُّلِّ من الرحمةِ وقل رب ارحمهما كما ربّياني صغيراً. ربكم أعلم بما في نفوسكم إنْ تكونوا صالحينَ فإنه كان للأوابين غفوراً. وآتِ ذا القرْبى حقّه والمسكين وابنَ السَّبيل ولا تُبذِّرْ تبذيراً، إن المبذِّرين كانوا إخوانَ الشياطين وكان الشيطانُ لربهِ كفوراً، وإمّا تعرِضن عنهم ابتِغاء رحمة من ربكَ تَرجوها فقل لهم قولاً ميسوراً. ولا تجعل يَدكَ مغلولة إلى عُنقِك ولا تبسُطْها كل البسط فتقعد ملوماً محسوراً. إن ربكَ يبسُط الرزق لمن يشاء ويقدِرُ إنه كان بعبادهِ خبيراً بصيراً. ولا تقتلوا أولادَكم خشيةَ إمْلاق نحن نرزقُهم وإياكم إن قتلهم كان خِطئاً كبيراً. ولا

(١) اتبعنا في كتابة هذه الآيات الكريمة رسم المصحف الشريف.

تقرَبوا الزنى إنه كان فاحشة وساء سبيلاً. ولا تقتلوا النفسَ التي حَرَّم الله إلا بالحق ومَن قُتِل مظلوماً فقد جعلنا لوليه سلطاناً فلا يسرف في القتل إنه كان منصوراً. ولا تقرَبوا مالَ اليتيم إلا بالتي هي أحسنُ حتى يبلغ أشُده، وأوفوا بالعهد إن العهدَ كان مسئولاً. وأوفوا الكيل إذا كِلتم وزنوا بالقسطاس المستقيم، ذلك خير وأحسن تأويلا. ولا تقف ما ليس لك به علم، إن السمعَ والبصَرَ والفؤاد كلُّ أولئك كان عنه مسئولاً. ولا تمش في الأرض مَرَحاً إنك لن تخرِقَ الأرض ولنْ تبلغَ الجبالَ طُولاً. كل ذلك كان سيئه عند ربك مكروهاً﴾ [الإسراء: ٢٣ ـ ٣٨].

نقول: إذا هو قرأ هذه الآيات البيِّنات ثم تدبّرها وأحسن حَملها وتأويلها ولم يكن كدِرَ الحس ولا مريضَ الذوق، فإن أحرفها تسطع له من نور الأخلاق بما يرى فيه أمة تضجُّ في الحضارة وتختبط، ومدنية تضطرب في أهلها وتختلط، فلو أن أعضاء المجمع العلمي الفرنسي لعهدنا أرادوا مخاطبة أمتهم التي أوهاها الترَف بلينه، وأخذت في ظن الإثم بيقينه. ورقت فيها الأعراض وبدأ نسلها في الانقراض، وتغالت في وجوه المدح والذم، وسبح شرف أهلها يغتسل في الدم. وهبَّت فيها الرذائل بأنواعها، ورمتها كل أمة من أمم الأرض بدائها واسترسلت أخلاقَ الفتنة بين جرائيمها، وأوشك أن يتصل ما بين تقيها وأثيمها. واجتمعت فيها النقائض اجتماعَ جوار، لا اجتماع نفار، من الإلحاد والإيمان، والصلة والحرمان، والحب الذي هو كالدين والعبادة إلى البغض الذي هو كالطبيعة والعادة، والائتلاف الذي ليس له تلاف، والإمساك الذي ليس له مِساك، إلى غير ذلك مما هو ألوان صورتها الاجتماعية التي هرمت وهي مع ذلك تتصابى، وعلمت وهي على ذلك تتغابى، قلنا: لو أن أولئك النفر أرادوا مخاطبة هذه الأمة على أن يتخوّلوها بالموعظة، لما أصابوا في غرضهم أسدَّ ولا أحكم ولا أبلغ من تلك الآيات، يعرضونها على القوم فيبصرونهم صورة مجموعهم في مرآتها، ويعرِّفونهم مبلغ سيئاتهم من حسناتها؛ وينفضون إليهم جملة الحال في شبه الإيجاز النظري من كلماتها[1] فلو أن ذلك واقع ثم أثرت عن القوم هذه الموعظة ورواها التاريخ بعد الأمَدِ المتطاول، لما استطاع امرؤ ذو علم بالتاريخ وفلسفته أن ينكر أن المراد بها الأمة الفرنسية بعينها في القرن العشرين بعينه، وانظر أين ما بدأت مما انتهيت؟

وما دام ذلك قد تحققَ في المعاني، وكانت هي سبيلاً إلى الاستدلال عليه،

(١) المراد بالإيجاز النظري: استيعاب العين للحقيقة كلها في لحظة واحدة وهو إيجاز الحقائق الحسية.

فالاستدلال بالألفاظ ومسابقتها لتلك المعاني في الدقيق والجليل أيسر وأسهل.

فلا مذهبَ لمن يفهم الكتاب الكريم، ويقف على دفائن الحكمة فيه إلا أن يَدفعَ به المذهب إلى إحدى اثنتين: إما أن يعتقد أنه أنزله الذي يعلم الغيب في السموات والأرض، فجاء كما يراه: أمراً من أمر الله، وإما أن ينكر هذا ويعتقد أن القرآن الذي بعث به النبي الأمي في أولئك الأميين إنما وضع في زمن كانت فيه الأمة العربية غيرَ نفسها، وكانت بالغةً ما شاء الله من علم وجهل، وحضارة وبداوة، وصلاح وفساد؛ إذ يجد ما يصف كل ذلك على حقيقته الصريحة في القرآن[1]. وأيهما أنكر وأيهما أقرّ، فإنه سبيل الحجة إليه ينحوها، وهو يظن أنه يمحوها. ويكشفها، ويحسب أنه يكسفها «بل جاءهم بالحق وأكثرهم للحق كارهون...».

ومن المعلوم بالضرورة أن القرآن قد جمع أولئك العربَ على لغة واحدة، بما استجمع فيها من محاسن هذه الفطرة اللغوية التي جعلت أهلَ كل لسان يأخذون بها ولا يجدون لهم عنها مَرغباً، إذ يرونها كمالاً لما في أنفسهم من أصول تلك الفطرة البيانية، مما وقفوا على حد الرغبة فيه من مذاهبها دون أن يقفوا على سبيل القدرة عليه. ومن شأن الكمال المطلوب إذا هو اتفق في شيء من الأشياء ـ كهذا الكمال البياني في القرآن ـ أن يَجمع عليه طالبيه مهما فرّقت بينهم الأسبابُ المتباينة، والصفات المتعادية؛ ولولا ذلك ما سهل أن تنقاد الجماعات في أصل تكوينها منذ البدء انقياداً يكون عنه هذا الأثر الوراثي في طاعة الأمم لشرائعها؛ ثم لملوكها وأمرائها، مع ما تُسام الأمة لذلك في باب من أبواب الإمرَةِ والحكم والتسلُّط، كما أن من شأن النقص إذا تمثل في شيء أن يزيد في تفريق من يفترقون عنه إذا توهموه، حتى تتسعَ بينه وبينهم الغاية.

وقد كان العرب على حال يتوهم فيها كلُّ قبيل منهم أنه أسلمُ فطرةً في اللغة وأبينُ مذهباً في البيان، لأنهم لا يجدون من ذلك إلا أمثلة ترجع إلى الفطرة وتختلف باختلافها، ولا يجدون المثال الفطري الكامل الذي تُقاس إليه القدرةُ والعجزُ في ذلك قياساً لا يلتاث[2] ولا يختلف، ولا يحطُّ من صنفٍ حَقُّه أن يزاد فيه، ولا يزيد في صنفٍ حَقُّه أن يحطَّ منه.

---

(١) كتبنا هذا سنة ١٩١٤ للميلاد ثم جاء (طه حسين) استاذ الأدب في الجامعة المصرية فأخذ به في كتابه «في الشعر الجاهلي» الذي أخرجه سنة ١٩٢٦ واستدل بالقرآن على أن العرب كانوا أمة سياسة وحضارة الخ... وهو من جهله وإلحاده، فانظر ردنا عليه في كتابنا «تحت راية القرآن».

(٢) أي يلتبس ويختلط.

ومن أعضل الأمور وأشدها التباساً أن يكون امرؤٌ من الناس قادراً على أن يقيس ببيانه، أو علمه بمذاهب البيان ـ قدرة أقوام وعجزهم في أمرٍ معنوي كاللغة، متى كانت مذاهبهم إلى أنواع من الاختلاف في القدرة والعجز، وخاصة إذا كان أمر اللغة فيهم إلى السليقة والفطرة، فإن من ينتصب لذلك وإن أرادَ أن يَسقط، وحاول أن لا يحول ـ فهو لا بد مخطىء تعيين المراتِب في المقدار الفاضل، وتعيين ما يقابلها في المقدار المفضول، ثم مخطىء في تمييل الحكم بين المقدارين، ولا يجيء من رأيه إلا بما تعرض فيه الخصومة أو تطول، لأن قياس مثل ذلك من الفطرة لا يتهيأ إلا بعمل يحتوي كلَّ دقائقها وما يمكن أن تبلغ إليه من الكمال المطلق الذي هو الحدُّ الأعلى في طبيعة تركيبها، ومثل هذا لا يكون ألبتة من إنسان ينزل على حكم هذه الفطرة نفسها، لأن فاقد الشيء لا يعطيه، ولأن قابل الكمال لا يكون في نفسه حداً للكمال، ومن أجل هذا كان رسول الله ﷺ مع أنه أفصح ذي لسان وأبلغُ ذي لبّ، ولا يقاس كلامه بالقرآن، ولا يقع منه إلا كما يقع سائر الكلام، مع أنه بين كلام الناس الغاية التي ليس بعدها ما يقال فيه إنه بعدها، كما ستقف عليه في موضعه.

فيلزم من ذلك أن يكونَ القياس الذي أشرنا إليه أمراً فوق الطبيعة وليس فوقها إلا أمر الله، وهو القائل عز وجل:

﴿ولقد ضَرَبْنا للناس في هذا القرآنِ من كلِّ مثلٍ لعلَّهم يتذكرون قرآناً عربياً غير ذي عِوَج لعلهم يتقون﴾[الزمر: ٢٧ ـ ٢٨].

وينبغي لك أن تطيل النظر في قوله تعالى: ﴿غير ذي عِوَج﴾ وتقف على موقع هذا الفصل من الآية، وتتأمل لفظة (العِوَج) فضل تأمل، فإنك لا تثير دفائنها البيانية إلا إذا حملتها على ما ذهبنا إليه. فتراها تصف القرآن بأنه فطرةُ هذه الفطرة العربية نفسها. وإنها لكلمة من الوصف الإلهي ترجح في موقعها بالكلام الإنساني كله.

فقد وضح لك أنه لولا القرآن وأسراره البيانية ما اجتمع العرب على لغته، ولو لم يجتمعوا لتبدّلت لغاتهم بالاختلاط الذي وقع ولم يكن منه بد، حتى تنتقض الفطرة وتختبل الطباع، ثم يكون مصير هذه اللغات إلى العفاء لا محالة، إذ لا يخلفهم عليها إلا من هو أشدُّ منهم اختلاطاً وأكثرُ فساداً، وهكذا يتسلسل الأمر حتى تستبْهِم العربية فلا تبِين ـ وهي أفصح اللغات ـ إلا بضربٍ من إشارة الآثار، وتنزل منزلة هذا (الهير غليف) الذي قبره المصريون في الأحجارِ وأحيته هذه الأحجار.

وذلك معنى من أبين معاني الإعجاز، إذ لا تجده اتفق في لغة من لغات الأرض غير العربية، وهو لم يتفق لها إلا بالقرآن، ولقد كان أسلوبه البياني الذي

جمع له العرب هو الذي اقتضى ما أحدثه العلماء بعد ذلك من تتبع اللغات وتدوينها وروایة شواهدها، والتحمُّلِ لها؛ فكان صنيعهم صلة بين اللغة وبين العلوم التي أفرغت عليها من بعد، لأنَّ لغةً من اللغات لا تحيا ولا تموت إلا بحسب اتصالها بمادة العلم الذي به حياة أهلها وموتهم، وهي لا يلبسها العلم إلا إذا كانت قشيبة محكمةً، لا تضيق عن أنواعه وفروعه ولا يخلقها الاستعمال.

وإنما شباب هذه الحياة اللغوية أن تكون اللغة لينة شديدة كما يكون كمال الإنسان بقوة الخلق والخلق: وهذا وجه لو لم يقمها عليه القرآن لما استقامت أبداً، ولا وقفت على طريقه، ولا تلاقى فيه آخرها بأولها، لما أومأنا إليه. وسنزيد هذا المعنى بياناً إن شاء الله.

ويبقى وجه آخر من تأثير القرآن في اللغة، وهو إقامة أدائها على الوجه الذي نطقوا به، وتيسير ذلك لأهلها في كل عصر، وإن ضعفت الأصول واضطربت الفروع، بحيث لولا هذا الكتاب الكريم لما وجد على الأرض أسود ولا أحمر يعرف اليوم ولا قبل اليوم كانت تنطق العرب بألسنتها وكيف تقيم أحرفها وتحقق مخارجها.

وهذا أمرٌ يكون في ذهابه ذهاب البيان العربي جملتِه أو عامته، لأن مبناه على أجراس الحروف واتساقها، ومداره على الوجه الذي تؤدى به الألفاظ، وأنت قد ترى الضعفاء الذين لا يحكِمون منطقَهم وما يصنعون بالأساليب المدمَجة والفِقر المتوثّقة إذا هم تعاطوها فنطقوا بها، حتى ليصير معهم أجود الكلام في جزالته وقوة أسره وصلابة معجمِهِ إلى الفسولة والضعفِ، وإلى البرد والغثاثةِ، كأنما يموت في ألسنتهم موتاً لا رحمة فيه...

لا جَرَم أن اللغة التي يذهب منها ذلك لا ينطق بها إلا على الحكاية السقيمة، ولا جرم أن بعض السقم يدفع إلى بعضه، وأن جملة ذلك تفضي إلى الموت.

فهذه معانٍ سامية غريبة انفردت بها العربية، ولولا القرآن ما كانت فيها وما ينبغي لها بكلام غيره؛ إذ ليس في غيره ما يبلغ أن يكون حدّاً للكمال اللغوي في الفطرة، فيتعلق بمثل أثره في العرب وأحوالهم وتاريخهم، أو يقع من ذلك على مقدار مقسوم، أو يكون له فيه حق معلوم.

﴿قل لئن اجتمعت الإنس والجنُّ على أن يأتوا بمثلِ هذا القرآنِ لا يأتون بمثله ولو كان بعضهم لبعضٍ ظهيراً﴾ [الإسراء: ٨٨].

صدق الله العظيم، ومن أصدق من الله قيلا؟

الجنسيّة العَربيّة في القرآن

لك بعض ما تناصرتْ عليه الأدلة واجتمعت على صحته، من تأثير القرآن في اللغة وما أصلح الله لأهلها في هذه البقية، حفظاً لكتابه، وإظهاراً لوجه من وجوه إعجازه الخالدة؛ ولكن هذا القرآن يهدي للتي هي أقومُ. وحسبه معجزةً ما تقول فيه من صفة الجنسية العربية التي جعل الأمم أحجاراً في بنائها والدهرَ على تقادُمه كأنه أحد أبنائها، وأقام منها معْضلة سياسية، في الأرض وضعها ونقدها، وفي السماء حلها وعقدها، وشَدَّ بها المسلمين فهم إذا ائتلفوا انضموا كالبنيان المرصوص، وإذا تفرَّقوا سطعوا في تيجان الممالك كالفصوص، وما إن يزالوا في التاريخ مرةً أضوله، ومرَّة فصوله، وإن لم يقوموا أحياناً بالدين، قام بهم هذا الدينُ إلى حين، وكيف وقد جمعهم الكتاب الذي أُنزل من السماء فكان مثال آدابها، وانتشر في الأرض فكان خلعة شبابها، ودعا إليه الناس على اختلافهم فكأنما كل أمَّةٍ تدْعى إلى كتابها.

ونحن فقد نعلم أن هذه المعجزة ليست إلى اللغة في مَرَدِّها من الفائدة، فإنما هي ترمي إلى وحدة سياسية تكون كالنبض لقلب هذا العالم كما سيأتيك بيَد أن سبيل ذلك من اللغة، فإن القرآن تنزلَ من العرب منزلة الفطرة اللغوية التي يساهم فيها كلُّ عربي بمقدار ما تهيأ له من أسبابها الطبيعية، إذ كان بما احتواه من الأساليب، وما تناوله من أصول الكمال اللغوي، وما دار عليه من وجوه الوضع البياني ـ قد هَتَك الحوائل ومحا الفرق التي تبين قرائح العرب اللغوية بعضها من بعض، فاجتمعت منه على الكمال الذي كانت تتخيله ولا تألو عما يدنيها إليه معالجة واكتساباً؛ ولو أنهم تمالأوا طوالَ الدهر على أن يهذِّبوا من لغتهم ليبلغوا بها مبلغ الكمال الوضعي، على النحو الذي جاء به القرآن، لما ازدادوا إلا تعادياً في الرأي؛ وتباعداً عما يجنحون إليه إذ تنزع كل فطرة إلى منزعها في كل قبيل، فيزيد الناقص منهم نقصاً فطرياً وهو يحسبه كمالاً، ويبعد الكامل عن حقيقة ما يلتمسه من الكمال بعد أن يرى غيره قد حسبه نقصاً، لأن الفطرة لا تنقاد إلا بالإذعان، ولا تذعن إلا لما يكون في حدّ كمالها المطلق، وليس في تاريخ العرب اللغوي من ذلك بالتحقيق قبلَ القرآن ولا بعده غير القرآن.

تلك سياسة هذا القرآن: جمع العرب لمذهب الأقدار وتصاريف التاريخ. رأى ألسنتهم تقود أرواحهم، فقادهم من ألسنتهم وبذلك نزل منهم منزلة الفطرة الغالبة التي تستبدُّ بالتكوين العقلي في كل أمة. فتجعل الأمة كأنما تحمل من هذا

العقل مفتاحَ الباب الذي تلج منه إلى مستقبلها؛ فإن كل أمة تستفيد عقلها الحاضر من ماضيها، لتفيد مستقبلها من هذا العقل بعينه، فلما استقاموا له أقامهم على طريق التاريخ التي مرَّت فيها الأمم، وطرحت عليها نقائصها فكانت غبارَها، وأقامت فضائلها فكانت آثارها؛ فجعلوا يبنون عند كل مرحلةٍ على أنقاض دولة دولة، ويرفعون على أطلال كل مذلة صولة، ويخيطون جوانب العالم الممزَّق بإبر من الأسنة، وراءها خيوطٌ من الأعنَّة؛ حتى أصبح تاريخ الأرض عربيّاً، وصار بعدَ الذلة والمسكنة أبيّا، واستوسَقَ لهم من الأمر ما لم تروِ الأيام مثل خبره لغير هؤلاء العرب، حتى كأنما زويت لهم جوانب الأرض، وكأنما كانوا حاسبين يمسحونها؛ لا غزاة يفتحونها؛ فلا يبتدىء السيف حسابَ جهة من جهاتها حتى تراه قد بلغ بالتحقيق آخره. ولا يكاد يشير إلى (قطْر) من أقطارها إلا أراك كيف تَدور عليه (الدائرة).

وإن هذا الأمر لحقيقٌ أن تذهب من تعليله نفوس الحكماء في ألوان من المعاني متشابِه وغير متشابه، فإنما هو أمرٌ إلهي كيفما أدرْته رأيت في جانبه الذي يليك ضوءاً كضوء الصواعق، وحركة كحركة الزلازل، وقوة كالتي تتسلط بها السماء على الأرض، فكأنك تتأمل منه صورة الطبيعة، أو الطبيعة المعنوية في عالم التاريخ. ولو أن رمال الدهناء[1] نفضت على الأرض جنوداً عربيةً لما عَدَت أن تكون آفة اجتماعية تهلك الحرث والنسل، وتدع الشعوب متناثرةً كبقايا البناء الخرِب، ثم لا تكون إلا أيام يتداولونها بينهم حتى تتنفس الأرض من بعدهم فتذهب آثارهم الظالمة في حر أنفاسها، وتنقضي أعمالهم فتنطوي من الزمن في أرماسها، إذ كان لا يهجم على الأرض منهم أكثر من أمر البطون الجائعة وما إليها... ولعمرك ما العرب وما غير العرب من الشعوب البادية إلا بطونهم، حتى لأحسبهم إذا اجتمعوا كانوا معدة الأرض. وكان أهل السَّرف في فنون الملاذ من الحضريِّين أمعاءها.

وما أظن مرجع ذلك إلى غير القرآن، بل أنا مستبصرٌ في صحة هذا المعنى، مستيقن أنه مذهب التعليل إلى الحقيقة بعينها؛ لأن القرآن هو صفي تلك الطباع، وصقل جوانب الروح العربية، حتى صارت المعاني الإلهية تتراءى فيها وكأنها عن معاينة. فكأنما كان العرب يقطعون الأرض في فتوحهم ليبلغوا طرفاً من أطراف السماء فينفذوا إلى ما وعدهم الله ويتصلوا بما أعدَّ لهم.

ولو لم يكن القرآن قد سلك إلى ذلك مسلكه من الفطرة اللغوية في نفوسهم حتى استبد بها في مستقرها، وصرفها في وجوه معانيه ـ ما بلغ من القوم رأياً ولا

---

(١) من ديار بني تميم، وهي سبعة أجبل من الرمل، ويكثر ذكرها في كلام الشعراء.

نيةً، ولأوشك أن يكون في مقاماتِ البيان عندهم وما يَهتف به شعراؤهم وخطباؤهم ـ ما يذهب به جملة ويمسح أثره في القلوب، ولا يدع له مَساغاً إلى ما وراء السمع، لأن هؤلاء تنفث عليهم ألسنتهم بأفصح الفصيح وأبين البيان في رأي العرب، وإن لم يكن كلامهم بتلك المنزلة، ولكن الحمية والعصبية واللحمة ومؤاتاة الهوى، كلها فصيح وكلها بيان، وليس الشأن في اللغة وألفاظها ومعانيها، وإنما الشأن فيما يمكن أن تفهمه النفس من كل ذلك؛ وهي لا تفهم إلا ما يكشف عن طبائعها ويبين عن أخلاقها وعاداتها. ولولا اختلاف النفوس في هذا الفهم ما رأيت اللغة الواحدة عند أهلها كأنها في المعنى لغات متباينة؛ فرب كلمة من لغة رجلين وإذا سمعاها رأيتها كأنما هي ليست من لغة أحدهما، فلا تبلغ منه ولا تمسه، كأن تكون كلمةً من باب الحفاظ يسمعها عزيز وذليل، أو لفظة من الكرم يلقاها جوادٌ وبخيل.

أنت إذا أنعمت على تدبر هذا المعنى، وأطلت تقليب الرأي فيه، وكان لا يعتريك من الخواطر إلا ما أحكمه العقل ـ فإنك واجدٌ منه سبيلاً إلى وجهٍ من أبين وجوه الإعجاز اللغوي في القرآن الكريم، فهو قد سفه أحلام العرب، وخلع آلهتهم، وقمع طغيانهم، واشتد عليهم بالعنف محضاً بعد اللين ممزوجاً، حتى جعلتْ دماؤهم كأنما ترقرق في بعض آياته، ثم لم يهدأ عنهم، بل ردّد ذلك وكرره، وعمهم به، وأرسله في كل وجه، وقرع أنوفهم؛ وهاج منهم حمية الجاهلية، وجاراهم في مضمار المخاطرة، وإلى حد المقارعة على عزة العشيرة وكثرة الحصى؛ وهم القوم كانت لهم كلَّ هتفة كأن الأرواح هواةٌ في صوتها، فلا يهتف بها حتى تنهض الأجسام لموتها، ولا تسيرُ على الأرض بالرجال، حتى تطير إلى السماء بالآجال؛ ثم لم يمنعهم ذلك وما إلى ذلك من أن ينقادوا ثم ينقادوا!

لا جرم أنها كانت الفطرة اللغوية لا غير؛ وإلا فما بال هؤلاء العرب قد خرجوا من تاريخهم بعد الإسلام كأنما نزعوا جلدتهم نزعاً، على حين كانت لهم الأمور المطمئنة، والصفات المتوارثة؛ من أخلاق شبوا عليها؛ وعادات ينازعون إليها، وطبائع هم بها أخصُّ وهي بهم أملك، ولم يكونوا مقطوعين عن التاريخ، بل كان لهم ماضٍ كأحسن ما تكلف به الأمم، وكانوا عليه أحرص ما تكون أمة على ماضيها ـ كما نصفه في غير هذا الموضع ـ فلا الزمان تولاهم بعمله وهدم في أرضهم بمقدار ما بنى أو قريباً من ذلك، ولا هم ورثوا طباعاً من طباع وأخلاقاً من أخلاقٍ وخرجوا من ماضيهم كما تخرج أمة من أمة في سلسلة طويلة الذرع من حلقات الأجيال التي هي درجات للنشوء في تاريخ كل مجتمع، ولا رأيناهم فيما وراء ذلك كالشعوب التي تمخضها الحوادث مخضاً شديداً، وتتعاورها بالحروب والفتن، فتهدمها أنقاضاً ولا

تبدل منها إلا الشكل الاجتماعي، وإلا هيئة الوضع، والأمة بعد ذلك هي هي كيف هُدِمت وكيف بنيت: لا تزال على أعراقها وأخلاقها، وربما عصفت الثورة الكبرى بأمة من الأمم، وألحت عليها بالفتن دائبة، ثم تسكن العاصفة، وتقر الزلزلة، وتطمئن الأرض وأهلها، ولا يكون من جداء ذلك كله إلا اصطلاح لغوي في تاريخ الأمة لا يغني من الحق شيئاً؛ كأن تكون الأمة غريرة جاهلةً مستبداً بها على وجه من الاستبداد، ثم تصير بعد الثورة غريرة جاهلة أيضاً، ولكن في استبداد على وجه آخر!

فالقرآن الكريم بتمكُّنه من فطرة العرب على وجهه المعجز، قد نزل منهم منزلةَ الزمان في عمله وآثاره، لأن الذي أنزله بعلمه وقدَّره بحكمته إنما هو خالقُ الزمن نفسه، فهدم في نفوس العرب، وكان هدمه بناءً جديداً جعل الأمة نفسها قائمة على أطلال نفسها، وبذلك أحكم عملَ الوراثة الذي تعمله في الغرائز والطباع، إذ تبني بالهدم، وتقيم التاريخ من أنقاض التاريخ؛ وهذا هو الفرق بين العمل الإنساني والعمل الإلهي. وبين شيء يسمى ممكناً وشيء يسمى معجزاً.

بلى، ولقد يخيل إليّ أن ألفاظ القرآن كانت تلبس العرب حتى تتركهم كالمعاني السائرة التي لا تزال تطيف بالرؤوس. فما بين العقل وبين أن تلجه هوَادةٌ، ولا بين الوهم وبين أن تصدعه منزلة، وكل ما يجيء من قبل الطبع وعلى حكم الفطرة لا يراه أهله نظراً يقبلونه أو يردونه، ولكنهم يرونه ضرورةً مقضِيَّة ليس لهم على حالٍ بدٌ من قبولها. وإلا فأي قوم كان هؤلاء الجفاة وهم لم يستصلحوا أنفسهم إلا بما يفسد جماعتهم، ولم يأبوا أن يراموا لذل غيرهم إلا ليضرب بعضهم الذلة على بعض؛ ولم يتخذوا السيف ناباً إلا ليأكلهم، ولا الحرب ضرساً إلا لتمضغهم. . . وكانوا أهل جزيرة واحدة وكأنهم في تناكرهم أهل الأرض كلها من قاصيةٍ إلى قاصية.

ثم ما عسى أن يكون أمرهم إذا هم قرعوا صفاة الأرض والحال فيهم ما علمت، إلا ما يكون من أمر الحصاة يقرع بها الطود الأشم ثم تنحدر عنه بصوت كالأنين، إن يكن منها فهو لَعَمْرُك استخذاء، وإن كان من الجبل فهو لعمري استهزاء. . .

ولقد كان من إعجاز القرآن أن يجمع هؤلاء الذين قطعوا الدهر بالتقاطع على صفة من الجنسية لا عصبية فيها[1] إلا عصبية الروح[2]، إذ أخذهم بالفطرة حتى ألَّف

---

(١) وفي الحديث الشريف: «ليس منا من دعا إلى عصبية؛ وليس منا من قاتل على عصبية، وليس منا من مات على عصبية». وإنك لتستطيع أن ترجع كل بلاء الإنسانية في أهوالها وحروبها وطغيانها ومذلتها إلى كلمة العصبية، لأن معناها في الحقيقة انقطاع بعض الإنسانية من بعض ظلماً وعدواناً، أو على ظلم وعدوان.

(٢) سنبسط فلسفة هذا المعنى في الفصل التالي.

بين قلوبهم، وساوى بين نفوسهم، وأجراهم على المعدلة في أمورهم، فجعل منهم أمة تسع الأمم بوجهها كيف أقبلت، لأنها لا توجهه إلا لله، فكان بينها وبين الله كل ما تحت السماء. ومن هذا المعنى نشأت الجنسية العربية، فإن القرآن بدأ كما علمت بالتأليف بين مذاهب الفطرة اللغوية في الألسنة، ثم ألَّف بين القلوب على مذهب واحد، وفرغ من أمر العرب فجعلهم سبيلاً إلى التأليف بين ألسنة الأمم ومذاهب قلوبها، على تلك الطريقة الحكيمة التي لا يأتي علم التربية في الأمم بأبدع منها.

فأما التوفيق بين مذاهب قلوبهم؛ فبالدين الطبيعي الذي جاء به القرآن ولو نزعت الطبيعة الإنسانية إلى غير معانيه لكانت طبيعة شر وإن ظنت منزعها إلى الخير، وأما التأليف بين ألسنتهم فيما ذهب إليه من المعنى العربي الذي حفظه القرآن على الدهر، ببقائه على وجهه العربي الفصيح لفظاً وحفظاً وأداء، لا يجد إليه التبديل سبيلاً، ولا يأتيه الباطل موجِّهاً أو محيلاً، ولا يدخله التحريف كثيراً أو قليلاً، بحيث كأنه عقدة لغوية لا تتحلل منها الألسنة المختلفة أبداً؛ وهذا من أرقى معاني السياسة، فإن الأمم إن لم تكن لها جامعة لسانية، لا يجمعها الدين ولا غير الدين إلا جمع تفريق؛ وجمع التفريق هذا هو الذي يشبه الاجتماع في الأسواق على البياعات وعروض التجارة ونحوها، فإن سوق الأمم تتاجر فيها الأديان والأهواء وتكدح فيها المصالح والمفاسد، وفيها كذلك التغرير والخطار، والكذب والخداع، ولكلٍّ من أهلها شرعةٌ ومنهاج.

فبقاء القرآن على وجهه العربي، مما يجعل المسلمين جميعاً على اختلاف ألوانهم، من الأسود، إلى الأحمر، كأنهم في الاعتبار الاجتماعي وفي اعتبار أنفسهم جسمٌ واحد ينطق في لغة التاريخ بلسان واحد، فمن ثَمّ يكون كل مذهب من مذاهب الجنسية الوطنية فيهم قد زال عن حيِّزه، وانتفى من صفته الطبيعية، لأن الجنسية الطبيعية التي تقدر بها فروض الاجتماع ونوافله، إنما هي في الحقيقة لون القلب لا سَحْنَةَ الوجه.

وقد ورث المسلمون عن أوليتهم هذا المعنى: فلا يعلم في الأرض قوم غيرهم يعتصمون بحبل دينهم وأيديهم في الأغلال، ويجنحون إليه بأعناقهم وهي في ربَق الملوك من الإذلال، ويخصونه بقلوبهم حتى يكون أملك بها وأغلب عليها ولا يحتملون فيه سخطةً، ولا يؤثرون عليه رضى، ولا يعدلون به عدلاً، ويتبرمون بكل ضيق إلا ما كان من أجله، ويرضون المحنة في كل شيء إلا فيه، ثم هم لا يرون أنفسهم المؤمنة في إحساس الفطرة، ومذهب الطبيعة إلا أنها بقية سماوية في

الأرض تباين كل ما فيها (أي الأرض) ويشبه بعضها بعضاً بالصفة والخاصة أنى وجدت وكيف اتفقت وعلى أي حالة كانت، وهذا كله مشاهدٌ فيهم على أتمه وأبلغه، بعد كل ما رهقهم بالعجز عن مداولة الأيام، وصدمهم من أهل الاستبداد بكل محنة من الآلام، وتوردهم من الزمان بكل سفه يعد في السياسة من الأحلام.

على أنهم لا يعرفون أصل ما يحسونه، ولا يتصلون إلى سببه، وكأنما تقطع ما بينهم وبين أسلافهم، وقد بقي القرآن على ذلك معروفاً مجهولاً، ينفعهم بما عرفوا منه ولا يضرونه بما يجهلون ﴿فإن تولوا فإنما عليه ما حمل وعليكم ما حملتم، وإن تطيعوه تهتدوا﴾[النور: ٥٤].

وإن من أعجب ما يروعنا من أمر الجنسية العربية في القرآن: أنها تأبى إلا أن تحفظ على أهلها تلك الصفات العربية؛ من الأنفة والعزة والصوت[١] والغَلَب: وما يكون من هذا الباب الاجتماعي الذي لا يزال يفتح للشعوب عن مقاصير الأرض[٢].

كما أنها تستبقي طاعة المغلوبين الذين أعطوا للفاتحين عن أيديهم، وانطرحوا في غمرهم، وكانوا أهل ذمتهم: لانتحالهم العربية طوعاً أو كرهاً، ثم بقائها في ألسنتهم على نسبة بينة من الفصيح مهما ركت ومهما رذلت؛ ولولا القرآن وإنه على وجه واحد وهيئة ثابتة، ما بقيت العربية ولا تبينت النسبة بين فروعها العامية، بل لذهب كل فرع بما أحدث من الألفاظ، وما استجد من ضروب العبارة وأساليبها، حتى يتسلل كل قوم من هذه الجنسية إن كانوا من أهلها أو من أهل ذمتها، ثم لا تستحكمَ لهم بعد ذلك ناحية من الائتلاف ولا يستمر لهم سببٌ من الارتباط، ويوشك أن لا يستقبلوا بعد من قادة الأمم وحيتان الأرض إلاَ من يستدبرهم راعياً أو ملتهماً. ثم لا يمكَّن لهم من دينهم، ثم لا يثبتون عليه إلا ريثما يتحولون في استحاقهم بالأمة التي وثبت بهم وإن مضوا في ذلك على العزيمة والتشدُّد، فإنه لا عزيمة لقلب خذله اللسان، ولا تشدُّد للسان خذله القلب، ولا استقلال لشعب تخاذلت ألسنتهم وقلوبُهم، وتلك سنةٌ من السنن ﴿ليميز الله الخبيثَ من الطيب ويجعلَ الخبيث بعضه على بعض فيركمَه جميعاً﴾ [الأنفال: ٣٧] ومَن للأمم بمثل هذا الاستعمار اللغوي الذي لم يتهيأ إلا للقرآن، وهو بعد زمام السياسة مهما جمحت في الأرض.

ولقد ترى اليوم هذه التوراة وهذه الأناجيل وما يقرؤها بلغتها الأصلية إلا شرذمة قليلة من اليهود وغير اليهود الذين يعيشون على أحلام الذاكرة. ولا نرينَّ أن

---

(١) يراد بلفظ الصوت: الأمر والنهي على المجاز، لأن ذلك لا يكون إلا به.

(٢) كناية عن الممالك كأنها حجرات في القصر الأرضي.

ذلك استبقاء فلولا أن الشذوذ لا يتخلف كأنه قاعدة مطّردة ما قرأها منهم أحد، ثم استبدلت الألسنة واللغات بهذه الكتب، فهي شريعة ولا هي جنسية جامعة، وإنما نراها في كل أمة من الأمة نفسها، ولذا سهلَ على كثير منهم أن ينبذوها، وصار أكثرهم لا يتدارسونها ولا يقرءون فيها إلا إذا أرادوا الاستغراق في رؤيا تاريخية، والعارف عارف من يثبت فصولها ومعانيها، أو يعرف ذلك فضل معرفة.

وانظر كم ترى بين صنيع القبائل الجرمانية (الغوط) وبين صنيع العرب، فإن أولئك أغاروا على إيطاليا في القرن الخامس للميلاد وانتقصوها من أطرافها ولم يكن إلا أن ملكوها حتى ملكتهم، إذ تركوا أهلها وعادتهم من اللغة - وغير اللغة - ثم أخذوا يتحضرون من بَداوة ويستأنسون إلى الحضارة الرومانية، حتى رغبوا في العلم، فاستجادوا المهرَةَ من علماء الرومان، ونصبوهم لوضع الكتب وتأليفها، فوضعها لهم هؤلاء باللغة اللاتينية، وهم قرءوها بها وأقروها عليها، فذهب غوطيتهم وذهبوا على أثرها، وأدالت اللغةُ الرومانية لأهلها منهم، فأخذتهم رجفة التاريخ فأصبحوا في الرومانية جاثمين كأن لم يَغنوا في لغة قبلها! ألا فأقبِل أنت على هذا المعنى وتدبره حتى تُحكم ما وراءه، فلَقد تركوها آية بينة!

وبعد، فهذا الذي أمسكه القرآن الكريم من العربية لم يتهيأ في لغة من لغات الأرض... ولن تتلاحق أسبابه في لغة بعد العربية، وهذه اللغة الجرمانية انشقت منها فروع كثيرة في زمن جاهليتها. واستمرت ذاهبةً كلّ مذهب، وهي تثمر في كل أرض بلونٍ من المنطق، وجنس من الكلم، حتى القرن السادس عشر للميلاد، إذ تعلق الدين والسياسة معاً بفرع واحد من الفروع، هو الذي نقلت إليه التوراة، فاهتز ورَبا وأورق من الكتب وأزهرَ من العقول وأثمر من القلوب، وبعد أن صار لغةَ الدين صار دين التوحيد في تلك اللغات المتشابهة، وبقيت هي معه إلى زيْغ حتى انطوت في ظله، ثم ضحى بنوره فإذا هي في مستقرها من الماضي، ونسيت نسيان الميت.

وقد كان بَسق من فروع الجرمانية فرعان: الإنكليزي، والهولاندي، وكلاهما استقلّ حتى ضرب في الأرض بجذر، ثم أنافَ الإنكليزيُّ حتى صار ما عداه من ظله، وهذا إلى فروع أخرى قد انشعبت في الأصل الجرماني، كالأسوجي والايسلندي وغيرهما.

واللاتينية، فقد استفاضت في أوروبا حتى خرجت منها الفرنسية والطليانية والإسبانية وغيرها، وكان منها علمي وعاميّ بلغة العلم ولغة اللسان، ثم أنت ترى

اليوم بين تلك اللغات جميعها وبين ما تخلّف منها في مناطق هذا الجيل، ما لا تعرف له شبيهاً في المتباعدات المعنوية، حتى كأن بين اللغةِ واللغة العدَمَ والوجود.

فالعربية قد وصلها القرآن بالعقل والشعور النفسي، حتى صارت جنسية فلو جُنَّ كل أهلها وسخوا بعقولهم على ما زَينت لهم أنفسهم من الإلحاد والسياسة كجنون بعض فتياننا. . . لحفظها الشعور النفسي وحده، وهو مادةُ العقل بل مادة الحياة؛ وقد يكون العقل في يد صاحبه يضن به ويسخو، ولكن ذلك النوع من الشعور في يد الله، وهذا من تأويل قوله سبحانه: ﴿إنا نحن نزّلنا الذكرَ وإنا له لحافظون﴾[الحجر: ٩].

لولا هذا الشعور الذي أومأنا إليه لدوّنت العامية في أقطار العربية زمناً بعد زمن[١]، ولخرجت بها الكتب، ولكان من جهلة الملوك والأمراء وأشباههم ممن تتابعوا في التاريخ العربي - من يضطلع من ذلك بعمل، إن لم يكن مفسدةً فمصلحة يزعمها، كالذي فعله بعض ملوك الرومان وبعض شعرائهم في تدوين العامية من اللاتينية، حتى خرج منها اللسان الطلياني، وكما فعل اليونان في استخراج اللسان الرومي، وهو العامي من اليونانية. ولو أن أحداً استقبل من ذلك شيئاً وأراد أن يحمل الناس عليه لاستقبل أمراً بعض ما فيه العنت كله والضياع بجملته، ولشق على نفسه في بلوغ إرادة لها من شعور كل نفس عدو، حتى يستفرغ ما عنده وكأنه لما يبدأ مع الناس في بدء لأن له مدة نفسه وحدها[٢] وللناس عمر التاريخ كله؛ ومتى لم يقع على فرقٍ ما بين الاثنين، وأراد أن يتولى عمل التاريخ، فليس بدعاً أن يجعله التاريخ بعض عمله؛ وإن الله لهادي الذين آمنوا إلى صراط مستقيم.

* * *

(١) لم نقف على ثبت يدل على أن اللغة العامية دونت في عصر من عصور التاريخ أو دوّن بها شيء، وقد ذكرنا ذلك في موضعه من الجزء الأول من تاريخ آداب العرب، ثم عثرنا على أن أبا عقال الكاتب (في القرن الثالث) قد وضع كتاباً سماه (الملهى) وصف فيه أخلاق عامة بغداد وشيمهم ومخاطباتهم، وأورد هذه المخاطبات على سردها في منطقهم، والكتاب غير معروف. أما في زمننا فالعامية تدوّن، ولها صحف تنشرها وأتباع يتولونها ويقولون بها، وذلك من بعض فساد الزمن وانحراف الرأي بالعقيدة والجهل العلمي. . . وانظر تفصيل ذلك في كتابنا: (تحت راية القرآن ـ المعركة بين القديم والجديد).

(٢) أو كما قلنا في بعض مقالاتنا، إن لهذه الفئة قبوراً بعددهم وهي تنتظرهم.

آدابُ القرآن

ونحن الآن تلقاء نوع آخر من الإعجاز الأدبي، وهو ضريب تلك المعجزة السياسية التي أومأنا إليها في الفصل المتقدم، وسنقولُ فيه على وجه من الإيجاز والتحصيل؛ فإن آداب هذا الكتاب الكريم إنما هي آداب الإنسانية المحضة في هذا النوع أنى وجدت وحيث تكون. إذا لم يراوغ الناسُ معنى الإنسانية في أنفسهم، ولم يتمنوا فيها الأمانيّ الباطلة، ولم يصدموها بالعنت بين كل رغبة ورغبة وبين كل رأي ورأي؛ لا ترى أن أمة تفضل حتى تضيق هذه الآداب عنها، أو قبيلاً يلتوي حتى تكون منه بمقصر، أو قوماً يصلحون حتى لا تصلح لهم، فإنها بعد آداب الفطرة التي لا تتغير في هذا الخلق، على ما بين طوائفه من التباين، وعلى الضروب المختلفة من أسباب هذا التباين وعلله، مما ترجع جملته إلى تنوع الصور النفسية العامة التي تنشأ من الأفكار والعادات وما إليها من الأجزاء التاريخية التي تجتمع منها الأمم، وتنشأ منها قواعد الحكم وضوابط الاجتماع ونحوها من الكليات التي يتألف تاريخ الأمة من آثارها.

ولا شيء يشبه نظام هذه الفطرة في تسويتها بين الناس على ما وصفنا من أمرهم، إلا نظام الجاذبية في تأليفه بين الأجرام المتفاوتة وإمساك جملتها على اختلاف ما بينها وتباعدها فيما وراء ذلك؛ وليس نظام الجاذبية في التسبب لإصلاح العالم الكبير إلا شبهاً من الفطرة النفسية، ولا نظام هذه الفطرة في الإنسان الذي هو العالم الصغير إلا شبهاً من تلك الجاذبية. وكلاهما يغني شأناً أراده الله من خلق السموات والأرض، وهو الذي يمسك السموات والأرضَ أن تزُولا.

وقد خرج الناس من أصل واحد ولا تزال طبيعةُ الحياة فيهم واحدة، فكل ما أمكن أن يرجع إلى النفس الإنسانية ونظامها فهو في أصله وطبيعته شيءٌ واحد وجنسٌ متميز، وإنما الذي يتغير في الإنسان مظاهر فكره، إذ هو يستمدُّ هذا الفكر مما يتقلب عليه من الحوادث، ومما يُريغه من الأمور؛ وذلك شيء ليس في الناس على قدر واحد ولا صفة معيَّنة ولا أمرِ مستقر، لا يُغادِرُ الدهرُ أن يزيدَ بسبب وينقص بسبب، والناس بعد ذلك متفاوتون فيه بالزيادة والنقص جميعاً. فما كان من الآداب الاجتماعية ناشئاً من العادة التي هي بعضُ مظاهر الفكر، فهو كالعادة نفسها: يدور معها ويتغير بحسبها؛ وما كان منها راجعاً إلى طبيعة النفس التي هي

مصدرُ الفكر، فهو يشبه أن يكون طبيعة للاجتماع الإنساني وعلى مقدار ما فيه من قوة المُلاءمة لطبيعة النفس أو ضعف هذه الملاءمة يكون ضعف الحياة الأدبية فيه أو قوّتها.

وما يزال أمرُ الآداب الصحيحة في كل جيل من الناس يرمي إلى غاية بعينها من الإنسانية المطلقة التي لا تحدّ بألوان المصوّرات[1] كما تفصل حدود الأمصار والممالك، فإن الله لم يلوِّن الناسَ تلويناً جغرافياً. . . وذلك مما يدل على أن نوعاً من الإنسان لا تجْزئه شرائعُ أرضه وعاداتها عن الآداب النفسية التي تجعل الفردَ إنساناً من الناس قبل أن تجعله تلك الشرائع وتلك العادات فرداً من أمَّة، فإن فصلَ ما بين حق الأمة على الفرد من أبنائها، وبين حق الآداب عليه؛ وهو أن كل أمة تريد أفرادها على أن يكونوا أبداً مع الحال التي تتفق بها مصلحة على وجه أمرها، وإن كان في ذلك المفسدةُ وكان فيه معنَتة ومأثم، وكان فيه كلُّ ظلم للإنسانية ومراء في الحق وإصرار على الباطل؛ وأن لا يدعوا لها سبيلاً إلا ركبوه، ولا هوى إلا خَطُوا فيه، ولا منفعةً إلا هدموا دُور جيرانهم ليفتحوا بابها، ولا حاجةً إلا قطعوا أسبابَ حُلفائهم ليعترضوا أسبابها، فإن هذه الإنسانية وهذا الحق وذلك الباطل ليست غير أدوات سياسية تعمل في تحريك كل مجموع سياسي يسمونه الأمة؛ وقلما تتخذ السياسة لها فعلاً إذا أرادت أن تضرب في الأرض، إلا من «جلود» القوانين الممزّقة.

غير أن الآداب تحتمُ على الفرد أن يكون أبداً مع الحق، لا مع الحالة التي تسمّى حقاً في لسان من تنفعه وباطلاً في لسان من تضره، إذ الحقُّ في اعتبار الآداب ما كانت فيه مصلحة الإنسانية نفسها باعتبار النظام الذي يعمُّها، لا مصلحةُ جزء منها باعتبار النظام الذي يخصه؛ ومبدأ الإنسانية قائم على أن الله لم يخلق إلا صنفاً واحداً من الناس، ولكن مبدأ كل أمة سياسية أنها هي ذلك الصنف الواحد.

فلولا الآدابُ النفسية في طبائع الإنسان، وما تمكنه من صلات الناس بعضهم ببعض، وما تعطفُ منهم جماعة على جماعة، وما تُطلِقُ من حد المساواة، وما تحدُّ من معنى الجزية، لكانَ وجهُ الأرض قد تغير بما يشملها من الفوضى الإنسانية، ولانتقض أمرها، ثم لكانت الشرائعُ نفسُها أشد في إفسادها من الفساد كله، ثم لصارت كل أمة كأنها جنس من الحيوان: في قيامه بنفسه، وانفراده بنوعه، وتميُّزه بالعداوة لغيره، فههنا آكل وههنا مأكول؛ فإذا العالَم قد أودى وقطع دابر القوم الذين ظَلموا.

---

(١) كتب المصورات الجغرافية.

والشريعة في الجملة لا تعدو أن تنزل من كل مجموع من الناس منزلة المرشد المصرِّف للأفعال على جهةٍ بيِّنةٍ من الحكمة، وطريقةٍ لائحة من المنفعة؛ فهي في الحقيقة عقلُ هذا المجموع الذي يعقل به وينقاد لأمره، ثم هي بعد ذلك من المنزلة في نفسها بحسب ما تبلغه من الوفاء بأسباب السعادة، والكفاية بحاجات الاجتماع، إلى سائر ما تشبه فيه العقلُ الإنساني شَبهاً تاماً ونعتاً محققاً. ولكن الآداب تتنزلُ من المجموع منزلة النفس الإنسانية التي بها الحياة، والتي هي الكفيلة دائماً بتحقيق النسبة بين العقل وبين أغراضه المعقولة وبين الأشياء التي هي مادّةُ هذه الأغراض.

فالآداب لا تكون في الإنسان إلا شرائع، ولكن الإنسان إذا عَرِيَ من الأدب النفسي، فربما شرع لنفسه ما لا يصنع الشيطانُ أخبثَ منه بل ما يَركضُ فيه الشيطانُ ركضاً؛ وقلما انتفعَ مَن لا أدب له بشريعة من الشرائع وإن كانت في الغاية التي لا مذهبَ وراءها في تهذيب النفس ودرء المفسدة عنها بحَسم مادتها أو ما سبيلُها أن تردّ به، من تقويم الطباع، وتثقيف الأخلاق، وتثبيت الإرادة، وتعيين الحد النفسي لكل منزع إلى الخير وإلى الشر، حتى تستوضحَ للمرء مذاهبُ نفسه، فيمضي إذا مضى على بيّنة، ويعدلُ إذا عدل عن بيّنة[1] وانظر ما عسى أن يكون موقعُ الشريعة من نفس ترى أن كل هذه الآداب التي توجب لها المنافع على الناس مجتمعين لا توجب عليها للناس منفعة.

من أجل ذلك كانت آداب القرآن ترمي في جملتها إلى تأسيس الخُلق الإنساني المحض الذي لا يضعفُ معه الضعيفُ دون ما يجبُ له، ولا يقوى معه القويّ فوق ما يجب له، والذي يجعل الأدبَ عقيدةً لا فكراً إذ تبعث عليه البواعث من جانب الروح، ويجعل وازعَ كل امرىء في داخله، فيكون هو الحاكم والمحكوم، ويرى عينَ الله لا تنفكُّ ناظرة إليه من ضميره.

وبيَّنَ أن الاجتماع إنما هو شيء روحاني، وأن الأمة لا تجتمع إلا بقوة من قوى التجاذب الروحي، تبنى عليها الأغراض الاجتماعية التي هي المبادىء الأولى في الحياة. وعلى حسب الصفة الروحانية التي يقوم بها الاجتماع، ثم قوة المادة الروحية فيها، يكون أمر هذا الاجتماع إلى القوة أو الضعف، وإلى الثبات أو الاضطراب، وإلى أن يكون مستحصَداً أو منتكثاً، وعلى قدر ما يفقد من صفته يفقد

(١) تستطيع أن تتبين هذا المعنى في (أناتول فرانس) الكاتب الفرنسي الشهير الذي هلك في السنة الماضية (١٩٢٦) وافتتن به وبآرائه بعض شباننا فهو حيوان من أعقل العقلاء، وعاقل من أكبر المجانين. . . وكل أقدار نفسه في آرائه وكفى.

من نفسه، فإذا زالت تلك الصفة وانسلخ منها، تَعاورتْه صفات المادة فصار كالشيء المادي الذي تعمل فيه كلُّ الأسباب الظاهرة تركيباً وتخليلاً، فلا يتصل الفرد بغيره من الأفراد اتصالاً ثابتاً لا تنفصم عرْوته، ثم لا يكون من الأفراد إلا مجموع فرد إلى فرد على هذه الصفة عينها، وما من شعبٍ منحطٍ إلا وهو مثال لهذا الاجتماع المادي الذي يمتاز أكثرَ ما يمتاز بالصفة العددية وما كان من أسبابها مما هو علة الضمّ، والضمُّ وحده لا يغني في الاجتماع شيئاً.

وأنت إذا تدبرتَ هذه القوة الروحية في آداب القرآن الكريم، واعتبرتها بمأتاها في الطباع، ومسَاغها إلى النفوس، واشتمالها على سنن الفطرة الإنسانية، فإنك تتبين من جملتها تفصيلَ تلك المعجزة الاجتماعية التي نهض بها أولئك الجعاة من العرب فنفضوا رمال الصحراء على أشعة الشمس في هذا الشرق كله؛ فحيثما استقرت منها ذرة وقع وراءها عربي! بل نفضوا أقدامهم على عروش الممالك، وهم كانوا بين داعٍ للصنم، وراعٍ للغنم، وعالِم على وهم، وجاهل على فهم، وبين شيطان كأنه لَخبثه مادة لوجود الشيطان، وإنسان كأنه لشره آلة لفناء الإنسان، فما زالوا يبسطون تلك الجزيرة حتى بلغت أضعافها، وما زالوا بالدنيا حتى جمعوا إليهم أطرافها.

وليس من دليل في التاريخ على أن هذه الأرض شهدت من خلق الله جيلاً اجتماعياً كذلك الجيل الأول في صدور الإسلام، حين كان القرآن غضاً طرياً، وكانت الفطرة الدينية مؤاتية، وكانت النفوس مستجيبة، على أنه جيل ناقض طباعه، وخالف عاداته، وخرج مما ألف، وخلق على الكبر خلقاً جديداً، ومع ذلك فإن الفلسفة كلها والتجارب جميعاً، والعلوم قاطبة، لم تنشيء جيلاً من الناس ولا جماعةً من الجيل ولا فئةً من الجماعة كالذي أخرجته آداب القرآن وأخلاقه من أصحاب رسول الله ﷺ: في علوّ النفس، وصفاء الطبع، ورقة الجانب، وبسط الجناح، ورجاحةِ اليقين، وتمكُّن الإيمان، إلى سلامة القلب، وانفساح الصدر، ونقاء الدخلة، وانطواء الضمير على أطهر ما عسى أن يكون في الإنسان من طهارة الخلق، ثم العفة في مذاهب الفضيلة، من حسن العصمة، وشدة الأمانة، وإقامة العدل، والذلة للحق، وهلم إلى أن تستوفي الباب كله.

وهذا على كثرة عديدهم، وترادُفِ تلك الآداب فيهم، وتظاهرها على جميعهم، واستقامتهم لها بأنفسهم؛ وإنما يكون مثلُ الرجل الواحد منهم في الدهر الطويل، وفي الجيل بعد الجيل، وإنه على ذلك ليكون في الأرض نادرة الفلك، بل

يجعل هذه الأرضَ مثال السماء لأنه في نفسه مثال الملك.

وماذا تريد من علوم الأخلاق وعِبَر الاجتماع وفلسفةِ التربية وآداب السلوك وما إليها مما يُبتغى ذريعةً في كل وجه من إصلاح الإنسانية. إذا كانت كلٌّ هذه إنما تَلتمس الناقصَ أو المعوجّ أو الفاسدَ أو الضال، فتتمه وتقيمه وتصلحه وتتنصحُ إليه على طريقٍ من الجدَل والمدافعة والبرهان، إن هي أغنت في قليل لم تُغن في كثير، وإن أقنعت العقل لم تبلغ من القلب مبلغاً ولا تؤخذ إلا على أنها ثِقافٌ ودُرْبة وتمكين، وما كل الناس يحسن أن يقوم على نفسه بنفسه هذا القيام، وهي بعد وإن كانت علماً غير أنها بسبيل ما عداها من العلوم التي تنقص منها التجربة ويَشوبها الاجتماع ويُفسد عليها الظنُّ والتأول. فكل كتاب من كتبها خيالُ رجل كامل على الحقيقة؛ ولكنك إن ذهبت تلتمس ذلك الرجلَ في عالم الحس العلمي الذي يتأدب بتلك الكتب ويكون في الواقع هو صورتها وتكون هي معناه ـ لم تقع على اسمه ولو سألت ملائكة (اليمين) جميعاً؛ إلا أن تُصيب ذلك في الفرط والندْرة.

وإنما كان ما علمتَ، لقصور هذه الآداب عن استبطان حقائق الفطرة الإنسانية، والكشف عن دخائلها، واستنارةِ دفائنها، وتمثلِ مذاهبها النفسية على الوجه التي تذهب إليها هي لا تلك الوجوه التي يمضي فيها النظر والتأمل والحدسُ والقياس والتنظير ونحوها من وسائل العلماء إلى الاستنباط والاستنتاج وإلى القطع والتقرير، حتى خرجت تلك الآداب من أن تكون آداباً إلى أن صارت قضايا متداخلاً بعضها في بعض، وأقيسة يُفضي بعضُها إلى بعض، فصارت كالشيء المختلف الذي لا ينفك يَخذلُ بعضُه بعضاً؛ لحملها على العقل دون الخُلُق، واعتمادها على جملة الفائدة دون الطريقة التي تنتهي إلى الفائدة، وبذا ضعفت آثارها في النشء من دون الطفولة، فضلاً عن ذوي العُنفُوان من الأحداث ومن أغفالِ الرجال، إذ لم تمازج أنفسهم! ولا داخلت طبائعهم المتطلعَة التي إنما يكون الشر بها شراً، فلم تثبت ثبات العادة، ولا أغنت غناء الدين، وبقيت التربية الطبيعية كما هي: للدين والعادة[1].

وإنما انفردت آدابُ القرآن الكريم في ذلك الجيل الذي عرفتَ من خبره بالأسلوب الذي تناولها فيه، مما يشبه في صفة البيان أن يكون وحياً يوحى إلى كل من يفهمه ويقفَ عنده متثبتاً بحال من الرأي، وفحص من النظر وبإدمان التأمل،

---

(١) كان نابليون يقول: إن البواعث الدينية والإيثار والتقوى هي التي يقوم بها بناء الأمم، وهذه الثلاث هي التي لا يشتد القرآن الكريم في شيء ما يشتد فيها.

وأخذِ النفس بالتردد في أضيق ما بين الحرف والحرف من المسافة المعنى لدقة النظم وإبراع التركيب، إلى ما يبهر الفكرَ ويملأ الصدر عجباً؛ وهذا تفسير ما جاء في الأثر من أن «من قرأه فقد اسْتدرَجَ النبوّة بين جنبيه غير أنه لا يُوحى إليه».

وذلك ـ أي ما وصفناه من شُبه الوحي ـ ظاهرُ التحقيق فيمن تدبر القرآن من أهل الذوق في اللغة والبصر بأسرارها والمعرفة بوجوه الخطاب والحُنكة في سياسة المنطق، فكيف به في قوم كالمضريّة من هذه العرباء: تَنبع اللغةُ من ألسنتهم، وتجري الفصاحة على ما أجرَوْها، وتنزل البلاغة على حقوقها وعلى أماكن حظوظها من حُكمهم ورضاهم، وهم بعد ذلك مَن هم في تصريف القول والافتنان فيه، وسعة الحيلة في التأني لإبرازه واجتماعه على الغاية، حتى تعودَ الجملةُ الطويلة لفظاً واحداً، والمعنى البعيدُ لحظاً قريباً وحتى تصير حروفهم كنبْض البرق في اشتماله ما بين أقطار السموات، على أنه إشارة ودون الإشارة؛ ثم كيف بذلك في قوم كأولئك العرب وهم كانوا من حِس الفطرة بحيث يفسخ البيانُ عَقدَ طِباعهم، ويَنُض قواهم المبرَمَة، ويَرْخي معاقِدَهم الوثيقة؛ بل كيف به يومئذٍ، وقد كانوا يأخذونه عن لسان أفصح خلق الله منطقاً، وأصحِّهم أداءً، وأجملهم إيماءً، وأبدعهم في الإشارة، وأبينهم في العبارة. وهو ﷺ كان بينهم مظهرَ خطابِ الله لأولي الألباب، وتفسير كل ما في القرآن من الأخلاق والآداب.

بذلك استطاع القرآن أن يؤلف من العرب ـ وكانوا بشراً لا نظام لهم ـ أكبرَ جماعةٍ نفسية عرفها تاريخ الأرض، وكان عملها في الأرض وفي تاريخها على حساب ذلك في روعته وغرابته وقوته وفائدته، اذ وَجدَتْ من آداب القرآن قلباً اجتماعياً عاماً استولى على ما فيها من التصور والفكر والإدراك والاعتقاد، وأحالها كلها فكراً واحداً يستمدُّ قوته من الخُلُق الذي قام به لا من العقل الذي ينشأ عنه؛ وليس يخفى أن العقل هو مظهرُ تاريخ الأمة، ولكن الخلُق دائماً لا يكون إلا مصدر هذا التاريخ، فلا جَرَمَ لم يثبت تاريخ أمة من الأمم إذ لم يكن قائماً على هذا الأصل المستحكم وكانت الأمة غير ذات أخلاق.

وإنما صح هذا لأن الصفات الأخلاقية ليست إلا قطعة العمل التي ينسجها الفرد من خيوط أيامه في ثوب التاريخ الذي تحوكه الأمة لنفسها من أعمار أبنائها، والخلق هو بطبيعته مادَّة هذا النسيج في الأمة كلها، لأنه وحده الذي يحقق الشبهَ بين طبقات هذه الأمة نازلها وعاليها من قاصيه إلى قاصيه فهو في الفرد صفة الأمة وفي الأمة حقيقة الفرد.

ولا يشتدّ القرآن الكريم في شيء فيجيء به على العزيمة القاطعة التي لا مَساغ للعذر فيها ولا وجه للتعلُّل عندها، كما تعرف ذلك منه في الأخذ بالأخلاق الاجتماعية، فإنه لم يجعل في أمرها على الناس هوَيْداء ولا رويداء، بل أمضاها وأعلنها ورفع من شأنها وجعلها من عزائمه، حتى لا يشك فيها من عسى أن يشك في غيرها، ولا يرتاب مَن ربما كانت الرِّيبة من أمره، وحتى أنه لما وَصف النبي ﷺ بأبلغ الصفات وأشرفها وأسناها، لم يزد على قوله ﴿وإنَّكَ لعَلى خُلق عَظيم﴾[القلم: ٤].

فكان الأصل الأول فيه لهذه الأخلاق هو (التقوى)[1]. وهي فضيلة أراد بها القرآن إحكام ما بين الإنسان والخلق، وإحكام ما بين الإنسان وخالقه ولذلك تدور هذه الكلمة ومشتقَّاتها في أكثر آياته القرآنية والاجتماعية؛ والمراد بها أن ينفي الإنسان كل ما فيه ضَرر لنفسه أو ضِرار لغيره، لتكون حدود المساواة قائمة في الاجتماع، لا تصاب فيها ثلمة ولا يعتريها وهنٌ: وكل ما أصاب الاجتماعَ من ذلك فإنما يصيب الدين بَديًا. لأن هذه التقوى هي مصدر النية في المؤمنين بالله، فإذا اعتدوا ظالمين ولم يحتجزوا من أهوائهم وشهواتهم التي لا تألوهم خبالاً ولا تنفك متطلعة منازعةً، فإنما ينصرفون بذلك عن الله، ويُغمضون في تقواه ويترخّصون في زجره ووعيده، فكأنهم لا يبالونه ما بالَوا أمر أنفسهم، وكأن ضمير أحدهم إذا لم يحفل بتقوى الله لا يحفل بالله نفسه، وهو أمرٌ كما ترى. يريد القرآن أن يكون المنبع الإنساني في القلب، ثم أن يبقى هذا المنبع ما بقي صافياً ثَرّاً لا يعتكرُ ولا ينضب، كأنما في القلب سماءٌ ما تزال تمد له من نور وهدى ورحمة.

وهذا الأصل ـ أصل المساواة ـ هو الذي كشفه القرآن بقوله عز وجل: ﴿يا أيها الناسُ إنا خلقناكم من ذكر وأنثى وجعلناكم شعوباً وقبائل لتعارفوا إن أكرمكم عند الله أتقاكم﴾ [الحجرات: ١٣] فانظر كيف أبان عن المساواة الطبيعية التي لا يملك بحال من الأحوال أن يفرق فيها الجنس الإنساني كله وهي الخلق من (الذكر والأنثى): وكيف وصف الغاية الاجتماعية للناس شعوباً وقبائل بأنها (التعارف)، لم يزد على هذه اللفظة التي لا تشذُّ عنها فضيلة من فضائل الاجتماع قاطبة ولا تجد

(١) المراد بالتقوى ما نفصله هنا من معناها، ولكن لما ضعفت الأخلاق الإسلامية بما ورثت من فساد الاجتماع واستبداد الملوك وظلم الرؤساء وصارت التقوى إلى معناها المتعارف، وهو الذل والانكسار والزهد في الدنيا وشدة الخوف، وما إليها مما هو فساد اجتماعي محض لا يجلب مصلحة، ولا يدرأ مفسدة كأن الله لا رحمة له.

رذيلة اجتماعية يمكن أن تدخل في مدلولها ولن تجدها إلا منصرفة عنها في الغاية.

ثم تأمل كيف أقام هذا الأساس الأدبي العظيم، فجعل أكرَم الناس المتساوين جميعاً في الحالتين الفردية والاجتماعية، هو أتقاهم، أي أعظمهم خلقاً، لا أوفرهم مالاً، ولا أحسنهم حالاً، ولا أكثرهم رجالاً، ولا أثقبهم فهماً، ولا أعلمهم علماً. ولا أقواهم قوة، ولا شيء من ذلك وأشباه ذلك مما لا يتفاضل به الناسُ على التحقيق إلا في إدبار الدولة واضطراب الاجتماع وفساد العمران، ويكون مع ذلك كأنه دُرْبة لهم أن يتباينوا بعدِ هذه الفضائل المشوبة بالرذائل صِرفةً لا شَوبَ فيها!

ولا يمكن أن تفسر (التقوى) على التحديد والتعيين في كلمة تستوعب كل معانيها وما يتصل بها إلا كلمة واحدة، هي «الخلُق الثابت» ومهما أدرتها على غير هذه الكلمة من أسماء الفضائل كلها فإنك لا تجد اسماً واحداً يلبسها لا فاضلة عنه ولا مُقصراً عنها.

لا جَرَمَ أن هذا الأصل الاجتماعي الذي انشعب من السماواة كما رأيت في نظم الآية، هو الأصل الذي انشعبت منه كل فضائل المساواة والحرية، وإنه لذلك مقدم على الإيمان، إذ لا إيمان لمن لا تقوى له، وأنه يقضي بكل أنواع الحرية التي تفيد الاجتماع، وكلها مقرر بأصوله في القرآن الكريم، غير أن الذي ننبه عليه من فضيلة التقوى أو الخلق الثابت في القرآن؛ أنه جعل أبعد الأشياء عن موافقة الطباع الموروثة وما لا بد للنفس الإنسانية في التخَلق به من الكد والمعالجة ومن شدة الاعتصام في مدافعة أخلاقها وعاداتها الحيوانية التي هي أصل الفطرة وغريزة الجِبِلّة ـ أن هذا كله في وصف الفضيلة وجماع الأمر لا يزيد عن كونه (أقرب للتقوى) وذلك في قوله تعالى: ﴿ولا يَجرِمَنَّكم شنآن قوم على أن لا تعدلوا؛ اعدلوا هو أقرب للتقوى﴾ [المائدة:٨] والشنآن: العداوة والُغضب وما في حكمهما. وهذا على أنهما «من قوم» لا من فرد كما ترى في الآية الكريمة؛ فينطوي في هذه الإضافة الحرب والاستعمار وغيرهما فتأمَّله.

ثم اعتبر القرآن أن خير الأمم على الإطلاق إنما هي الأمة التي تتبسط في مناحي الاجتماع على هذا (الخلق الثابت)، فإن مرجع التقوى في مظاهرها الاجتماعية إلى شيئين: الأمر بالمعروف، والنهي عن المنكر؛ وهما المبدأ والغاية لكل قوانين الآداب والاجتماع، ثم مرجعهما في حقيقة نفسها إلى شيء واحد: وهو الإيمان بالله؛ فالأمة التي تكون لأفرادها فضيلة التقوى، تكون لها من هذه الفضيلة صفاتٌ اجتماعية مختلفة يؤدي مجموعها إلى صفة تاريخية واحدة، وهي أنها خير

أمة على هذا جاء قوله تعالى: ﴿كنتم خيرَ أمة أُخرِجَت للناس: تأمرون بالمعروف وتَنهَون عن المنكر وتؤمنون بالله﴾ [آل عمران: ١١٠] فتأمَّل كيف قَدَّمَ وأخر؛ فإنك لا تجد هذا النسق إلا ترتيباً لمنازل الفضيلة الاجتماعية الكبرى تجعل الأمة في نفسها خير أمة، وبالحري لا تجد هذا الترتيب إلا نسقاً في وصف الآداب الإسلامية التي جعلت أهلها الأولين حين اتبعوها وأخذوا بها خير أمة في التاريخ، بشهادة التاريخ نفسه.

وإنما أركان الفضيلة الاجتماعية الكبرى في ثلاث. كلها حرية واستقلال:

(١) استقلال الإرادة وقوتها وهذا هو الذي يكون عنه (الأمر بالمعروف)[1] لا يكون بدونه ألبتة.

(٢) استقلال الرأي وحريته، ويكون منه (النهي عن المنكر) ولا يمكن أن يكون بغيره.

(٣) استقلال النفس من أسر العادات والأوهام، بالنظر والفكر في مصنوعات الله، ولا يكون الإيمان إيماناً على الحقيقة بدونه ثم هذا الإيمان هو الذي يسند الركنين المذكورين آنفاً ويشدُّهما ويقيم وزنهما الاجتماعي، فيبعث على الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر بثقة إلهية لا يعترضها شيء من عوارض الاجتماع التي تعتري الناسَ من ضعف الطباع الإنسانية، كالجبن والنفاق، والخلابة والمواربة، وإيثار العاجلةِ. ونحوها مما ينقُم الناسُ بعضهم من بعض. وإذا اعترضها من ذلك شيء لا يقوم لها ولا يصدُّها عما هي بسبيله. فإن كل هذه الصفات ليست من الإيمان بالله ولا تتفق مع صحة الإيمان، بل هي أنواع من العبادة للقوي والعزيز والمستبد، وللشهوات والنزعات وما إلى ذلك ومتى كان الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر غير راجعين إلى الإيمان بالله دخلا في الأهواء الإنسانية، فتجيء بها علةٌ وتذهب بها علة، فيعود أمر الإنسانية إلى التأكل والمهارشة والنزاع الحيواني فإن الحيوان في كل ما يسطو به إنما يأمر بمعروف هو معروفه وحده وينهى عن منكر هو منكره وحده...

(١) اعترى لفظة المعروف ما أصاب لفظة التقوى، وإنما المعروف، كل ما يعرفه العقل الصحيح حقاً. والمنكر: كل ما ينكره. ففي ذلك تقويم لكل إنسان من الملوك فمن دونهم، غير أن هذا المعنى لم يكن على حقيقته إلا في أهل الصدر الأول ثم كان أول من عاقب عليه معاوية بن أبي سفيان الذي جعل الخلافة ملكاً عضوضاً في هذه الأمة، وكان بعد ذلك أول من تكبر من الخلفاء وأنف أن يساوى بالناس وأن يدعى باسمه الوليد بن عبد الملك، ثم انحدر الزمن انحداره...

فانظر. هل جاءت علوم الفلسفة والاجتماع بعد ثلاثة عشرَ قرناً من نزول القرآن بما ينقضُ هذه الحقيقة؟ وهل قررت إلا تفسيرها[1] بوجوه ضعيفة مضطربة لا تبلغ في الكمال مبلغَها ولا تقاربُ هذا المبلغ؟ وهل في الآداب الإنسانية التي قامت عليها الأمم لهذا العهد مثل أن تكون سعادة الإنسان في منفعة الناس، وإن احتمل في ذلك المكروه واقتحم الصِّعاب وبَذَلَ من ذات نفسه وحفظ من حق غيره ما يضيِّعه ولو ضاع هو فيه، وذكر من واجبه ما ينساه ولو كان ذلك مما يفقِده وينسيه، ثم لا يكون هذا حتى يكون مقدَّماً على سعادة نفسه التي هي الإيمان، تقدُّم السبب على المسبَّب: كما يؤكد ذلك نسق النظم في الآية الشريفة التي مرّت بك. . .

اللهم إنه دينُكَ الذي شَرعْته بكتابك المعجز، بل دين الإنسانية الذي قلت فيه: ﴿فأقِمْ وجهَكَ للدين حنَيفاً فِطرتَ الله التي فطَرَ الناس عليها لا تبديل لخلق الله، ذلك الدينُ القيمُ ولكن أكثر الناس لا يعلمون﴾ [الروم: ٣٠].

تلك جملة من القول في الخُلق والعقل؛ فلما ضعفت أخلاق القرآن في نفوس أهله، لم ينفعهم العقل الذي أفادوه من استفاضة العلوم بينهم واستبحار فنونها، ولم يغْن عنهم من الخلق شيئاً، بل كان لهم ما تم للدولة الرومانية في عصر الامبراطرة الأول، الذي ترجع إليه أسباب المجد لهذه الأمة في العلوم والآداب، إذ امتاز بطبقات من النوابغ فيه، وترجع إليه كذلك أسباب انحلال هذه الدولة واضمحلالها معاً، إذ كان لها يومئذٍ من ضعف الخلق أكثر مما كان لها من قوة العقل، والبناء إذا نهض وطال إلى ما لا يحتمله الأساس، فإنه يعلو، غير أن علوّه لا يكون من بعد إلا سبباً في سقوطه!

وما فرّط المسلمون في آداب هذا القرآن الكريم إلا منذ فرطوا في لغته، فأصبحوا لا يفهمون كلمَه، ولا يدركون حكمَه، ولا ينزعون أخلاقه وشيَمه؛ وصاروا إلى ما هم عليه من عربية كانت شراً من العجمة الخالصة واللُّكنة الممزوجة، فلا يقرُون هذا الكتاب إلا أحرفاً. ولا ينطقون إلا أصواتاً، وتراهم يرعونه آذانهم وهم بعدُ لا يتناولون معاني كلام الله إلا من كلام الناس، وفي هؤلاء الجاهلُ والفاسق والوضّاع والقصّاص وذو الغفلة والمتهم في دينه وفهمه، ومن أكبرُ عرضهِ من القرآن حججُ المخاصمة وبينات الجدل في مقارعة أو الردّ على مذهب أو التأوُل لرأي أو النضح عن فئة، أو ما يشابه ذلك! وأولئك جمهورُ من يفهم عنهم

(١) آخر ما انتهت إليه الفلسفة أن الأمم على الأخلاق وعلى هذه العقائد.

المسلمون إلا نادراً، ولا حكم للنادر[(١)].

وماذا أنت صانعٌ بأحكم ما في الحكمة، وأبينِ ما في البيان، وأسدّ ما في الرأي، وأبدع ما في الأدب، وأقوم ما في النصيحة، وبما هو التامُّ الجامع لكل ذلك ـ إذا جعلتَ تملأ به مسامعَ الناس وأنت لا تصيب فيهم وجهاً من وجوه الاستهواء، ولا تملك إليهم سبباً من أسباب التأثير، ولا تقع منهم بالحكمة والبيان والرأي والأدب والنصيحة، وبما هو الزمام عليها ـ إلا في فنون من جهل الجهلاء ولغَط العامة وأوهام السخفاء، وفي انتقاض الطباع واختلاط المذاهب، فلا تجد إلا قلوبهم مَساغاً ﴿بل قلوبهم في غمرَة من هذا ولهم أعمالٌ من دون ذلك هم لها عاملون﴾[المؤمنون: ٦٣].

لا جَرمَ كانت هذه علة العلل في أن القرآن الكريم لم يعد له من الأثر في أنفس أهله ما كان له من قبل، ولا بعض ما كان له؛ إذ لم يتدبروه بمثل القرائح التي أنزل عليها، أو بقريب منها في الذوق والفهم والبصر بمواقع الكلام، ولم يجروه من ذلك على حقه، بل أصبحوا لا يَستَحون من الله أن يجعلوا قراءةَ كتابه ضرباً من العبادة اللفظية يَرجون عند الله حسابها؛ ويبتغون في الأعمال ثوابها، ولا يشكون أنهم يستفتحون يوم القيامة بابَها، على أنهم ﴿يخادعونَ الله والذين آمنوا وما يَخدعون إلا أنفسهم وما يَشعرون﴾ [البقرة: ٩].

---

(١) من الثابت البين أن من لم يحكم فهم القرآن فهماً صحيحاً لا تتم له فضائل هذا الدين. وفي بعض الشعوب المسلمة التي لا عربية لها ولم يتخولها علماء العربية من أهلها أو غير أهلها بالتثقيف والموعظة ـ لا ترى الإسلام إلا تهذيباً لأديانهم وعاداتهم القديمة ليس غير. ففي بلاد الدكن، وعند قبائل دراقان، يؤلهون النبي ﷺ ويعبدونه. وفي بعض جهات الهند وفارس أصبح شطر الإسلام من العقائد الوثنية. وإنك لترى هذا الأمر فاشياً حتى في الشعوب العربية العامية كالجزائر في بعض جهاتها، ومراكش، ومصر، والسودان، وغيرها. وما من شعب منها إلا له عادات تاريخية يمزجها بالدين ويراها منه، فما تزال غربة الدين تتبع غربة العربية ونحن لا نزال نذكر حديثاً أطرفنا به من نحو عشرين سنة شيخ رحالة يضرب في الأرض، فإنه تحدث ـ وكنا من حاضري مجلسه ـ فذكر أنه نزل بقبيلة في حدود الصين تنتحل الإسلام ـ وقد ذهب عنا اسمها ـ فلما رأوه ينطق العربية ويقرأ القرآن وحدثهم أنه حج البيت وزار قبر النبي ﷺ أقبلوا عليه واحتفوا به وكادوا يعبدونه، ثم ذهبوا يتشاورون في إكرامه بما هو أهله. فلم يروا أكرم له عندهم من أن يذبحوه... ثم يتخذوا عليه مسجداً. فيكون شيخ دينهم إلى يوم الدين. فما علم الرجل بها حتى هام على وجهه وكاد يهلك في مجهل من الأرض، لولا أن تداركه الله بلطف من رحمته.

كتبنا هذا للطبعة الأولى (سنة ١٩١٤) أما الآن في (سنة ١٩٢٧) فنضيف إليه ما وقع في تركيا من بعض أهلها وحكامها: فكأنما كان الإسلام شعراً على رؤوسهم وحلق. ولكنه سينبت وسينبت ومن يعش يره!

ذلك وجه الإعجاز الأدبي في القرآن، وهو متصل باللغة اتصالاً سببياً كما رأيتَ؛ ثم هو من وراء الجنسية العربية التي بسطنا القولَ فيها؛ لأنه تحقيق تلك العصبية الروحية، أما حقيقة هذا الإعجاز مما يتعلق بحال الآداب نفسها وكونها آدابَ الفطرة المحضة التي تمادُّ الزمن لأنها مادة الإنسانية، ولأنها فَصلٌ ما بين الإنسان في حيوانيته وبين هذا الحيوان الناطق في إنسانيته؛ فالقرآن كله برهان هذه الحقيقة، ونحنُ ملمُّون بها إلماماً على ما بنا من الضعف، وعلى ما بها من القوة، وعلى أنه ينبغي أن تكون الإفاضة فيها غرضَ كتاب برأسه في بيان ما هي الجهات المتقابلةُ من علوم التربية والاجتماع وفلسفة الشرائع، فإن هذه العلوم بما انتهت إليه وعلى جملتها وتفصيلها، ليست إلا شروحاً مبسوطة للمبادىء القليلة التي هي ملاكُ الآداب، والتي حصرها القرآن حصراً محكماً وجاء بها على سَردها وجهاتها، كما يتبين ذلك من يقرؤه قراءةَ بحث وتأمل؛ ومن زَعَمَ أن هذه الآداب علمٌ أو هي تكون علماً فلا يقصِّر سبيلَ الحجة إليه طولُ الخصومة في زعمه مهما أطلنا؛ فإن أصل الأمر في الآداب حالة النفس لا حالة العقل[1]؛ وكم رأينا في أجهل الناس من سلامة النفس ورحْب الذَّرع وإخلاص الطويَّةِ وصدقِ اللسان والقلب وضروبٍ من الآداب كثيرة، ما لم نر بعضَه ولا الخالصَ من بعضه في العلماء عامتهم أو أكثرهم؛ وإنما ﴿ذلكَ هدَى الله يَهدي به من يشاء، ومن يضلِلِ الله فما له من هاد﴾ [الزمر: ٢٣].

وقِوام الإنسانية في رأينا بثلاث، هي جملة ما ترمي إليه آدابُ القرآن:

الأولى: تعيين النسبة الصحيحة في المساواة بين الإنسان والإنسان، حتى لا تكون القوة والضعف والسيادة والتعبُّد ونحوها من عوارض الاجتماع فاصلةً فاصلاً طبيعياً بين فردٍ وفردٍ، وبين أُمة وأُخرى، فتقسم هذا الجنس أنواعاً متباينة بطبيعتها، ثم ينشق النوع إلى أجناس، ثم كل جنس بعد ذلك إلى أنواع، ويعمل الزمن عمله في تمكين هذه الطباع بالوراثة، وفي توكيدها بما يستحدثه نظامُ الاجتماع في القبائل والشعوب، فإذا الأرض بعد ذلك غير الأرض، وإذا الإنسانُ مع تقادم الدهر غير الإنسان، وإذا طبيعة ليس فيها لتنازع البقاء غير معنى واحد معكوس، وهو بقاء التنازع. . .

الثانية: حياطة هذه النسبة الإنسانية فيما يُبتلى به الإنسان من الخير والشر فتنة، حتى لا يَحيف القوي ولا يَستيئس الضعيف، ولتنصرف رغائب الأمم على تباينها في السياسة إلى جهة واحدة من هذه النسبة المعينة، فلا تكون وقائع السياسة

(١) من هذا ما يقول بعض فلاسفة الغربيين: إن أوهامنا لتكثر كلما كثرت معارفنا. قلنا: وإن أغلاطنا لتكثر كلما كثرت أوهامنا، وإن شرّنا ليزيد كلما زادت أغلاطنا!

وأحداث الاجتماع، وما إليها من الهزاهز، كالحروب ونحوها، إلا عملاً إنسانياً يُبتغى به دفعُ اعتداء وإقرارُ حق وردُّ باطل وتقويم زيغ، إلى أمثالها مما هو في حدود المَرْحمة والمَبرة، وليس يعدو بحالٍ من الأحوال أن يكون وسيلة من وسائل الزجر والتأديب، إذ قد خلا من ابتغاء الهَلكة ورغبة الفناء وإبادة الخضراء، وبَرِئ من معايب هذه السياسة الحيوانية التي لا تقوم لها قائمة إلا باعتراض الغفلة وانتهاز الضعف وبالكيد والمخاتلة، وتنزّه مع ذلك عن دناءة المقصد وسفال الغاية وسوء الذريعة، وعن الخبث الإنساني في الجملة.

الثالثة: حدُّ هذه النسبة في الإنسان بالقياس إلى القوة الأزلية، حتى يتحقق معنى المساواة فيها، فإن كل ما هو أدنى فهو سواءٌ في النسبة إلى ما هو أعلى وإن اختلف مع ذلك في نفسه وبان بعضه من بعض. ولولا هذا الحد لما أمكن أن يجمع الناس على آداب يكون من غايتها أن تحوط الانسانية فيهم، إذ يُبعدون هذه الإنسانية من قلوبهم إلى ما وراء إنكارها والتكذيب لها، فلا يبقى لآدابها وجه تعتبرْ منه أو يؤخذ به في أمرها، ومن ثَم لا تكون الانسانية إلا الغِلْظة والفظاظة في الأقوياء، وإلا الذلّة والمسكنة في الضعفاء، وتكون كل ذرة تسقط على الأرض من نعل القوي تفتح في الأرض قبراً لرجل ضعيف، فلا تعمل في العمران يومئذٍ إلا آلات الهلاك والدمار، حتى يبقى الإنسان من الدنيا كأنه في جَهنم لا يموت فيها ولا يحيا[1] ولذا كانت الأديان الإلهية كلها متفقة في حد هذه النسبة التي أشرنا إليها، بل كان هذا الحدّ أساس الاعتقاد في جميعها، لأنه أساس كل نظام إنساني في الأرض.

وهذه الثلاثُ فإنما هي جماعُ ما تقول به الإنسانية المحضة في صفاتها الإلهية التي هي غريزة النفس وصِلة ما بين المخلوق والخالق، ولذا أمكن أن تكون «فطرة الله التي فطر الناس عليها» وأن تكون من آداب كل عصر وجيل، لا تعترضُها حدودُ الزمن؛ ولا ينال منها تقلب الأيام؛ ولا تغادِر الدهرَ أن يراها الإنسان من نفسه بحيث وضعها الله، وهي بعدُ أمهات الفضائل وأصلها الذي تنشقّ منه. وقد نرى هذه الفضائل الاجتماعية على اختلافها باختلاف أطوار الناس، على تفاوتِ مقاديرها فيهم، كيف تلتقي إلى هذه الثلاث؛ وكيف تدور عليها حتى لا يُقطع على الرذيلة بأنها رذيلة إلا إذا كانت تعدو على جهة من تلك الجهات في سبيلها أو غايتها، فأما أن تكون في الأرض رذيلة لا تفسد شيئاً من ذلك ولا تُلِمُّ به، فهذا ما لا يكاد يصح في عقل صحيح.

---

(١) وهذا ما ستنتهي إليه المدنية الغربية وحضارتها إن مضت سائرة على طريقتها؛ وقد بسطنا رأينا فيها فانظره في كتابنا (تحت راية القرآن).

وأنت إذا تدبَّرت آداب القرآن الكريم حيث أصبتها منه، رأيتها قائمة على تلك الثلاث جميعاً. فإن روح هذه الآداب كلها في ثلاث كلمات من قوله تعالى: ﴿وما أنزلنا عليك الكتابَ إلا لتبيِّنَ لهم الذي اختلفوا فيه وهُدًى ورحمةً لقوم يؤمنون﴾[1] [النحل: ٦٤] فليس في الناس اختلاف كاختلافهم في كل ما يردُّ إلى تعيين حقيقة النسبة في المساواة بين الإنسان والإنسان، وما الظلم والتعسفُ والمكابرة والمخاتلةُ ولا كلُّ الرذائل الاجتماعية، إلا مظاهر متعددة لهذا الاختلاف بعينه؛ ولا القوانينُ والعادات والشرائع وكل الفضائل الاجتماعية، إلا وسائل مختلفة لتبين هذا الاختلافَ على حدود بيِّنة من الحق. وهيهات أن يكون للناس هدى إلا بالطرق التي يتخذونها لحياطة تلك النسبة ويأخذ بها بعضهم بعضاً. وهيهات أن يصيبوا أثراً من الرحمة لأنفسهم إلا بحدِّ تلك النسبة وإقامة هذا الحد على التقوى التي هي مظهر الإيمان فيما بين الإنسان ونفسه، وبين الإنسان وأخيه الإنسان.

وكل الوسائل التي تعمل في النهضة الإنسانية فإنما هي ترجع إلى ثلاث كلمات تقابل تلك الثلاثَ أيضاً وهي: صلةُ الحرية بالشريعة وصلةُ الشريعة بالأخلاق وصلةُ الأخلاق بالله. وعلى تفصيل هذه الثلاث جاءت آداب القرآن الذي لو بلغت الإنسانيةُ في وصفه بما وسعَها ما بلغت مثلَ قوله تعالى فيه: ﴿مَثانيَ تقشعِرُ منهُ جلودُ الذين يخشوْن رَبَّهُمْ ثم تلين جلُودُهم وقلوبُهمْ إلى ذكر الله ذلك هُدى الله يهدي به مَن يَشاء﴾ [الزمر: ٢٣] فانظر كيف يكون تصوير العاطفة وتأثيرها العصبي وما وراء تأثيرها.

لا غَرْوَ كان هذا القرآن من أجل ذلك إنما يصف جمل الآداب، أي الكليات الأدبية التي تلائم الفطرة في مختلف أزمانها، ولا يقرر الأخلاق تقريراً وضعيّاً على أسلوب الكتب والمصنفات، فيضعها على أن لها قواعد وضوابطَ وأشباهَ القواعد والضوابط، مما هو مثار الاختلاف ومَبعثُ الفرقة في مذاهب الحكماء، ومما لا تكون الآداب معه إلا معادةً على الناس في كل عصر بنوع من التنقيح وضرْب من التغيير يناسبان اختلاف كل عصر عن الذي قبله، بل إن المعجزة في هذه الآداب الكريمة أنها تقرر الأخلاق تقريراً عاماً، فيصفها القرآن على أنها هي القواعد لغيرها، والضوابط لما يُبْتَنى عليها، ويوردها في أحسن الحديث؛ ويعترض بها وجوه القصص ويقلِّبها مع أغراض الكلام ثم لا يكون في ذلك وجهٌ من وجه الخلاف بينها وبين الفطرة الإنسانية، على ما في تلك الآداب من الإطلاق، وعلى

(١) تأمل هذا القيد في جعله الهدى والرحمة «لقوم يؤمنون» فإذا انتفى الإيمان انتفت معه كل آداب الإنسانية كما هو واقع.

أنها غيرُ ملحوظ فيها دولة بعينها أو أمة بأوصافها، أو نحو ذلك من ضروب الحدّ والتعيين؛ فليس فيها من روح الزمن إلا روح الزمن كله بحيث لا يتأتى للفيلسوف ولا المؤرخ إلى أن يردها أحدهما أو كلاهما في جملتها إلى عصر بعينه لا تعدوه، أو يقصرها على حدّ تَقفُها عنده الإنسانية وتتقدم بغيرها مما يقال فيه إنه الأصلح أو الأنفع، ولو أن الدهرَ قد فني ثم نزع من كل أمةٍ شهيدٌ وعُرضت عليهم آدابُ القرآن فقابلوها بفضائل آدابهم واعترضوا بعضَ ذلك ببعضه ثم قيل هاتوا برهانكم عليها، لأقرّ الزمن بألسنتهم جميعاً أنها الحق وأن الحق لله.

من أجل ذلك تجد الخطاب الأدبي مطلقاً في القرآن كله كأنه نظام إنساني عامّ لا يراد به إلا حرية المنفعة للنوع كله، ثم الموازنة بين مقدار هذه المنفعة وبين مقدار الحرية التي تنال بها، ليكون كل شيء في نصابه الاجتماعي، فإن إطلاق الحرية عبثٌ، وإطلاق المنفعة ضرر أو ضرار، ولو سوغت كلُّ أمة أن تقارف ما تريد بمقدار ما يهيىء لها ضعف غيرها من الحرية في بسط يدها لكان من ذلك فتنة في الأرض وفسادٌ كبير.

وإن كل أمة اضطربت فيها الموازنة بين الحرية والمنفعة، فإنما يكون ذلك حاضر تاريخها مبدأ العبودية لغيرها؛ وهذا الأصل أرقى ما انتهت إليه علوم الاجتماع لهذا العهد.

وكذلك كل ما في آداب القرآن الكريم من الأمر والنهي، فإنما يراد به ضبط الصلة بين عالم العقل وعالم المادة على وجه بيِّن؛ ولولا ذلك ما كانت هذه الآداب زمنية تحيي روح الزمن كله، بل لكانت من غير هذا العالم، فلا يستقيم لها بشيء ولا تستقيم هي لشيء[1] ثم لا تكون في الناس إلا عنتاً وإرهاقاً ولا يتهيأ معها صرف ولا عدل، ولا يكون منها في الزمن إلا اسمها، وإلا الخبر أنها كانت يوماً فتلحق في التاريخ بباب الفضائل الذي لا يلجه إلا القليل، مع أن وراءه كل أسماء الحكماء والفلاسفة.

والإنسان إنما يصرِّف ما يشاء من النواميس الثابتة لعالم المادة فيما يرجع بالنفع والضرر، فإذا أطلقت يده في ذلك فكأنه جزء ناقص من نظام الكون؛ أو جزء ينقصه شيء من هذا النظام؛ بيد أن الآداب إذا أحكمتْ صلته بذلك العالم المادي على وجه بيِّنٍ حلاله وحرامه، فلا ينحاز إلا في حدّ من الحدود المرسومة، ولا يبغي شيئاً لم تتعين تبعته، ولا يستدخل في أمر إلا وهو في ربقةٍ من نظامه

(١) كما ترى فلسفة بعض الحكماء الخياليين في الأعلى، أو الحيوانيين في الأسفل.

الاجتماعي[١] فإنه يكون قد استكمل حينئذٍ ما كان ينقصه، أو ما كان يجعله ناقصاً إن خلا منه، وما دامت الحياة مادة، فللمادة حكمها في الحياة.

وما تدبّر هذا القرآن أحدٌ قط إلا وجده يطلق لكل إنسان ـ على القوة والضعف والعزّة والذلة ـ إرادةً اجتماعية أساسها الفضيلة الأدبية: حتى لا تكون بطبيعتها إلا جزءاً من الشريعة التي هي في الحقيقة إرادة المجموع، ولقد كانت تلك الإرادة الاجتماعية هي الحلم السماويّ الذي أطبق عليه الموت أعين الفلاسفة وحكماء الأرض جميعاً، ولم يتحقق في غير ذلك الجيل الذي كان المثال الصحيح لآداب القرآن؛ إذ تمكنت منه الفضيلة الأدبية بمقدار ما يأتي لها أن تتمكن من نفس الإنسان، وبلغت فيه ما يتفق لها أن تبلغ من الفطرة؛ فكانت أعمالها مظاهر لتلك القوة التي سميناها «الإرادة الاجتماعية» ولو أن العلوم كلها والفلسفة وأهلها كانت لأولئك العرب مكان القرآن لما أغنت شيئاً من غنائه، ولا ردَّت عليهم بعض مردِّه؛ فإن الفضيلة العقلية التي أساسها العلم، لا تعطي غير الإرادة النظرية التي ربما اهتدى بها المرء وربما ظلّ بها على علم، ولكن الفضيلة الأدبية تدفع إلى الإرادة العملية دفعاً؛ لأنّ هذه الإرادة هي مظهرها ولا سبيل لظهورها غير العمل، ومتى صحت إرادةُ الفرد واستقام لها وجه في الاجتماع، فقد صار بنفسه قطعةً من عمل الأمة، ولا بد أن تكون الأمة القائمة بأفراد من أمثاله قطعة من عمل التاريخ الاجتماعي؛ وهذا بعينه هو الذي أنشأه القرآن في العرب من أنفسهم، وأنشأه من العرب في التاريخ، وهو وليُّهم بما كانوا يعملون.

ومثل تلك الإرادة التي وصفنا لا تكون ولا وجه لكونها إلا أن يجعل هذا القرآن للمرء مبدأ قبل أن يجعل له شريعة، ثم لا يقيم الشريعة إلا على هذا المبدأ، فيكون المرء محكوماً بيقينهِ وفكره لا بظنه ولا بعادته؛ وبذلك يكون بناؤه الإنساني قاراً في حيّزه الإنساني.

وإنه ليستحيل ألبتة أن لا يكون لأجهل الناس في قومه فكر اجتماعي ما دام له يقين ثابت في آداب المجموع.

هذا، وقد أمسكنا عن التفصيل والشرح وانتزاع الأمثلة القرآنية في كل ما تقدم، تَفادياً من الإطالة واقتصاراً على غرض الكتاب، مما يُجزِئ قليله في الدلالة على كثيره، فإن الدلالة على الكثير وإن لم تكن هي إياه غير أنها تعيِّنه وتصفه، ومن

---

(١) أي عهد ومسؤولية، والمراد أن يكون الإنسان حراً، ولكن حدود الحرية المشروعة بقوانين الإنسانية.

ضَرَبَ بالحدود على فضاء واسع من الأرض فقد أظهره حتى لا يخطىء النظرُ الهينُ أن يُطبقه ويَستوعبه، وإن كان فيما وراء ذلك من تعرُّفه وقياسه واستخراج مبلغ ذرْعه ما يبلغ العنت؛ ما ليس في العنت أبلغُ منه.

وبالجملة فإن القرآن إنما يريد بآدابه وعِظاته الإنسانَ الاجتماعي لا الصورة الإنسانية التي تخلقها العصورُ التاريخية والسياسية أصنافاً من الخلقِ، أو تفتري عليها ضروباً من الافتراء، فهو يريد كلّ ما فيه من الآداب الاجتماعية على هذه الجهة لا يَعدُوها، وليس فيه من آية من الآدب والأخلاق إلا هو يريغ بها ناحيةً من هذا المقصد، ومن أجل ذلك بقيت روح آدابه في أنفس المسلمين لا تغيير في الجملة وإن تغيروا لها وانصرفوا عنها، كأنها فيهم طبيعة وراثية، ولقد كانت هذه الروح ـ ولم تزل ـ هي السبب الأكبر في انتشار الإسلام حتى بين أعدائه الذين أرادوا استئصاله، كالتتار والمغول وغيرهم ممن اشتدوا عليه ليخذلوه، ثم كانوا بعد ذلك من أشد أهله في نصرته والغضب له والدفع دونه، وهو الإسلامُ لا دعوة له من أول تاريخه إلى هذه الغاية، وإلى ما شاء الله، إلا القدرةُ التي هي مظهر آدابه أو روحُ هذه الآداب؛ فحيثما وُجدَت طائفة من أهله وجدت الدعوة إليه، وإن لم ينتحلوها ويعملوا لها من عملهم وإن لم يَتسخر هو من ورائهم الدُّعاة المنتخبين ولم يستحثهم للجَولة بالعطايا والمنالات، ولم يقتطعهم من الدنيا ليترامى بهم إلى غرضه في كل شرق، وتلك دلالة صريحة على أنه الدينُ الطبيعي للإنسانية، إذ تأخذ فيه النفسُ عن النفس بلا وساطة ولا حيلة في التوسط... وهي حقيقة زمنية لم يزل كل عصر يأتي الناسَ بدليلها، ولم يستطع أعداء الإسلام أن يكابروا فيها فكابروا في تعليلها!

وبعدُ؛ فما أفصح وأبلغ، وما أصحّ وأوضحَ ما ورد في صفة القرآن من قول رسول الله ﷺ: «فيه نبأ ما قبلكم، وخبرُ ما بعدكم، وحكم ما بينكم، وهو الفصلُ ليس بالهزل[1]». ونحن فما عدَونا في كل ما قدمناه تفسير هذه الكلمات القليلة، وإنّ فيها بعد لفضلاً فاضلاً، لو وجد له فاصلاً، وقولاً طائلاً، وأصاب له قائلاً.

* * *

(١) يفهم العربي من هذا الحديث أن في القرآن تاريخاً وأنباء من الغيب وشريعة، أما نحن فنفهم منه أن فيه تاريخ الاجتماع الإنساني وتاريخ مسائله وحل مشكلته التي لا بد منها في كل عصر مما يزيغ الناس بحكم ما بينهم، وإن ذلك كله مراد به جد الحياة لا هزلها، ومعانيها الباقية في تاريخها الذاهبة في تواريخ أفرادها.

وتأمل كيف قال: (ما قبلكم. وما بعدكم) ولم يقل: من قبلكم ومن بعدكم.

القرآنُ وَالعلوم

وللقرآن وجهٌ اجتماعي من حيث تأثيرُه في العقل الإنساني، وهو معجزة التاريخ العربي خاصةً، ثم هو بآثاره النامية معجزةٌ أصلية في تاريخ العلم كله على بَسيط هذه الأرض، من لَدُنْ ظهر الإسلامُ إلى ما شاء الله، لا يذهب بحقها اليوم أنها لم تكن قبلُ إلا سبباً، فإن في الحق ما يَسعُ الأشياء وأسبابها جميعاً.

وليس يرتاب عاقل ـ ممن يَتدبَّرون تاريخ العلم الحديث، ويستقصون في أسباب نشأته، ويَتشبَّثون عند الخاطر من ذلك إذا أقدموا عليه؛ وعند الرأي إذا قطعوا به ـ أنه لو لم يكن القرآن الكريم لكان العالمُ اليومَ غيرَ ما هو في كل ما يستطيلُ به، وفي تقدمه وانبساط ظل العقلِ فيه وقيامه على أرجائه، وفي نموه واستبحارِ عُمرانه. فإنما كان القرآن أصلَ النهضة الإسلامية وهذه كانت على التحقيق هي الوسيلةُ في استبقاء علوم الأولين وتهذيبها وتصفيتها، وإطلاق العقل فيما شاء أن يرتعَ منها[1]، وأخذِهِ على ذلك بالبحث والنظرِ والاستدلالِ والاستنباط، وتوفير

(١) كان العلم عند الأمم التي انطوت قبل الإسلام مما لا يستطيعه إلا طبقات تمتاز به وتبينها الأمم من نفسها كما تبين سائر الطبقات الإلهية، من الملوك والكهنة والأبطال وغيرهم، الذين هم آلهة الأمة، أو أبناء آلهتها، أو الواسطة إلى الآلهة، فكانت العلوم من خصائص الكهنة عند المصريين والأشوريين، وفي أبناء الأشراف خاصة عند الغرناطيين والرومان، وفي طائفة من الشبان يقع عليهم الاختيار عند الهنود واليونان.
وكانت الدنيا القديمة على ذلك أو نحوه لا يصلح العلم إلا أن يكون نظراً وجدالاً بين طائفة تتنافس فيه. لا لشيء إلا لأنه عملها وبه وزن أقدارها. ومتى كانت المنافسة ضيقة محصورة لا يشايع الناس عليها بعلم ولا يصوبون فيها ولا يخطئون فهي منافسة أهواء وشهوات ونزغات، يكون فيها العلم سلماً تحطم منها تحت كل قدم ثقيلة درجة.
فلما جاء الإسلام حث على طلب العلم وعلى النظر والاعتبار والاستنتاج؛ وجعل شعار دعوته مثل قوله تعالى: ﴿قل هذه سبيلي أدعو إلى الله على بصيرة﴾ [يوسف: ١٠٨] وقوله: ﴿ادع إلى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة وجادلهم بالتي هي أحسن﴾ [النحل: ١٢٥]؛ وترادفت أخبار الحث على طلب العلم فيه وفي كلام النبي ﷺ حتى قال عليه الصلاة والسلام: «اطلبوا العلم ولو في الصين» فكان هذا سبباً في إطلاق الحرية العلمية للناس جميعاً، وخاصة أهل الأخلاق منهم الذين هم الطبقة الوسطى في كل أمة، والذين بهم قوام الأمة: إذ يحملون ما فوقهم ويمنعون عما تحتهم، وبذلك نضجت المنافسات العلمية وآتت ثمارها، وأفضى الأمر في العلوم إلى ما وقع من الامتحان والاختبار؛ ثم الاختراع والاستنتاج. =

مادة الرُّوية عليه بما كان سبباً في طلب العلم للعمل، ومزاولة هذا لذاك، إلى صفاتٍ أخرى ليس هذا موضع بَسطها - وإن لها لموضعاً متى انتهينا إلى بابها من الكتاب - وهذا كله كان أساس التاريخ العلمي في أوروبا. فما من موضع في هذا (الأساس) القائم إلا وأنت واجدٌ من دونه قطعةً من الآداب الإسلامية أو العقول الإسلامية، أو الحضارة الإسلامية، فالقرآن من هذا الوجه إنما هو البابُ الذي خرج منه العقلُ الإنساني المسترحلُ، بعد أن قطعَ الدهر في طفولةٍ وشباب.

وكل دين سماوي فإنما هو طورٌ من أطوار النمو في هذا العقل الإنساني يستقبل به الزمن درجات جديدة في نشأته الأرضية؛ فما التاريخ كله إلا مقياسٌ عقلي درجاته وأرقامه هذه العصور المختلفة التي يستعين العقل منها مقدار زيادته من مقدار نقصانه.

أما من وجه آخر فإن القرآن إنما هو الدرجة الأبدية التي أجاز عليها العالم في انتقاله من جهة إلى جهة[1]. وإنا لمستيقنون أن هذه الدرجة هي نفسها التي سيجيز عليها العالم كرةً أخرى «ولله عاقبة الأمور».

وأما إن هذا القرآن معجزة التاريخ العربي خاصةً وأصل النهضة الإسلامية، فذلك بينٌ من كل وجوهه؛ غير أننا سنقول في الجهة التي تتصل بنشأة العلوم، إذ هي سبيل ما نحن فيه من هذا الفصل، وقد أومأنا إلى بدء تاريخ التدوين العلمي وبعض أسبابه في باب الرواية من الجزء الأول من تاريخ آداب العرب، فنقتصر هنا على موجز من أسباب النشأة العلمية.

اختلف المسلمون في قراءة القرآن لعهد عثمان رضي الله عنه كما تقدّم في موضعه، وبدأت ألسنة الحضريِّين ومن في حكمهم من ضعاف الفطرة العربية؛ تجنح إلى اللحن وتزيغ عن الوجه في الإعراب، وجعل ذلك يفشو بين المسلمين بعد أن اضطرب كلام العرب فداخله الشيء الكثير من المولّد والمصنوع؛ وذهب أهل الفتن يتأوّلون عن معاني القرآن ويحرّفون الكلم عن مواضعه، وخيف على سنّة رسول الله ﷺ وهي الأصل الثاني بعد القرآن؛ ثم فشا الجهل بأمور الدين، وضعف عامة الناس عن حمل العلم وطلبه، واقتصروا من ذلك على أن يفزعوا إلى العلماء

- وهذا كله لم يعرفه أساتذة اليوم (الأوروبيون) إلا في القرن السادس عشر للميلاد؛ وهم قد أخذوه وأخذوا معه كثيراً من الفضائل الاجتماعية عن المسلمين وعلمائهم، لا يكابر في ذلك منصفوهم وذوو الأحلام منهم، وإلى الله ترجع الأمور.

(١) أي من المشرق إلى المغرب.

بالمسألة فيما يحدث لهم وما يرجون آن يتفقهوا فيه، ثم تباينت آراء العلماء واختلفت أفهامهم فيما يستنبطون من الأحكام وما يتأولون لها من الكتاب والسنّة، واختلط أمر الناس، وأقبلت عليهم الفتن كقِطع الليل، وامتدت إليهم كأعناق السيل، فكان ذلك كله مما بعث العلماء أن يفترقوا على جهات القرآن؛ حياطةً لهذا الدين. وقياماً بفروض الكفاية[1]، يستقبل بعضهم بعضاً بالرِّفد والمعاونة، ويأخذون على أطراف الأمر كله، وهو أمرٌ لم يكن أكثره على عهد الصحابة رضي الله عنهم يوم كان العلم فروعاً قليلة، إذ كانت الأعلام بيِّنةً لائحة، وطريق الإسلام لا تزال فيها آثار النبوة واضحة، ومن ثم جعلت العلوم تنبع من القرآن ثم تستجيشُ وتتسع، وأخذ بعضها يمدُّ بعضاً.

قال أحد العلماء «فاعتنى قومٌ بضبط لغاتهِ وتحرير كلماتهِ، ومعرفة مخارج حروفه، وعددها، وعددِ كلماته وآياته وسوَره وأحزابه وأنصافه وأرباعه، وعددِ سَجداته، والتعليم عند كل عشر آيات؛ إلى غير ذلك من حصر الكلمات المتشابهة، والآيات المتماثلة، من غير تعرض لمعانيه، ولا تدبُّر لما أودع فيه فسمُّوا القرّاء!

«واعتنى النحاة بالمعرب منه والمبني من الأسماء والأفعال والحروف العامة وغيرها، وأوسعوا الكلام في الأسماء وتوابعها، وضروب الأفعال. واللازم والمتعدي، ورسوم خط الكلمات وجميع ما يتعلق به، حتى إن بعضهم أعرب مشكله، وبعضهم أعربه كلمة»[2].

«واعتنى المفسرون بألفاظه، فوجدوا منه لفظاً يدل على معنى واحد، ولفظاً يدل على معنيين، ولفظاً يدل على أكثر، فأجْرَوا الأول على حكمه، وأوضحوا

---

(١) كل علم نافع فهو في الشريعة الإسلامية فرض كفاية: إن لم يوجد في الأمة من يتحقق به أثمت الأمة جميعاً، وإن قام به البعض سقط عن الباقين. ولا يعرف مثل هذا الأصل الاجتماعي في غير الإسلام، ولم ترتق الأمم الحديثة إلا به، فإن لكل علم رجالاً ينقطعون له، يحيون به ويموتون عليه، وهم درجات تبنى في تاريخ الإنسانية، فالإسلام كما ترى يفرض على أهله أن يبنوا في هذه الإنسانية، والأمم تفعل ذلك تطوعاً وللحاجة، وبهذا يكون الإسلام أصلاً في التشريع الاجتماعي. وما عداه كالفرع.

(٢) توسع النحاة وأهل اللغة في شواهد القرآن ونقبوا عنها واستعرضوا لها ما انتهى إليهم من كلام العرب، فلا يعرف في تاريخ العلوم اللسانية قاطبة شواهد تبلغ عدتها أو تقاربها أو تكون منها على نسبة متكافئة، فإن مبلغ ما أحصوه من شواهد القرآن فيما ذكروا ثلاثمائة ألف بيت من الشعر، ولعمر أبيك إنها لمعجزة في فنها ولو بلغت الشواهد نصف هذا القدر لكانت المعجزة كاملة.

معنى الخفي منه، وخاضوا في ترجيع أحد محتملات ذي المعنيين أو المعاني، وأعمل كل منهم فكره، وقال بما اقتضاه نظره».

«واعتنى الأصوليون بما فيه من الأدلة العقلية والشواهد الأصلية والنظرية، فاستنبطوا منه، وسموا هذا العلم بأصول الدين»[١].

«وتأملت طائفة منهم معاني خطابه، فرأت منها ما يقتضي العموم ومنها ما يقتضي الخصوص، إلى غير ذلك، فاستنبطوا منه أحكام اللغة من الحقيقة والمجاز».

وتكلموا في التخصيص والأخبار والنص والظاهر والمجمل والمحكم والمتشابه والأمر والنهي والنسخ، إلى غير ذلك من أنواع الأقيسة واستصحاب الحال والاستقراء، وسموا هذا الفن أصول الفقه.

«وأحكمت طائفة صحيح النظر وصادق الفكر فيما فيه من الحلال والحرام وسائر الأحكام؛ فأسسوا أصوله، وفرّعوا فروعَهُ، وبسطوا القول في ذلك بسطاً حسناً، وسموه بعلم الفروع، وبالفقه أيضاً».

«وتلمّحت طائفةٌ ما فيه من قِصَصِ القرون السالفة، والأمم الخالية، ونقلوا أخبارهم، ودوّنوا أخبارهم ووقائعهم، حتى ذكروا بدء الدنيا وأوّل الأشياء؛ وسموا ذلك بالتاريخ[٢] والقَصَص».

«وتنبه آخرون لما فيه من الحِكَم والأمثال والمواعظ التي تُقلْقل قلوبَ الرجال، فاستنبطوا مما فيه من الوعد والوعيد والتحذير والتبشير وذكر الموت والميعاد والحشر والحساب والعقاب والجنةِ والنار ـ فصولاً من المواعظ وأصولاً من الزواجر، فسمُّوا بذلك الخطباء والوعاظ».

«وأخذ قومٌ ما في آية المواريث من ذكر السّهام وأربابها وغير ذلك ـ علم الفرائض، واستنبطوا منها من ذكر النصف والربع والسدس والثمن حساب الفرائض».

---

(١) وهو الذي يقال له اليوم علم التوحيد.

(٢) يجهل كثير من الناس أصل تسمية كتب الوقائع والأحداث وما إليها بالتاريخ، إنما هو أصلها، فكانت في مبدإ أمرها مقصورة على ما في القرآن من أخبار الأولين وقصصهم. ثم أطلقت التسمية فاستعملوها فيما اتسع من هذا العلم، وهو استعمال تواضع عليه أهل القرن الثاني للهجرة، أما في القرن الأول فلم يكن يعرف من معنى (التاريخ) إلا التوقيت، أي تعيين الوقت.

«ونظر قومٌ إلى ما فيه من الآيات الدالة على الحِكم الباهرة في الليل والنهار والشمس والقمر والنجوم والبروج غير ذلك، فاستخرجوا منه علم المواقيت»[1].

«ونظر الكتابُ والشعراءُ إلى ما فيه من جزالة اللفظ، وبديع النظم، وحسنِ السياق، والمبادىء والمقاطع والمخالص والتلوينِ في الخطاب، والإطناب والإيجاز، وغير ذلك، واستنبطوا منه المعاني والبيان والبديع».

انتهى تحصيلاً.

وإنما أوردنا هذا القول لنكشفَ لك عن معنى عجيب في هذا الكتاب الكريم، فهو قد نزل في البادية على نبي أميّ وقوم أمّيين لم يكن لهم إلا ألسنتُهم وقلوبهم، وكانت فنونُ القول التي يذهبون فيها مذاهبهم ويتواردون عليها، لا تجاوز ضروباً من الصفات، وأنواعاً من الحكم، وطائفة من الأخبار والأنساب، وقليلاً مما يجري هذا المجرى، فلما نزل القرآن بمعانيه الرائعة التي افتن بها في غير مذاهبهم، ونزع منها إلى غير فنونهم، لم يقفوا على ما أريد به من ذلك، بل حملوه على ظاهره وأخذوا منه حُكم زمانهم، وكان لهم في بلاغته المعجزة مَقنَعٌ، وما درى عربي واحدٌ من أولئك لِمَ جعل الله في كتابه هذه المعاني المختلفة، وهذه الفنونَ المتعددة، التي يهيجُ بعضُها النظر، ويشحذ بعضها الفكر، ويمكّن بعضها اليقين، ويبعث بعضها على الاستقصاء، وهي لم تكن تلتئم على ألسنتهم من قبل؟ بيْدَ أن الزمان قد كشف بعدهم عن هذا المعنى، وجاء به دليلاً بيّناً منه على أن القرآن كتاب الدهر كله؛ وكم للدهر من أدلة على هذه الحقيقة ما تبرح قائمة؛ فعلمنا من صَنيع العلماء أن القرآن نزل بتلك المعاني، ليخرج للأمة من كل معنى علماً برأسِه، ثم يعمل الزمن عمله فتخرج الأمة من كل علم فروعاً، ومن كل فرع فنوناً، إلى ما يستوفي هذا لباب على الوجه الذي انتهت إليه العلوم في الحضارة الإسلامية؛ وكان سبباً في هذه النشأة الحديثة من بعد أن استدار الزمان وذهبت الدنيا مُستدبرة وأنشأ الله القرونَ والأجيالَ لتبلغ هذه الحادثة أجلَها ويتناهى بها القضاء وإنْ من شيء إلا عند الله خزائنه، ولكنه سبحانه وتعالى يقول: ﴿وما نُنَزِلُهُ إلا بقَدرٍ معلومٍ﴾ [الحجر: ٢١].

---

(١) قال بعض المتأخرين: إن الميقات (أي العلم الذي تعرف به أزمنة الليالي والأيام وأحوالها ومقاديرها لإيقاع العبادات في أوقاتها) مشار إليه في القرآن بقوله تعالى: ﴿رفيع الدرجات﴾ قال: فإن عدد (رفيع) أي بحساب الجمل ـ ثلاثمائة وستون وهي عدد درج الليل والنهار «قلنا» وإذا أطلق حساب الجمل في كلمات القرآن كشف منه كل عجائب العصور وتواريخها وأسرارها. ولولا أن هذا خارج عن غرض الكتاب لجئنا منه بأشياء كثيرة من القديم والحديث.

ولقد كانت النهضة العلمية في زمن بني أمية قائمة بأكثر العلوم الإسلامية التي مرّت الإشارة إليها، حتى امتهد أبو جعفر المنصور؛ ثم الرشيد من بعده للنهضة العباسية الكبرى التي نشأت من جمع كلمة أهل الفقه والحديث بعد انشقاقهم زمناً وافتراق الكلمة بينهم - ومن إقبال الناس على الطلب والاستيعاب؛ فكان ذلك تهيئةً لانشقاق علوم الفلسفة والكلام وما إليها وظهورِ أهلها وانحياز السنّة عنها جانباً، ثم اجتماعها على مناظرتها؛ فإن المنصور[1] لما حج في سنة ١٦٣ هـ لقيه مالك بن أنس رضي الله تعالى عنه بمنى على ميعاد، بعد الذي كان مما أنزل به جعفرُ بن سليمان عامل المنصور على المدينة من الضرب بالسوط وانتهاك الحرمة وإزالة الهيبة[2] قال مالك رحمه الله: «ثم فاتحني (يعني المنصور) فيمن مضى من السلف والعلماء، فوجدته أعلمَ الناس بالناس؛ ثم فاتحني في العلم والفقه فوجدته أعلم الناس بما اجتمعوا عليه وأعرفَهم بما اختلفوا فيه، حافظاً لما روى، واعياً لما سمع، ثم قال لي: يا أبا عبد الله، ضع هذا العلم ودوّن منه كتباً، وتجنّبْ شدائدَ عبد الله بن عمر، ورُخَصَ عبد الله بن عباس، وشواذّ ابن مسعود، واقصد إلى أواسط الأمور وما اجتمع عليه الأئمةُ والصحابة رضي الله تعالى عنهم، لنحمل الناس إن شاء الله على علمك وكتبك، ونبثُّها في الأمصار، ونعهدَ إليهم أن لا يخالفوها ولا يقضوا بسواها. فقلت: أصلح الله الأمير، إن أهل العراق لا يرضون علمنا ولا يرون في علمهم رأينا. فقال أبو جعفر: «يُحمَلون عليه وتُضرب عليه هاماتُهم بالسيف وتُقطَع ظهورهم بالسياط!» فتعجّلْ بذلك وضَعْها، فسيأتيك محمد ابني (المهدي) العامَ القابل إن شاء الله إلى المدينة ليسمعها منك، فيجدك وقد فرغتَ من ذلك إن شاء الله!».

ثم قدم المهدي على مالك، وقد وضع أجزاء كتابه (المُوطّأ) فأمر بانتساخها وقرئت على مالك. إلى أن كانت سنة ١٧٤ هـ فخرج الرشيد حاجاً، ثم قدم المدينة زائراً، فبعث إلى مالك فأتاه فسمع منه كتابه ذلك، وحضرهُ يومئذٍ فقهاء الحجاز والعراق والشام واليمن، ولم يتخلف من رؤسائهم أحد إلا وحضر الموسمَ مع

(١) كان المنصور هذا مع تقدمه في الفقه وبراعته في العلوم الإسلامية ذا بصر بالفلسفة والصناعة الفلكية، مؤثراً لأهل هذه الصناعة؛ وفي أيامه ترجمت طائفة من جياد الكتب، وكان هو أول من أمر بترجمة كتب الفلك والمنطق فقام بالأولى محمد بن إبراهيم الفزاري وأخرج الثانية كاتبه البليغ المشهور عبد الله بن المقفع، فله على العلم كما رأيت يدان.

(٢) وكان ذلك لأمر بلغ جعفراً عن مالك، إذ قيل إنه كان يفتي بأن أيمان البيعة لا تحل لبني العباس ولا تلزم الناس، لأنهم يبايعون لهم مخافة واستكراهاً.

الرشيد، وسمع وسمعوا من مالك موطّأهُ كله، ثم أنكروا عليه مسألة فناظروه فيها، حتى إذا كشف لهم عن وجهها وأبان فيها طريق الرواية والتأويل صاروا إلى الرضى بقوله والتصديق لروايته والتسليم لتأويل ما تأوّل.

لا جرَمَ كان هذا سبباً في اجتماع كلمة الفقهاء، إن لم يكن ديانةً فسياسة، ولم يُؤثَرَ من بعدها عن جماعة أهل العراق ما كانوا يستطيلون به على أهل الأمصار الأخرى، من عرض الدعوة وتطويل الحديث، وتخطئة من لا يليهم أو يواليهم؛ وقد كانوا قبل ذلك يربونهم[1] ويضيّقون عليهم متنفسهم من العلم، ويرون أن هذا العلم عراقي، وأنْ ليس الأمر مع غيرهم بحيث إذا هو جدّ فيه رأى المادّة مؤاتية وبلغ منه مثل الذي بلغوه وكان دركه حقيقاً بأن يسمى عندهم دركاً، ولعل ذلك جاءهم في الأصل من قبل العربية وأهلها، فقد علمت من (باب الرواية) كيف كانوا يبسطون ألسنتهم ويتنبّلون بعلمهم ويذهبون بأنفسهم؛ إذ لم يكن في الأرض أعلم منهم بالعربية؛ ولا أوثق في روايتها، ولا أجمع لأصولها، ولا أصح في ذلك كله[2].

---

(١) يقال فلان لم يزل يسأل حتى أرباه بالمسألة، وذلك إذا سأله حتى ضايقه كأنما أصابه بالربو، وهو عسر النفس.

(٢) مما يذكرونه من صنع الرشيد للفقهاء وعلومهم، هذا الخبر الذي يروى عن زاهد وقته وعالم دهره عبد الله بن المبارك المتوفى سنة ١٨٢ هـ: وذلك أن الرشيد حين قدم الرقة؛ لقي عبد الله هذا، فلما همَّ بالقيام من عنده ـ وكان قد زاره في داره ـ قال ابن المبارك: يا أمير المؤمنين، إني أخشى أن يكون العلم قد ضاع قبلك كما ضاع عندنا، فقال الرشيد: أجل، إنه ما قلت. ثم لما قدم الرشيد العراق كان أول ما ابتدأ فيه النظر: أن كتب إلى الأمصار كلها، وإلى أمراء الأجناد: أما بعد، فانظروا من التزم الأذان عندكم، فاكتبوه في ألف من العطاء، ومن جمع القرآن وأقبل على طلب العلم وعمر مجالس العلم ومقاعد الأدب، فاكتبوه في ألفي دينار من العطاء، ومن جمع القرآن وروى الحديث وتفقه في العلم واستبحر، فاكتبوه في أربعة آلاف دينار من العطاء؛ وليكن ذلك بامتحان الرجال السابقين لهذا الأمر من المعروفين به من علماء عصركم وفضلاء دهركم، فاسمعوا قولهم وأطيعوا أمرهم فإن الله تعالى يقول: ﴿أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم﴾ [النساء: ٥٩]. وهم أهل العلم.

قال ابن المبارك: فما رأيت عالماً ولا قارئاً للقرآن ولا سابقاً للخيرات ولا حافظاً للمحرمات في أيام بعد أيام رسول الله ﷺ وأيام الخلفاء والصحابة وأكثر منهم في زمن الرشيد وأيامه.

وهذا الخبر وإن كان إلى المبالغة ما هو، ولكنه في أصله حقيق بالتصديق، فإن مناقب الرشيد ـ رحمه الله ـ كثيرة لا تضيق من دونه، وقد صحت الرواية بأنه ما اجتمع على باب خليفة قبله ما اجتمع على بابه من الشعراء وأهل الأدب، وقد كان يتفقدهم ويتقدم في طلبهم ويحظيهم ويفضل عليهم، وما هذه الرواية إلا بسبيل من تلك، ولتلك أقرب إلى الحق وأعلق بأسباب الزمن.

ولسنا نريد أن نخوض في الكشف عن مبدإ انتشار العلوم النظرية والعلل الباعثة عليها، ومن كان مع أهلها من الخلفاء ومن كان عليهم فلذلك موضع في كتاب التاريخ هو أملك به وأوفى، غير أننا نوثق الكلمة في أن القرآن الكريم هو كان سبب العلوم الإسلامية ومرجعها كلها ـ بأنه ما من علم إلا وقد نظر أهله في القرآن وأخذوا منه مادة علمهم أو مادة الحياة له، فقد كانت سطوة الناس في الأجيال الأولى من العامة وأشباه العامة شديدة على أهل العلوم النظرية، إلا أن يجعلوا بينها وبين القرآن نسباً من التأويل والاستشهاد والنظر، أو يبتغوا بها مقصداً من مقاصده، أو يريغوا معنى من معاني التفقه في الدين والنظر في آثار الله، إلى ما يشبه ذلك مما يكون في نفسه صلة طبيعية بين أهل العقول والبحث وأهل القلوب والتسليم(١).

---

(١) مما نورده تفكهة وبياناً لاعتقاد العامة من أهل العقول، أيام كان القلب أكبر من العقل، ما رواه المسعودي: أن أبا خليفة الفضل بن الحباب الجمحي المتوفى سنة ٣٠٥ هـ «وكان فصيحاً معرباً لا يتكلف الإعراب بل صار له كالطبع لدوام استعماله إياه من عنفوان حداثته، خرج مع بعض أصحابه متفكهين إلى نهر من أنهار البصرة وقد غيروا ظواهر زيهم كيلا يعرفهم الناس، وكان ذلك أيام المبادىء وهي الأيام التي يثمر فيها التمر والرطب فيكبسونه في القواصر (أوعية التمر) تمراً؛ وتكون حينئذٍ البساتين مشحونة بالرجال ممن يعمل في التمر من الأكرة (الزراع) وغيرهم، فلما أكلوا قال بعضهم لأبي خليفة غير مكن له خوفاً أن يعرفه من حضر من العمال في النخل: أخبرني (أطال الله بقاءك) عن قول الله عز وجل: «قوا أنفسكم وأهليكم ناراً» هذه الواو ما موقعها من الإعراب؟ قال أبو خليفة: موقعها رفع، وقوم (قوا) هو أمر للجماعة من الرجال. قال له: كيف تقول للواحد من الرجال وللإثنين؟ قال: يقال للواحد من الرجال: ق، وللإثنين قيا، وللجماعة قوا. قال: كيف تقول للواحدة من النساء، وللإثنتين، وللجماعة منهن؟ قال أبو خليفة: يقال للواحدة قي، وللإثنتين قيا، وللجماعة قين. قال: فأسألك أن تعجل بالعجلة: كيف يقال للواحد من الرجال والإثنين والجماعة وللواحدة من النساء والإثنتين والجماعة منهن؟ قال أبو خليفة (وهو ينطق) عجلان: ق، قيا، قوا، قي، قيا، قين. وكان بالقرب منهم جماعة من الأكرة، فلما سمعوا ذلك استعظموه، وقالوا: يا زنادقة، أنتم تقرءون القرآن بحرف الدجاج . . . ؟ وغدوا عليهم فصفعوهم؛ فما تخلص أبو خليفة والقوم الذين كانوا معه من أيديهم إلا بعد كد طويل. وتروى هذه النادرة على وجه آخر، ولكن رواية المسعودي أملح؛ وكلتا الروايتين إلى مآل واحد؛ وفي رواية أخرى يقول الرجل العاصي: «إنهم زنادقة يقرءون القرآن على صياح الديكة».

وروى ابن الأنباري في طبقات الأدباء: أن محمد بن المستنير المعروف بقطرب المتوفى سنة ٢٠٦ لما صنف كتابه في التفسير؛ أراد أن يقرأه في الجامع؛ فخاف من العامة وإنكارهم عليه، لأنه ذكر فيه مذهب المعتزلة؛ فاستعان بجماعة أصحاب السلطان ليتمكن من قراءته في الجامع. والأخبار من مثل ذلك غير قليلة.

وما يزال أثر ذلك ظاهراً في فواتح الكتب العلمية لذلك العهد على اختلافها فما تستفتح من كتاب إلا أصبت في مقدمته غرضاً من تلك الأغراض التي أشرنا إليها، أو ما يصلح أن يكون غرضاً منها[1]؛ ثم هو أمرٌ ليس أدل على تحقيقه من كتب التفسير، فإنه لا يعرف في تاريخ العالم كله ـ من لدن أرخ الناس ـ كتابٌ بلغت عليه الشروح والتفاسير والأقوال والمصنفات المختلفة ما بلغ من ذلك على القرآن الكريم ولا شبيهاً به ولا قريباً منه، حتى فسرته الرَّوافض بالجفْر، على فساد ما يزعمون وسخافة ما يقولون، وعلى سوء الدعوى فيما يدّعون من علم باطنه بما وقع إليهم من ذلك الجفر[2] واستنبط منه غيرهم إشارات من الغيب بضروب من الحساب، كهذا الذي ينسبونه إلى الحسن بن علي رضي الله عنه من أن رسول الله ﷺ رأى في رؤياه ملوك بني أمية رجلاً رجلاً، فساءهُ ذلك، فأنزل الله

(١) ومن ذلك أن (حكم الشارع) صار عند المتأخرين أحد المبادىء العشرة لكل فن.

(٢) قال ابن قتيبة (في تأويل مختلف الحديث) هو جلد جفر ادعوا أنه قد كتب لهم الإمام فيه كل ما يحتاجون إلى علمه، وكل ما يكون إلى يوم القيامة، ثم أورد أمثلة من تفسيرهم، فمن ذلك قولهم في قول الله عز وجل: ﴿إن الله يأمركم أن تذبحوا بقرة﴾ [البقرة:٦٧]: إنها عائشة رضي الله عنها... وفي قوله تعالى: ﴿فقلنا اضربوه ببعضها﴾ [البقرة:٧٣]: أنه طلحة والزبير، وقولهم في آية الخمر والميسر: إنهما أبو بكر وعمر. وفي آية الجبت والطاغوت: إنهما معاوية وعمرو بن العاص... الخ الخ، وكان بعض أهل الأدب يقول ما أشبه تفسير الرافضة للقرآن إلا بتأويل رجل من أهل مكة للشعر، فإنه قال ذات يوم: ما سمعت بأكذب من بني تميم زعموا أن قول القائل:

بيتُ زُرارة مُحْتَبٍ بِفِنائه ... ومُجاشعٌ وأبو الفوارس نهشَلُ

أنه في رجال منهم. قيل له: فما تقول أنت فيهم؟ قال: البيت بيت الله، وزرارة الحجر. قيل: فمجاشع؟ قال: زمزم جشعت بالماء. قيل: فأبو الفوارس؟ قال: أبو قبيس. قيل: فنهشل؟ قال: نهشل أشدها. وفكر ساعة ثم قال: نهشل مصباح الكعبة، لأنه طويل أسود، فذلك نهشل... اهـ.

والمراد بالجفر رق صنع من جلد البعير. ومن أراد الاتساع في معرفته فليرجع إلى ما نقله صاحب كشف الظنون في معنى علم الجفر والجامعة وأهل هذا العلم.

وقد كشف ابن خلدون في مقدمته في فصل ابتداء الدول والأمم عن شيء من مسمى هذا الجفر، ونقل أنه كان جلد ثور صغير. وأن هرون العجلي روى ما فيه عن جعفر الصادق وكتبه في كتاب سماه الجفر، قال: وكان فيه تفسير القرآن وما في باطنه من غرائب المعاني.

وعندنا أن كل ذلك موضوع وباطل، وأن الكلام فيه أسلوب من أساليب القصص وضرب من التهويل والمبالغة، ولا نظن أن علم ما كان وما يكون شيء يسعه أو يسع الرمز إليه جلد ثور، إلا أن يكون هذا الثور هو الذي قيل فيه إنه كان يحمل الأرض قديماً على أحد قرنيه...!

عليه ما يُسرّي عنه من قوله في القرآن ﴿إنا أنزلناه في ليلة القدرِ، وما أدْراكَ ما ليلة القدرِ، ليلة القدر خيرٌ من ألف شَهر﴾ [القدر: ١ ـ ٣] قالوا يعني بألف شهر مدة الدولة الأموية! فقد كانت أيامها خالصةً ثلاثاً وثمانين سنة وأربعة أشهر مجموعها ألف شهر سواء[١] وحتى زعم بعضهم أن الكلمات التي في أوائل السور إنما تحتوي مدد أعوام وأيام لتواريخ أمم سالفة، وإن فيها تاريخ ما مضى وما بقي مضروباً بعضها في بعضٍ، إلا كثير من مثل هذا مما يُخطئه الحصر، وإنما أشرنا إلى بعضه لغرابته، ولأن أغرب ما فيه أنه عند أهله من بعض ما يفسّرُ به القرآن[٢].

---

(١) ومن أعجب ما وقفنا عليه، أن الملك العادل نور الدين محمود بن زنكي أمر في حلب بصنع منبر لبيت المقدس قبل فتحه وانتزاعه من أيدي الإفرنج بنيف وعشرين سنة. قال صاحب (الروضتين) بعد أن ذكر أن هذا قد يكون كرامة له: ثم يحتمل أن يكون (رحمه الله) وقف على ما ذكره أبو الحكم بن برجان الأندلسي في تفسيره. فإنه أخبر عن فتح القدس والسنة التي فتح فيها، وعمر نور الدين إذ ذاك إحدى عشرة سنة، وقد رأيت أنا ذلك في كتابه: ذكر تفسير أول سورة الروم، أن البيت المقدس استولت عليه الروم عام سبع وثمانين وأربعمائة، وأشار أنه يبقى بأيديهم إلى تمام خمسمائة وثلاث وثمانين سنة، قال: ونحن في عام اثنتين وعشرين وخمسمائة، فلم يستبعد نور الدين (رحمه الله) لما وقف عليه أن يمتد عمره إليه، فهيأ أسبابه حتى منبر الخطابة فيه، تقرباً إلى الله تعالى بما يبديه من طاعته ويخفيه، قال: وهذا الذي ذكره أبو الحكم الأندلسي في تفسبره من عجائب ما اتفق لهذه الأمة المرحومة، وقد تكلم عليه شيخنا أبو الحسن علي بن محمد في تفسير الأول فقال: وقع في تفسير أبي الحكم الأندلسي في أول سورة الروم إخبار عن فتح بيت المقدس، وأنه ينزع من أيدي النصارى سنة ثلاث وثمانين وخمسمائة. قال لي بعض الفقهاء: إنه استخرج ذلك من فاتحة السورة. قال: فأخذت السورة وكشفت عن ذلك فلم أره أخذ ذلك من الحروف، وإنما أخذه فيما زعم من قوله تعالى: ﴿غُلِبتِ الرُّوم في أدنى الأرض وهم من بعد غلبِهم سَيَغلبون في بضع سنين﴾[الروم: ٢ ـ ٤].
فبنى الأمر على التاريخ كما يفعل المنجمون. ثم ذكر أنهم يغلبون في سنة كذا على ما تقتضيه دوائر التقدير. قلنا: وكيفما كان الأمر فإنه لمعجزة.

(٢) أما المتصوفة ومن يقلدون علم الباطن فلا حصر لمذاهبهم وأقوالهم في تفسير القرآن. وبخاصة المتأخرين منهم لهم في ذلك المزاعم العريضة مما يخرج عن أن يكون من علم الناس فإلى الله أمره. وقد ذكر الشيخ محيي الدين بن العربي في (الفتوحات) عند تفسير قوله تعالى: ﴿وكل شيء أحصيناه في إمام مبين﴾ [يس: ١٢] أن قوله: «أحصيناه» يدل على أنه تعالى ما أودع فيه إلا علوماً متناهية مع كونها خارجة عن الحصر لنا. قال: وقد سألت بعض العلماء بالله تعالى: هل يصح لأحد حصر (أمهات) هذه العلوم؟ فقال: نعم، هي مائة ألف نوع وتسعة وعشرون ألف نوع وستمائة نوع، كل نوع منها يحتوي على علوم لا يعلمها إلا الله تعالى. ا هـ بنصه.
قلنا: قد ألف بعض علماء القوم كتاباً سماه «تنبيه الأغنياء، على قطرة من بحر علوم الأولياء» ـ

وقد أوردنا في باب الرواية من التاريخ أن أبا علي الأسواري القاص البليغ، فسَّر القرآن بالسِّيَر والتواريخ ووجوه التأويلات، فابتدأ في تفسير سورة البقرة، ثم لبث يَقصُّ ستاً وثلاثين سنةً، ومات ولم يختمه، وكان ربما فسر الآية الواحدة في عدة أسابيع لا يَني ولا يتخلف، وليس في هذا الخبر شيء من المبالغة أو التزيُّد، بل عسى أن يكون الأمر مع أهل التحقيق والاطلاع أبلغ منه، وهذه كتب التفسير التي عدّها صاحب (كشف الظنون) وسرد أسماءها في كتابه، تبلغ ثلثمائة ونيِّفاً، والرجل إنما عدَّ بعضها كما يقول. وأنت فلا يذهبنَّ عنك أن كل كتاب منها فإنما هو في المجلدات الكثيرة إلى مائة مجلد، وإلى ما يفوق المائة أحياناً، فقد رأينا في بعض كتب التراجم أن أبا بكر الأدفوي المتوفى سنة ٣٨٨ صنّف (كتاب الاستغناء) في تفسير القرآن في مائة مجلد، وكان منفرداً في عصره بالإمامة في أنواع من القراءات والعربية وفنون كثيرة من العلم، وذكر الفيلسوف (أرنست رِنان) أنه وقف على ثَبت يدل على أنه قد كان في إحدى مكاتب الأندلس التي أحرقت تفسير القرآن في ثلثمائة مجلد. وذكر الشعراني في كتابه (المِنن) تفسيراً قال إنه في ألف مجلد.

وهذا كله غير ما أفرِد بالتصنيف من الكتب والرسائل التي لا تحصى في مسائلَ من القرآن وفي مُشكلهِ وغريبه ومجازِه ومعانيه وضميره وشواهده وأسلوبِ نظمه والمتشابه من آياته وأمثاله وحروفه وإعرابه وأسمائه وأعلامه وناسخهِ ومنسوخه وأسبابِ نزوله، إلى كثير من مثل ذلك مما خَفِيَت فيه أقلامُ العلماء، بحيث لا يعلم إلا الله وحده كما يبلغ ما وُضِع لخدمة كتابه الكريم؛ ولا يعلم الناس من ذلك إلا أنه معجزة من معجزات التاريخ العلمي في الأرض لم يتّفق له في ذلك شبيه من أول الدنيا إلى اليوم، ولن يتفق.

وقد استخرج بعض علمائنا من القرآن ما يشير إلى مستحدثات الاختراع وما يحقق بعض غوامض العلوم الطبيعية، وبسطوا كل ذلك بسطاً ليس هو من غرضنا

= كانت هذه القطرة فيه زهاء ثلاثة آلاف علم، فترى ما عسى أن يكون البحر؟ اللهم إن السلامة في الساحل، ولكن لبعض المحققين من مشايخ الصوفية دقائق في تفسير لا تتفق لغيرهم لسمو أرواحهم ونور بواطنهم ومنهم كان الإمام السلطان الحنفي صاحب المقام المشهور في القاهرة. سمعه يوماً شيخ الإسلام البلقيني يفسر آية فقال: لقد طالعت أربعين تفسيراً فما وجدت فيها شيئاً من تلك الدقائق ويزعم الشيعة أن علياً رضي الله عنه أملى ستين نوعاً من أنواع علوم القرآن وذكر لكل نوع منها مثالاً يخصه، وأن ذلك في كتاب يروونه عنه من طرق عدة وهو في أيديهم إلى اليوم وذلك وإن كان قريباً فيما يعطيه ظاهره؛ غير أنه بالحيلة على تقريبه من الحقيقة صار أبعد منها وأمحض في الزعم.

فنستقصي فيه[1] على أن هذا ومثله إنما يكون فيه إشارةً ولمحة ولعل متحققاً بهذه العلوم الحديثة لو تدبر القرآن وأحكم النظرَ فيه وكان بحيث لا تُعْوِزُهُ أداةُ الفهم ولا يلتوي عليه أمرٌ من أمره. . . لاستخرج منه إشاراتٍ كثيرة تومىء إلى حقائق العلوم وإن لم تبسط من أنبائها، وتدل عليها وإن لم تسمها بأسمائها، بل وإن في هذه العلوم الحديثة على اختلافها لعَوناً على تفسير بعض معاني القرآن والكشفِ عن حقائقه، وإن فيها لجِمَاماً ودُرْبةً لمن يتعاطى ذلك؛ يُحكِمُ بها من الصواب ناحيةً، ويُحرز من الرأي جانباً؛ وهي تَفتِق لها الذهن، وتؤاتيه بالمعرفة الصحيحة على ما يأخذ فيه، وتُخرج له البرهانَ وإن كان في طبقات الأرض، وتنزل عليه الحجة وإن كانت في طباق السماء.

ولا جَرَمَ أن هذه العلوم ستدفع بعد تمحيصها واتصال آثارها الصحيحة بالنفوس الإنسانية إلى غاية واحدة، وهي تحقيق الإسلام، وأنه الحق الذي لا مرية فيه، وأنه فِطرةُ الله التي فطر الناس عليها، وأنه لذلك هو الدينُ الطبيعي للإنسانية؛ وسيكون العقلُ الإنساني آخر نبيّ في الأرض، لأن الذي جاء بالقرآن كان آخر الأنبياء من الناس، إذ جاءهم بهذا الدين الكامل، ولا حاجة بالكمال الإنساني لغير

---

(١) من ذلك طريقة التصوير الشمسي بإمساك الظل، وهي في قوله تعالى: ﴿ألم تر إلى ربك كيف مد الظل ولو شاء لجعله ساكناً ثم جعلنا الشمس عليه دليلاً﴾[الفرقان: ٤٥] فتأمل قوله: ﴿ثم جعلنا الشمس﴾ فإن هذه الحروف تكاد تنطق بأن هذا الأمر سيكون لا محالة. ومنها كشفهم أن مادة الكون هي الأثير، والله تعالى يقول في بدء الخلق: ﴿ثم استوى إلى السماء وهي دخان﴾[فصلت: ١١] ومنها حققوه من أن الأرض انفتقت من النظام الشمسي، والله تعالى يقول في السموات والأرض: ﴿كانتا رتقاً ففتقناهما﴾[الأنبياء: ٣٠] ومنها ثبوت أنه لولا الجبال لاضطربت دورة الأرض؛ وذلك لقوله تعالى: ﴿وألقى في الأرض رواسي أن تميد بكم﴾[لقمان: ١٠]، ومنها تحقيق أن كل شيء حي فهو من الماء، وأن للجماد حياة قائمة بماء التبلور، وذلك لقوله تعالى: ﴿وجعلنا من الماء كل شيء حي﴾[الأنبياء: ٣٠] ومنها ما كشفوه من تلاقح النبات وأنه أزواج، والله تعالى يقول: ﴿فأخرجنا به أزواجاً من نبات شتى﴾[طه: ٥٣] ويقول: ﴿ومن كل الثمرات جعل فيها زوجين﴾[الرعد: ٣].
والكلام في مثل هذا يطول، ولا ريب عندنا أن تحقيقه سيكون موضوع كتاب الإعجاز الذي يخرجه المستقبل برهاناً للإنسانية على حقيقة دين الإنسانية فلندعه لأهله «عفا الله عنا وعنهم» وعسى أن يكون لنا من دعائهم في الرحمة والمغفرة ما لهم من دعائنا في العون والتوفيق، إنه من تعليق المؤلف. قال مصححه: ولا يفوتني في هذا المقام أن أنبه إلى المعاني الدقيقة التي وفق إليها الدكتور عبد العزيز إسماعيل في كتابه (الإسلام والطب الحديث) وكان الرافعي من المعنيين به، كما كان عوناً له ومدداً في كثير من شواهد كتابه (أسرار الإعجاز).

العقول ينبه إليه بعضها بعضاً، ومن لا يُجب داعي الله فليس بمعجز في الأرض!.

وقد أشار القرآن إلى نشأة هذه العلوم وإلى تمحيصها وغايتها على ما وصفناه آنفاً، وذلك قوله تعالى: ﴿سنريهم آياتِنا في الآفاقِ وفي أنفسهم حتى يتبينَ لهم أنه الحق، أو لم يَكف بربِّكَ أنَّه على كل شيء شهيد﴾؟ [فصلت: ٥٣] ولو جمعتَ أنواع العلوم الإنسانية كلها ما خرجت في معانيها من قوله تعالى: ﴿في الآفاق وفي أنفسهم﴾ هذه آفاقٌ، وهذه آفاقٌ أخرى، فإن لم يكن هذا التعبير من الإعجاز الظاهر بداهةً فليس يصح في الأفهام شيء.

ذلك وأن من أدلة إعجاز هذا الكتاب الكريم أن يخطىء الناس في بعض تفسيره على اختلاف العصور، لضعف وسائلهم العلمية ولقصَر حبالهم أن تعلقَ بأطراف السموات أو تحيطَ بالأرض، ثم تصيب الطبيعة نفسها في كشف معانيه؛ فكلما تقدم النظر، وجمعت العلوم، ونازعت إلى الكشف والاختراع، واستكملت آلات البحث، ظهرت حقائقه الطبيعية ناصعة حتى كأنه غاية لا يزال عقل الإنسان يَقطَعُ إليها، حتى كأن تلك الآلات حينما توجَّه لآيات السماء والأرض توجه لآيات القرآن أيضاً ﴿والله غالب على أمره ولكن أكثر الناس لا يعلمون﴾ [يوسف: ٢١].

ذلك هو الأمرُ في العلوم الأولى ثم الله ينشىء النشأة الآخرة.

* * *

سَرائر القرآن

بعد أن صدرت الطبعة الأولى من كتابنا هذا خرج في الآستانة القديمة . . . كتاب جليل للقائد العظيم والعالم الرياضي الفلكي المشهور الغازي أحمد مختار باشا رحمه الله، أسماه (سرائر القرآن) وبناه على سبعين آية من كتاب الله تعالى فسّرها بآخر ما انتهى إليه العلم الحديث في الطبيعة والفلك، فإذا هي في القرآن منْطَبق السماء عن نفسها، لا يتكذَّبُ ولا يَزيغ ولا يلتوي، وإذا هي تثبت أن هذا الكتاب الكريم سبقَ العقل الإنسانيّ ومخترعاته بأربعة عشر قرناً إلى زمننا، وما ذاك إلا فصل من الدهر، وستعقبه فصول بعد فصول[1].

ومعلومٌ أن الزمن تقسيم إنساني محضٌ يلائم وجود الإنسان وفناءه على هذه الأرض المحدودة بمادتها وأجلها، وإلا فليس في الحقيقة أزمان تبتدىء أو تنتهي، فإذا ثبت للقرآن المجيد سبقه ما تتوهمه زمناً وتقدمهُ حدوداً من آخر حدود العقل الإنساني، على حين أنه أنزل في حدود غيرها بعيدة ضعيفة لا علم فيها ولا آلات علم ـ فحسبك بذلك وحده برهاناً على أن هذا الكتاب جملةٌ من الأزل تحوّلت في معنى ومنطق، وجاءت لغرض وغاية، ولامَسَت الناس لتكون فيهم سبباً لرسوخ الإيمان، ثم نظاماً للإيمان نفسه، ومتى رسخ الإيمان فقد رسخ العالم كله في النفس الإنسانية. وهذا عندنا من بعض السر فيما جاء في الكتاب الكريم من آيات السموات والأرض والنظر والاستدلال، ومن طُرق التعبير، التعبير النفسي بالأمثال والقصص ونحوها.

ثم إن في ذكر الآيات الكونية والعلمية في القرآن دليلاً على إعجاز آخر فهو بذلك يومىء إلى أن الزمن متجه في سيره إلى الجهة العلمية القائمة على البحث والدليل، وأن الإنسانية ذاهبة في أرقى عصورها إلى هذا المذهب، وأن الدين سيكون عقلياً، وأن العقل هو آخر أنبياء الأرض، فوجد ذلك فيه قبل أن يوجد ذلك في الزمن بأربعة عشر قرناً، شهادةٌ ناطقة من الغيب لا يبقى عليها موضع شبهة، فإن أسفر الصبح وبقي بعض الناس نياماً لا يرونه وقد ملأ الدنيا فذلك من عمى النوم في أعينهم. وآخرون لا يرونه من نوم العمى في أعينهم والصبح فوق هؤلاء وهؤلاء. و ﴿فمَن أبصر فلنفسه ومن عمِي فعليها﴾ [الأنعام: ١٠٤].

---

(١) انظر كتاب (الإسلام والطب الحديث) للطبيب المصري المشهور عبد العزيز إسماعيل باشا.

قال الغازي في مقدمة كتابه[١]: «وفي القرآن غير ما يكفل للهيأة الاجتماعية سعادتها وسلامتها في معاشها ومعادها مما حواه من الدساتير الأخلاقية والقضائية والإدارية والسياسية وعظةِ الأمثال والقصص ـ فيه إشاراتٌ وآياتٌ بينات في مسائل ما برحت العلوم الطبيعية تحاول الكشف عن كنهها منذ عصور، ولا سيما في علم التكوين والتخريب (القيامة) الذي دل الآن بنظريات الإخصائيين من علماء الفلك ومباحثهم ومشاهداتهم في طور التقدم والارتقاء وإنك لا تكاد تقلب من المصحف الشريف بضع صفحات حتى تجد آية في أسرار الكائنات وأحوال السماء منظومة في نسقها بمناسبة من أبدع المناسبات.

قال: «وقد فهموا من علم الهيأة السماوية عَظمة الله تعالى بعظمة الأجرام التي كانوا يحسبونها نقطاً صغيرة منثورة في السماء. خذ لذلك مثلاً: إدراك عظمة الشمس وكوكب الشِّعرَى بالنسبة إلى الأرض، فإن هذه الأرض إذا نحن فرضناها فرضاً بحجم الحمّصَةِ، تكون مساحة الشمس بالنسبة إليها كمساحة مائدة مستديرة طول قطرها ذراع فرنسية، ومساحة سطح كوكب الشِّعرى الذي قال الله فيه ﴿وأنه هُوَ رَبُّ الشِّعْرَى﴾ [النجم: ٤٩] تبلغ مائة ذراع فرنسية بالقياس إلى تلك الحمصة[٢].

«ومما أفدناه من تلك المباحث أن عالمنا الناسوتي الذي نسميه (العالم الشمسي) ـ وتؤلفه طائفة مستقلة من الأجرام السماوية تعد بالمئات أهمها شمسنا المنيرة وأرضُنا وأخَواتها من السيارات وما يتبعهن من النجوم ذوات الأذناب ـ يدور بسرعة عشرين ألف ذراع فرنسية في الثانية الواحدة، مجتازاً فضاء الله الذي لا نهاية له، كما أشار الله تعالى إلى ذلك بقوله: ﴿والشمس تجري لمُستقرٌ لها﴾[٣] [يس: ٣٨] وأن المجرّة العظمى المحيطة بالسماء[٤] تحتوي مئات الألوف من العوالم الأخرى... إلى أن قال «إن القرآن الكريم آيات بينات عن تكوين العالم، وكيف

---

(١) وضع هذا الكتاب النفيس بالتركية، وقد أخذ ترجمته صديقنا الأستاذ البحاثة محب الدين الخطيب صاحب مجلة الزهراء والفتح، ومن خطه لخصنا هذه الكلمات.

(٢) من هذا الشرح تعلم عظمة الإضافة في هذه الآية الكريمة وسرها.

(٣) قلنا: تأمل هذا التنكير في قوله «لمستقر» فهو يشعرك أن العالم الشمسي يجري في اللانهاية إلى نهاية محتومة، فما الشمس بمؤلمة إذا كان لها استقرار، فهي محدثة فانية، ثم قوله: «لها» هو الذي يعين أنها تجري في اللانهاية، لأن المستقر غير مطلق، بل هو لها. ثم التعبير بالفعل (دون) غيره (من نحو تسير أو تدور الخ) هو الذي ينطوي إلى الحقيقة الفلكية التي أثبتتها الأرقام، فكل كلمة من الآية إعجاز وحده.

(٤) المجرة: سطح هائل في غاية العظم تسبح فيه ألوف ومئات من العوالم.

كان هذا التكوين، وعن الأطوار التي تنقّل فيها، وعن خلقة الموجودات، وأسباب الحياة، وعن آخرة كرتنا الأرضية وعاقبتها التي ستصير إليها في النهاية، ولقد كانت معاني هذه الآيات الشريفة منظوراً إليها فيما مضى من جهة العقائد حَسْبَ، ولم يكن أحد يستطيع أن يذهب في تأويلها مذهباً يصدر فيه عن علم، ولكن هذه الحالة قد تغيرت الآن، لأن الحكماء الذين نبغوا في العصرين الأخيرين قد أبانوا بمباحثهم العلمية وما كشفوه من الغوامض الدقيقة عن قدرة الله بأجلى بيان، حتى أصبحت نظريات علم التكوين صالحة لتفسير آيات الله سبحانه وتعالى تفسيراً بديعاً، مع أنها هي في حالتها الراهنة لم تبلغ بعدُ حدَّ الكمال».

وبعد أن وصف همم علماء الفلك والرياضة، ووسائلهم ومعرفتهم المسائل الدقيقة، عن الكواكب والشموس والعوالم، وعن حقيقة هذه الكرة التي نعيش عليها، وما أفاده المجتمع البشري من ذلك، قال:

«وأفدنا نحن معشر المسلمين فوائد عظيمة خاصةً بنا، لأن هذه المخترعات والمستحدَثات وما أدَّت إليه من أدلة ونظريات ـ قد جاءتنا ببرهان جديد على إعجاز القرآن الذي نَدينُ الله عليه، فقرَّت بذلك أعينُ المؤمنين، وذلك من فضل الله علينا وعلى الناس... قال: «وسيرجع الفلكيون موحدِين إذا علموا أن الأسرار العلمية التي يحسبونها جديدة، هي في القرآن كما ظهرت لهم، ومثَلٌ من ذلك أن العالِم الفلكي م. بوانكاريه، قال في مقدمة كتابه المطبوع في سنة ١٩١١ م وهو يبحث في دقة نظام هذه الكائنات وما فيها من مظاهر الكمال، ليس ذلك من الأمور التي يمكن حملها على المصادفة والاتفاق، وأحسب أن القدرة التي لا أول لها ولا آخر سنّت للكائنات هذا النظام في عهد ما على أن يستمر حكمه إلى الأبد، فأذعنت الكائنات لإرادتها راضية طائعة. قال الغازي رحمه الله: فأمعن أنت النظر في هذه الكلمات وسياقها، ثم اقرأ قوله تعالى: ﴿ثمّ استوَى إلى السماء وهي دُخان فقال لها وللأرض ائتيا طوعاً أو كَرْهاً، قالتا أتَينا طائعين﴾ [فصلت: ١١] وتأمل ما في الآية من معاني ورموز؛ ثم تصور ما في ذلك من ذوق وجداني لأهل العرفان، وقل: «تبارك الله والمنةُ لله».

كتابُ سرائر القرآن ثلاثة فصول: الأول في كيفية تكوين العالم ووجود الحياة. والثاني في يوم القيامة أو خاتمة عمر الأرض. والثالث في المباحث والآيات القرآنية المتعلقة بإعادة الخَلق وكل ذلك مطبق على نظريات وآراء الحكماء الأولين والآخرين إلى عصرنا، ثما ما يؤيد حقيقة ما انتهوا إليه من آيات القرآن الكريم. وكان الغازي يفكر في هذا الكتاب خمسة وعشرين عاماً، فرحمة الله عليه كفاء ما أحسن إلى أمته.

تفسير آية[1]

وقد رأينا أن نسوق هنا تفسير آية من القرآن الكريم أصبناه في بعض كتب الحكيم العلامة داود الأنطاكي المتوفى سنة ١٠٠٨ للهجرة، فُتح عليه به وهو في أضعف الأزمنة وأشدها انحطاطاً وفقراً من الوسائل العلمية.

ولا تنس أن الآية أنزلت على نبيٍّ أمِّي في قوم لا يعرفون كثيراً ولا قليلاً من علم التشريح أو علم التكوين، ثم إنها كذلك ليس في صناعتها البيانية شيء مما تتحسن به البلاغة فيبين بنفسه ويجعل للكلام شأناً في تمييزه واستخراج معانيه، كالاستعارة والكناية ونحوها؛ ولكنها قائمة على دقائق التركيب العلمي والملاءمة كل الملاءمة بينها وبين دقائق التعبير؛ ففيها إعجاز في المعنى، ثم إعجاز في الصورة؛ مع أنها في غرضها وسياقها مَظِنة أن لا يكون فيها من ذلك شيء؛ إذ هي عبارة علمية تُسْرَد سَرداً على التقرير والحكاية هذا مما يسمو بإعجازها سموّاً على حِدَةٍ، فإنه يضع فوق البلاغة ما تكون البلاغةُ في العادة والطبيعة فوقه.

وكل ما هذه سبيله من الآيات العلمية في القرآن الكريم فأنت لا بد واجدٌ فيه من قوة المعاني أكثر مما في العقل العربي من قوة الفهم وقوة التعبير؛ لتكون قوة الدلالة فيه يوم تتهيأ للأمم وسائلها العلمية دليلاً من أقوى أدلة الإعجاز.

أما الآية فهي قوله تعالى: ﴿ولقد خلقنا الإنسانَ من سُلالة[2] من طينٍ ثم جعلناه نُطفةً في قرار مكين؛ ثم خلقنا النُّطفة عَلقة، فخلقْنا العَلقة مُضْغة فخلقنا المضْغَة عِظاماً، فكسَونا العِظام لحماً، ثم أنشأناهُ خَلقاً آخرَ فتبارك الله أحسن الخالقين﴾ [المؤمنون: ١٢ ـ ١٤].

---

(١) زدنا هذا الفصل للطبعة الثالثة. وكتابنا (أسرار الإعجاز) الذي تعلقت به النية يكون هذا نحواً منه إن شاء الله.

(٢) السلالة: الخلاصة، قالوا: لأنها تسل من الكدر، وهذا الوزن فعالة (بضم الفاء) يبنى للقلة: كقلامة الظفر ونحوها، وعبارة (سلالة من طين) تحتمل معاني كثيرة، بل أنت لا تجد معنى علمياً في خلق الإنسان الأول إلا إذا انطبقت عليه وليس يخفى أن مسألة خلق الإنسان الأول من أمهات المسائل الغامضة التي لا سبيل إليها إلا من الظن، كأنها ليست من علم الإنسانية؛ وكأنها تلتحق ببيان الروح وهذه لا بيان لها على الأرض، فجاءت العبارة في الآية الكريمة كأنها (سلالة من علم) تتسع لمذهب القائلين بالنشوء، ولمذهب القائلين بالحق ولمذهب انتقال الحياة إلى هذه الأرض في سلالة من عالم آخر وهكذا.

والتفسير: قال جلّ من قائل «ولقد خلقنا الإنسان، يعني إيجاداً واختراعاً، لعدم سبق المادة الأصلية «من سُلالة» هي الخلاصة المختارة من الكيفيات الأصلية بعد الامتزاج بالتفعل الثاني مما ركب منها بعد امتزاج القوى والصور، والتنويه باسمه[1] إما للصورة والرطوبات الحسية، أو لأنه السبب الأقوى في تحجر الطين وانقلابه وكسر سَوْرَة الحرارة وإحياء النبات والحيوان اللذين هما الغذاء الكائنة عنه النُّطَفُ، وهذا الماء هو المرتبة الأولى والطور الأول، وقوله «من سُلالة» يشير إلى أن المواليد كلها أصول للإنسان وأنه المقصود بالذات الجامع لطباعها، ثم جعله نطفةً بالإنضاج والتخليص الصادر عن القوى المعدة لذلك، ففي قوله ﴿ثم جعلناهُ نطفة﴾ تحقيق لما صار إليه الماء من خلع الصور البعيدة؛ والضمير إما للماء حقيقة أو للإنسان بالمجاز الأولى.

وقوله ﴿في قرار مكين﴾ يعني الرّحم[2]، وهذا هو الطور الثاني، ثم قال مشيراً إلى الطور الثالث: ﴿ثم خلَقنا النطفةَ عَلقة﴾ أي صيرناها دماً قابلاً للتمدُّد والتخلق باللزوجة والتماسك[3]، ولما كان بين هذه المراتب من المهلة والبعد ما سنقره، عطفها بـ (ثم) المقتضية للمهلة ـ كما بيَّن أدوار كواكبها، فإن زُحَل يلي أيام السلالة المائية لبردها، والمشتري يلي النطفة لرطوبتها، والمريخ يلي العلقة لحرارتها وهذه الثلاثة هي أصحاب الأدوار الطوال.

ثم شرع في المراتب القريبة التحويل والانقلاب التي يليها الكواكب المتقاربة

---

(١) الضمير راجع إلى الماء الذي يكون منه الجنين: وهو المكنى عنه بلفظ (سلالة) وظاهر الأنطاكي لا يحمل العبارة على خلق الإنسان الأول.

(٢) في وصف القرار بأنه (مكين) إعجاز يفهمه الأطباء والذين درسوا التشريح، فقد ثبت أن الرحم مجهز في تكوينه وفي خصائصه بما يمكن أشد التمكين للجرثومة التي يكون منها اللقاح؛ ففيه مخابىء لها عجيبة خلقت لذلك خلقاً، ثم مواد منفرزة لوقايتها وحفظ الحياة عليها والدفاع عنها أن تقتلها المواد الحامضة ولذلك كله تجده في تشريح كلمة (مكين).

(٣) لم يكن العرب يعرفون من كلمة (العلقة والعلق) إلا أنها الدم الجامد. ولكن الكلمة إعجاز كإعجاز (مكين) التي تقدم شرحها: فقد ثبت في آخر ما انتهى إليه تكون الجنين أن الجرثومة التي يكون منها اللقاح في ماء الرجل تعلو رأسها نازعة كالسنان: فتهاجم البويضة في الرحم وتبعجها بسلاحها فتخرقها وتعلق بها، فإذا هما قد امتزجا، فهذا هو السر في تسمية التحول الأول للنطفة (علقة) وتأمل قوله (فجعلنا) فإن فيها كل هذه الحركة بين الجرثومة والبويضة. ولقد قرأنا هذه الآية الكريمة على طبيب مسيحي محقق فاضل من أصدقائنا، ونبهناه إلى هذه الدقائق فيها فقال: «آمنت بما أنزل على محمد».

في الدورة وهي ثلاثة: (أحدها) ما أشار إليه بقوله: ﴿فخلقنا العَلقة مُضغة﴾ أي حوّلنا الدم جسماً صلباً قابلاً للتفصيل والتخليط والتصوير والحفظ وجعل مرتبة المضغة في الوسط، وقبلها ثلاث حالات وبعدها كذلك. لأنها الواسطة بين الرطوبة السيالة والجسم الحافظ للصور؛ وقابلها بالشمس[1]، لأنها بين العلوي والسفلي كذلك، وجعل التي قبلها علوية، لأن الطور الإنساني فيها لا حركة له ولا اختيار، فكأنه هو المُتوَليه أصالة وإن كان في الحالات كلها كذلك لكن هو أظهر، فانظر إلى دقائق مَطاوي هذا الكتاب المعجز وتحويله العلقة إلى المضغة يقع في دون الأسبوع.

(وثانيها) مرتبة العظام المشار إليها بقوله: ﴿فخلقنا المضغة عظاماً﴾ أي صَلَّبنا تلك الأجسام بالحرارة الإلهية حتى اشتدت وقبلت التوثيق والربط والإحكام والضبط، وهذه مرتبة الزُّهرة، وفيها تتخلق الأعضاء المنوية المشاكلة للعظام أيضاً ويتحول دم الحيض غاذياً كما هو شأن الزهرة في أحوال النساء.

وقوله: ﴿فكسونا العظامَ لحماً﴾ أي حال تحويل الدم غاذياً للعظام لا يكون عنهُ إلا اللحم والشحم وكل ما يزيد وينقص، وهذا شأن عطارد، تارة يتقدم وتارة يتأخر ويعتدل، وكذا في اللحم البدن، وهذه المرتبة هي التي يكون فيها الإنسان كالنبات، ثم يطول الأمر حتى يشتد، ثم يتم إنساناً يفيض الحياة والحركة بن•فخ الروح، فلذلك قال مُعْلماً للتعجب والتنزيه عند مشاهدة دقيق هذه الصناعة ﴿ثم أنشأناه خَلقاً آخرَ فتباركَ الله أحسنُ الخالقين﴾ [المؤمنون: ١٤] وهذا هو الطور السابع الواقع في حَيِّز القمر.

وفي هذه الآية دقائق: (الأولى) عبر في الأول بخلقنا، لصدقه على الاختراع، وفي الثاني بجعلنا لصدقه على تحويل المادة، ثم عبر في الثالثة وما بعدها كالأول لأنه أيضاً إيجاد ما لم يسبق، (الثانية) مطابقة هذه المراتب لأيام الكواكب المذكورة ومقتضياتها للمناسبة الظاهرة وحكمة الربط الواقع بين العوالم، (الثالثة) قوله فكسونا؛ وهي إشارة إلى أن اللحم ليس من أصل الخلقة اللازمة للصورة، بل كالثياب المتخذة للزينة والجمال؛ وأن الاعتماد على الأعضاء والنفس خاصة، (الرابعة) قوله تعالى: ﴿ثم أنشأناهُ﴾ سماه بعد نفخ الروح إنشاء لأنه حينئذٍ قد تحقق

---

(١) يرى مفسرنا أن أطوار الخلق في الآية سبعة تقابل الكواكب السبعة السيارة؛ فإن صح هذا كانت الآية فوق الإعجاز.

بالصورة الجامعة[1]، (الخامسة) قوله خلقاً ولم يقل إنساناً ولا آدمياً ولا بشراً[2] لأن النظر فيه حينئذٍ لما سيُفاضُ عليه من خلع الأسرار الإلهية، فقد آن خروجه من السجن وإلباسه المواهب، فقد يتخلق بالملكيات فيكون خلقاً ملكياً قدسياً، أو بالبهيمية فيكون كذلك، أو بالحجرية إلى غير ذلك؛ فلذلك أبهمَ الأمرَ وأحاله على اختياره وأمر بتنزيهه على هذا الأمر الذي لا يشاركه فيه غيره.

وفي الآية من العجائب ما لا يمكن بسطه هنا، وكذلك سائر آيات هذا الكتاب الأقدس: ينبغي أن تفهم على هذا النمط. انتهى كلام الحكيم المفسر.

وأنت لو عرضت ألفاظَ هذه الآية على ما انتهى إليه علماء تكوين الأجنة وعلماء التشريح وعلماء الوراثة النفسية، لرأيت فيها دقائق علومهم، كأن هذه الألفاظ إنما خرجت من هذه العلوم نفسها، وكأن كل علم وضع في الآية كلمته الصادقة، فلا تملك بعد هذا أن تجد ختام الآية إلا ما ختمت هي به من هذا التسبيح العظيم «فتباركَ الله»!

* * *

(١) قلنا: وقد ثبت أن الجنين أو تخلقه يكون في الإنسان والحيوان على شكل واحد، فتحوله إلى الصورة الإنسانية بعد ذلك هو إنشاؤه خلقاً آخر ولا ريب. فتأمل هذا الإعجاز الدقيق العجيب. ولو فسرت الخلق الآخر بظهور آثار الوراثة التي كانت في الخلية لكان قولاً جليلاً، لأن كل مولود يكاد يكون بهذه الوراثة يكون خلقاً على حدة. وآخر ما انتهى إليه العلم أن هذه الوراثة هي التي تنوع العالم الإنساني وتدفعه في سبيل الأقدار.

(٢) لو قال إنساناً، أو آدمياً، أو بشراً لوجب أن يكون في كل مخلوق إنسانية صحيحة، أو آدمية من آدم، أو بشرية بالمقابلة من الملكية، وليس كل مخلوق كذلك بل في الناس الأعلى والأسفل، فتأمل.

إعجاز القرآن

فصل

وهذا هو الغرضُ الذي أردنا إليه الكلامَ في كل ما مرَّ من هذا الباب جهة إلى جهة، وأرَغْنا معانيه فصلاً إلى فصل، وخُضنا في ضروبه معنى إلى معنى، وقد وقَّفناك منه على وجوه عدة، من سرٍّ كان مكتوماً، وخبء كان مجهولاً، ومقطع من الحق كان مشتبهاً، وكلها خارجٌ عن طوق الإنسان عندما يتعاطى وعندما يتوهم وعندما يثبت، وكلها لم يشهده الزمن إلا مرة واحدة.

وإنما الإعجاز شيئان: ضعف القدرة الإنسانية في محاولة المعجزة ومزاولته على شدة الإنسان واتصال عنايته، ثم استمرار هذا الضعف على تراخي الزمن وتقدمه؛ فكأن العالم كله في العجز إنسان واحد ليس له غير مدته المحدودة بالغةً ما بلغت؛ فيصير من الأمر المعجز إلى ما يشبه في الرأي مقابلة أطول الناس عمراً بالدهر على مداه كلِّه. فإن المعمر دهرٌ صغير، وإن لكليهما مدةً في العمر هي من جنس الأخرى؛ غير أن واحدةً منهما قد استغرقت الثانيةَ؛ فإن شاركتها الصغرى إلى حد فما عسى أن يشركهما فيما بقي.

ونحن الآن قائلون فيما هو الإعجاز عند علمائنا ـ رحمهم الله ـ وما وضعوه فيه من الكتب؛ ثم ما هي حقيقته عندنا؛ ثم نبسط الكلام فضلاً من البسط في إعجاز القرآن بأسلوبه وبيانه مما يماسُّ اللغةَ ويستطرق إليها ـ نستتِم بذلك القول فيما انتهى إليه جهدنا من قليل ما استَطفَّ[1] لنا من أسراره العجيبة، وإن قليلَها لكثير على الإنسان بالغة ما بلغت قوّته.

ولسنا ندعي أننا أشرفنا على الأمَد وأوفينا على معجزة الأبَد، فإن هذا أمر ضيِّق كثير الالتواء لمن تلمّس جوانبه، واقتحم مصاعبه، وما أشبه القرآن الكريم في تركيب إعجازه، وإعجاز تركيبه بصورة كلامية من نظام هذا الكون الذي اكتَنَفه

(١) طف واستطف بمعنى: أمكن.

العلماء من كل جهة، وتعاوَرُوه من كل ناحية، وأخلقوا جوانبه بحثاً وتفتيشاً. ثم هو بعدُ لا يزال عندهم على ذلك خَلقاً جديداً، ومراماً بعيداً، وصعباً شديداً، وإنما بلغوا منه إذ بلغوا منه نزراً تهيأت لضعفه أسبابه، وقليلاً عرِف لقتله حسابُه، وبقي ما وراء ذلك من الأمر المتعذَّر الذي وقفت عنده الأعذار؛ والإبتغاء المعجز الذي انحط عنده قدرُ الإنسان لأنه مما سمحت به الأقدار.

* * *

الأقوال في الإعجاز

واعلم أننا لسنا نلتمسُ بما نتأتى إِليه من هذا الفصل، ونستأتي به تعبَ الكتابة في سرده، ونصبنا له من استقراء مذاهب القوم وآرائهم ـ أن نقيم من ذلك برهاناً صحيحاً، أو نقدم رأياً صريحاً، فإِن هذا بعض ما لا يُطمع فيه ولا يَردُّ التعب منه شيئاً على المباحث يكون فيه مطمع فلقد أبعدَ القوم في المقايسة وأمعنوا في المذاكرة، وأطالوا في الخصومة، وفخموا ما شاءوا، ومضغوا من الكلام ما ملأ أفواههم، وجاءوا بما هو لَعَمْري فلسفةٌ ومنطق؛ بيد أنهم في كل ذلك إِنما توافوا على صنيع واحد من الردّ بعضهم على بعض فمن فلَجَ بحجته فقطع خصمه عن المعارضة، وأفحمه دون المناضلة كان الرأي في الإعجاز ما رآه هو، وكان أكبر البرهان على صوابه عجز خصمه عن تخطئته...

وهذه سبيل من الكلام لا يزال أذاها حاضراً، وسالكها حائراً، فإِنه ما يندفع إِليها رأيان متناقضان إِلا كان أقواهما مُعتبراً صواباً بحتاً، لا بقوّته ولكن بضعف الآخر، وإِن كان هو في نفسه خطأً صراحاً وفساداً صرفاً أو جهلاً وإِحالة.

وقد مضى أكثر المتكلمين من رؤوس الفرق الإِسلامية على أن لا يبالوا أن يُضرَبوا بآرائهم صَفحاً، ولهم في ذلك صلابةٌ يوهِمون أنها صلابة أهل الحق وعنادٌ يلتبس باليقين على العامة وأشباه العامة من أتباعهم فلا تنفعهم نافعةٌ حتى يأخذوا بآرائهم وينتحلوها، ثم لا تكون لهم الخِيرَة من أمرهم بعد ذلك فيما يأخذون وما يَدَعون.

وقد أسلفنا في غير هذا الموضع أن كل فرقة انشعبت في الإِسلام، وانبسط لها ظل ـ فإِنما هي عقلُ رجل ذكي واحد؛ بالغاً ما بلغ أتباعُها ومنتحِلو عقائدها؛ فإِن نبغ في هؤلاء عقل آخر انصدعت الفرقةُ فخرجت منها فرقة ثانية، وهلمَّ جرا.

فالمقِرُّ من أولئك كالمنكر من هؤلاء، ما دام سبيل جميعهم من صناعة الكلام، وعلى ناحية المكابرة، وما دام نفي الشك بقوة المنطق كأنه في المنطق إِقرار اليقين بقوة الحق فإِن سقطت الشبهة وبَطلَ الاعتراض ـ ولو من عجز أو عيّ أو ما هو في حكمها من عوارض المنطق ـ فلذلك هو العلم المحض والرأي الصريح، وإِلا فما دام للشبهة ظل، وللاعتراض وجه ـ ولو من المعارضة والمكابرة ـ فلا قرار

لذلك الرأي، ولا ثبوت لذلك العلم، ولا يبلغ الجدال منهما رأياً ولا علماً.

وعلى هذه الجهة رأينا كل أقوالهم في إِعجاز القرآن: لا يصنعون شيئاً دون أن يُنكر ويدفعَ من ينكر من يدفع، فإِما أن تتعارض الحجج الكلامية فتُسقِط بعضها بعضاً، وإِما أن تقوى واحدة منهن فتُسقط الباقيات وتبقى هي كلاماً من الكلام لا تصلح لنفي ولا إِثبات.

وليس مَن طلب الحق ليعرفه كالذي يطلبه ليعرَف به، فإِن الأول يُنصف من نفسه كما ينتصف لها، ولكن الثاني خَصمٌ لا يريده إِلا جَدلاً وله مع الجدل قوة الحرص على المؤاربة، وشدة الصريمة في المراوغة؛ كيما تنتهي إِليه الحجة ويقف عنده البرهان فيكون له الصوت المردد ويصير إِليه مرجع القول في النحلة أو المذهب، فهو يَعتسف لذلك ولا جَرَم كل طريق، ويركب كل صعب، ويتحمل من كل وجه، ويتعنت بكل آية، وليس له هم دون قوة الإِقناع المنطقية، ودون الإِفحام والتعجيز ومن ثم لا يبالي أن يتورد خصمه بالسفه، أو يقر له بالسخف، أو يتبسط على الباطل أو يحتجز دون الحق، ما دامت هذه كلها أدوات في صناعة الكلام، وما دام الكلام قادراً بأدواته على أن يصنع الحق أو ما يسمى حقاً، وإِن كانت الصنعة فاسدة أو سقيمة، وكانت التسمية من خطأٍ أو ضلال.

من أجل ذلك قلنا إنه لا يستقيم لنا برهان صحيح مما نصبنا لاستقرائه في هذا الفصل، ولكن أكبر غرضنا منه أن ندلّ على تاريخ الكلام في القرآن وإِعجازه؛ فإِن ذلك واضح النسق بيّن السرد فيما تهيأ لنا من هذه الآراء التي نؤديها كما هي: وفاء بحق التاريخ وتوفية لفائدة ما نحن بسبيله.

كان أول ما ظهر من الكلام في القرآن، مقالة تُعزى إِلى رجل يهودي يسمى لَبيد بن الأعصم فكان يقول: إِن التوراة مخلوقة، فالقرآن كذلك مخلوق، ثم أخذها عنه طالوت ابن أخته وأشاعها، فقال بها بَنَان بن سمعان الذي إِليه تُنسب البنانية[1]،

(١) هم قوم من الغلاة ينتسبون إلى هذا الرجل، وهو من بنان بن سمعان النهدي التميمي، ويعتقدون أن الإمامة انتقلت إليه من أبي هاشم بن محمد الحنفية من أولاد أمير المؤمنين علي بن أبي طالب.

والبنانية يقولون بإلهية علي، ولهم آراء، وليس في السخف أسخف منها، حتى إنهم ليزعموا أن الرعد صوت علي؛ وأن البرق ابتسامه؛ وأن السماء لا ترعد ولا تبرق إلا للهشاشة لهم والسلام عليهم (ولعل ذلك من برح الشوق أيضاً)، فكانوا إذا سمعوا الرعد قالوا: عليك السلام يا أمير المؤمنين.

وتلقاها عنه الجعْد بن درهم (مؤدب مروان بن محمد آخر خلفاء بني أمية) وكان زنديقاً فاحش الرأي واللسان، وهو أول من صرّح بالإنكار على القرآن والردِّ عليه، وجَحَدَ أشياء مما فيه[1]. وأضاف إلى القول بخلقه أن فصاحته غير معجزة، وأن الناس يقدرون على مثلها وعلى أحسن منها، ولم يقل بذلك أحد قبله، ولا فشت المقالة بخلق القرآن إلا من بعده، إذ كان أول من تكلم بها في دمشق عاصمة الأمويين، وكان مَرْوان (ويلقب بالحمار) يتبع رأيه، حتى نسب إليه، فقيل مروان الجعدي.

ولم تظهر بعده فتنة القول بخلق القرآن إلا زمن أحمد بن أبي دُؤاد وزير المعتصم (سنة ٢٢٠) وكان أول من بالغ في القول بذلك عيسى بن صَبيح الملقب بالمُزْدار الذي إليه تنسب المزدارية كما سيأتي.

ثم لما نَجَمَت آراء المعتزلة بعد أن أقبل جماعة من شياطينها على دراسة كتب الفلسفة مما وقع إليهم عن اليونان وغيرهم نبغت لهم شؤون أخرى من الكلام، فمزجوا بين تلك الفلسفة على كونها نظراً صِرفاً، وبين الدين على كونه يقيناً محضاً وتغلغلوا في ذلك حتى خالف بعضهم بعضاً بمقدار ما يختلفون في الذكاء وبعد النظر، فتفرقوا عشر فرق، واختلفت بهذا آراؤهم في وجه إعجاز القرآن اختلافاً يقوم بعضه على بعض، فيبدأ فارغاً وينتهي كما بدأ وإن كثر في ذات نفسه.

= وفي بعض الكتب تجد اسم بنان هكذا: أبان بن سمعان؛ وهو تحريف، وقتله خالد بن عبد الله القسري؛ كما قتل الجعد بن درهم الذي أخذ عنه مقالته. أما خالد فتوفي سنة ١٢٦ هـ رحمه الله وأثابه.

وقد رأينا في (تأويل غريب الحديث) لابن قتيبة أن أول من قال بخلق القرآن قوم من الرافضة يقال لهم (البيانية) ينسبون إلى رجل يقال له (بيان) وأن هذا الرجل قال لهم: إليَّ أشار بقوله (هذا بيان للناس) ولا ندري ما أصله، فإن الناس لا يسمون (بياناً) في أسمائهم، ولعله تحريف مقصود للنكتة في الاستشهاد بالآية. ومثله كثير.

(١) هذه الأشياء إنما هي من إنكار الأخبار الواردة فيه: كتكليم الله موسى (عليه السلام) ونحوه، أما إنكار أشياء من القرآن نفسه على أنها ليست منه، فقد وقع لبعض الغلاة: كالعجاردة الذين ينسبون إلى عبد الكريم بن عجرد في أواخر المائة الأولى - فإنهم ينكرون أن سورة يوسف من القرآن، لأنها قصة، زعموا. وقد عموا عن النظم والأسلوب وطابع الكلام، أما الرافضة (أخزاهم الله) فكانوا يزعمون أن القرآن بدل وغير وزيد فيه ونقص منه وحرف عن مواضعه وأن الأمة فعلت ذلك بالسنن أيضاً، وكل هذا من مزاعم شيخهم وعالمهم هشام بن الحكم، لأسباب لا محل لشرحها هنا، وتابعوه عليها جهلاً وحماقة.

فذهب شيطانُ المتكلمين أبو إسحاق إبراهيم النَّظام إلى أن الإعجاز كان بالصَّرفة، وهي أن الله صرف العرب عن معارضة القرآن مع قدرتهم عليها فكان هذا الصّرف خارقاً للمادة. قلنا وكأنه من هذا القبيل هو المعجزة لا القرآن.

وهذا الذي يروونه عنه أحد شطرين من رأيه؛ أما الشطر الآخر فهو الإعجاز إنما كان من حيث الإخبار عن الأمور الماضية والآتية.

وقال المرتضى من الشيعة: بل معنى الصرفة أن الله سلبهم العلوم... التي يُحتاج إليها في المعارضة ليجيئوا بمثل القرآن. فكأنه يقول إنهم بلغاء يقدرون على مثل النظم والأسلوب ولا يستطيعون ما وراء ذلك مما لبسته ألفاظ القرآن من المعاني؛ إذ لم يكونوا أهل علم ولا كان العلم في زمنهم، وهذا رأيٌ بيِّن الخلط كما ترى.

غير أن النظَّام هو الذي بالغ في القول بالصرفة حتى عرفت به، وكان هذا الرجل من شياطين أهل الكلام، على بلاغة ولَسَن وحسن تصرُّف، بيدَ أنه شب في ناشئة الفتنة الكلامية، فلم ينتفع بيقين. وقال فيه الجاحظ وهو تلميذه وصاحبه وأخبر الناس به: «إنما كان عيبه الذي لا يفارقه، سوء ظنه وجودة قياسه على العارض والخاطر والسابق الذي لا يُوثق بمثله، فلو كان بَدل تصحيحه القياس التمس تصحيح الأصل الذي قاس عليه، كان أمرُه على الخلاف. ولكنه كان يظنُّ الظن ثم يقيس عليه وينسى أن بَدءَ أمره كان ظناً، فإذا أتقن ذلك وأيقن، جَزم عليه، وحكاه عن صاحبه حكاية المستبصِر في صحة معناه؛ ولكنه كان لا يقول سمعت ولا رأيت، وكان كلامه إذا خرج مخرج الشهادة القاطعة لم يشك السامع أنه إنما حكى ذلك عن سماعٍ قد امتحنه، أو عن معاينةٍ قد بهرته» اهـ.

قلنا: وهذا بعض ما ذهب بفضل بلاغته، وغطى على أثره، ونقض أمرَهُ عُروة عروة، وجعله في أكثر آرائه بعيداً عما هو من غايته، مُدفعاً إلى ما ينزل عن حقه؛ حتى جاء رأيه الذي علمتَ في مذهب الصرفة دون قدره بل دون علمه، بل دون لسانه، وهو عندنا رأي لو قال به صبية المكاتب وكانوا هم الذين افتتحوه وابتدعوه، لكان ذلك مذهباً من تخاليطهم في بعض ما يحاولونه إذا عمدوا إلى القول فيما لا يعرفون ليُوهِموا أنهم قد عرفوا!

وإلا فإن من سُلبَ القدرة على شيء بانصراف وهمِهِ عنه، وهو بعدُ قادر عليه مُقرِن له، لا يكون تعجيزه بذلك في البرهان إلا كعجزه هو عن البرهان، إذ كان لم يعجزه عدم القدرة. ولكن أعجزه القدر وهو لا يغالب والمرء ينسى ويذكر، وقد

يتراجع طبعه فترة لا عجزاً، وقد يعتريه السأم ويتخوّنه الملال، فينصرف عن الشيء وهو له مطيقٌ، وذلك ليس أحقّ بأن يسمى عجزاً من أن يسمى تهاوناً، ولا هو أدخل فيما يحمل عليه الضعف منه فيما يحمل عليه فضل الثقة[١].

على أن القول بالصرفة هو المذهب الفاشي من لدن قال به النظام، يصوبه فيه قوم ويشايعه عليه آخرون، ولولا احتجاج هذا البليغ لصحته، وقيامه عليه، وتقلده أمره، لكان لنا اليوم كتب ممتعة في بلاغة القرآن وأسلوبه وإعجازه اللغوي وما إلى ذلك، ولكن القوم - عفا الله عنهم - أخرجوا أنفسهم من هذا كله، وكفوها مؤنته بكلمة واحدة تعلقوا عليها، فكانوا فيها جميعاً كقول هذا الشاعر الظريف الذي يقول:

كأننا والماء من حولنا قومٌ جلوسٌ حولهم ماء...

ولم نرَ أحداً فسّر هذه الكلمة (الصرفة) كابن حزم الظاهري، فإنه قال في كتابه (الفِصل) في سبب الإعجاز: «لم يقل أحد إن كلام غير الله تعالى معجز، لكن لما قاله الله تعالى وجعله كلاماً له، أصاره معجزاً ومنع من مماثلته... قال: وهذا برهان كافر لا يحتاج إلى غيره». نقول: بل هو فوق الكفاية، وأكثر من أن يكون كافياً أيضاً؛ لأنه لما قاله ابن حزم وجعله رأياً له، أصاره كافياً لا يحتاج إلى غيره...! وهل يراد من إثبات الإعجاز للقرآن إلا إثبات أنه كلام الله تعالى؟

وعلى الجملة فإن القول بالصرفة لا يختلف عن قول العرب فيه: «إن هو إلا سحرٌ يؤثر» وهذا زعمٌ رده الله على أهله وأكذَبهم فيه وجعل القول به ضرباً من العمى[٢] ﴿أفسِحرٌ هذا أم أنتم لا تبصرون﴾ [الطور: ١٥] فاعتبر ذلك بعضه ببعضه فهو كالشيء الواحد.

أما الجاحظ فإن رأيه في الإعجاز كرأي أهل العربية، وهو أن القرآن في الدرجة العليا من البلاغة التي لم يعهد مثلها، وله في ذلك أقوال نشير إلى بعضها في موضعه غير أن الرجل كثير الاضطراب، فإن هؤلاء المتكلمين كأنما كانوا من عصرهم في مُنْخُل... ولذلك لم يسلم هو أيضاً من القول بالصرفة، وإن كان قد

---

(١) إطلاق الحرية للغير في معارضتنا، هي الشرط الجوهري الذي يسوغ افتراض الصواب فيما نراه تقرير التحدي في القرآن وحكمة ذاك. أنظر (المعركة تحت راية القرآن).

(٢) عند أطباء العصر نوع من العمى يسمونه (العمى اللوني) وذلك أن يعتري العين اضطراب في البصر يمنعها تمييز بعض الألوان مع وضوحها، فما أقرب هذا العمى أن يكون شبيهاً به في البصيرة.

أخفاها وأومأ إليها من عُرض، فقد سرد في موضع من كتاب (الحيوان) طائفة من أنواع العجز، وردها في العلة إلى أن الله صرف أوهام الناس عنها ورفع ذلك القصد من صدورهم، ثم عدّ منها: «ما رَفعَ من أوهام العرب وصرف نفوسهم عن المعارضة لقرآنه بعد أن تحداهم الرسول بنُظمه» وقد يكون استرسل بهذه العبارة لما في نفسه من أثر أستاذه، وهو شيء ينزل على حكم الملابسة، ويعتري أكثر الناس إلا من تنبَّه له أو نبِّه عليه[1]، أو هو يكون ناقلاً، ولا ندري.

. . . وبعض الفِرَق، فإنهم يقولون: إن وجه الإعجاز في القرآن هو ما اشتمل عليه من النظم الغريب المخالف لنظم العرب ونثرهم، في مطالعه ومقاطعه وفواصله؛ أي فكأنه بدعٌ من ترتيب الكلام لا أكثر.

وبعضهم يقول: إن وجه الإعجاز في سلامة ألفاظه مما يَشين اللفظَ: كالتعقيد والاستكراه ونحوهما مما عرفه علماء البيان، وهو رأي سخيف يدل على أن القائلين به لم يُلابسوا صناعة المعاني.

وآخرون يقولون: بل ذلك في خُلُوِّه من التناقض واشتماله على المعاني الدقيقة.

وجماعة يذهبون إلى أن الإعجاز مجتمع من بعض الوجوه التي ذكرناها كثرة أو قلة، وهذا الرأي حسن في ذاته، لا لأنه الصواب، ولكن لأنه يدل على أن كل وجه من تلك الوجوه ليس في نفسه الوجه المتقبَّل.

أما الرأي المشهور في الإعجاز البياني الذي ذهب إليه عبد القاهر الجُرجاني صاحب (دلائل الإعجاز) المتوفى سنة ٤٧١ (وقيل ٤٧٤) فكثير من المتوسمين

(١) ينسبون في كتب المقالات والفرق إلى الجاحظ وأصحابه الذين يقال لهم الجاحظية، مقالة غريبة في القرآن، وهي فيما زعموا أنهم يقولون: القرآن جسد يجوز أن يقلب مرة رجلاً ومرة حيواناً (وقيل: مرة أنثى. . .) وإنما تلك فقرية شنع بها عليه خصومة من الجهال والعيابين ليهجنوا رأيه ـ وكان يكثر الشكوى منهم في كتبه ـ ولم تنقل إلا عن ابن الراوندي الزنديق الذي انفرد بحكاية الخرافات عن زعماء الفرق وجماعة الغلاة منهم، وألَّف كتاب «فضيحة المعتزلة» وله من ذلك أشياء، وسنذكره في موضع آخر. أما أصل الزعم الذي ينسبونه إلى الجاحظ؛ فهو ما يحكى عن أبي بكر الأصم من أنه زعم أن القرآن جسم مخلوق، تزيدوا فيه وجعلوا له صفتي الجسم من الأنوثة والذكورة كما رأيت، ثم نحلوه صفة غير إنسانية يتشكل بها، كوصف للجن والملائكة، وانظر ج ٢ ص ١٤٦ هامش الكامل، زعم الجاحظ أن القرآن جسم.

بالأدب يظنون أنه أول من صنَّف فيه ووضع من أجله كتابه المعروف، وذلك وهمٌ، فإن أول من جوَّد الكلام في هذا المذهب وصنَّف فيه، أبو عبد الله محمد بن يزيد الواسطي المتوفى سنة ٣٠٦، ثم أبو عيسى الرُّمّاني المتوفى سنة ٣٨٢، ثم عبد القاهر، وهذا الرأي كان هو السبب في وضع علم البيان، كما نبسطه في موضعه من تاريخ آداب العرب إن شاء الله.

ومذهبٌ آخر لطائفة من المتأخرين: وهو أن وجه الإعجاز ما تضمَّنه القرآن من المزايا الظاهرة والبدائع الرائقة، في الفواتح والمقاصد والخواتيم في كل سورة وفي مبادىء الآيات وفواصلها قالوا: والمعوَّلُ على ثلاث خواص:

(١) الفصاحة في ألفاظه كأنه السَّلسال.

(٢) البلاغة في المعاني بالإضافة إلى مضرب كل مثل ومساق كل قصة وخبر في الأوامر والنواهي وأنواع الوعيد ومحاسن المواعظ والأمثال وغيرها مما اشتمل عليه؛ فإنها مسوقة على أبلغ سياق.

(٣) صورة النظم، فإن كل ما ذكره من هذه العلوم مَسُوق على أتم نظام وأحسنه وأكمله. ا هـ.

ومحصل هذا المذهب أن الإعجاز في القرآن كله لأن القرآن كله معجز... وهو معجز لأنه معجز.

ولجماعة من المتكلمين وأهل التقسيمات المنطقية على اختلاف بينِهم شُبَهٌ ومَطاعن يوردونها على القرآن. وهي نحو عشرين وجهاً، كلها سخيف ركيك وكلها واه مُضطرب، وكلها غَثٌّ بارد، منها قولهم: إن معارضته التي يُقطع بأنها مستحيلة، حاصلةٌ فعلاً؛ فإن الله يقول: «وإن كنتم في رَيبٍ مما نزَّلنا على عبدِنا فأتوا بسورةٍ من مِثلِهِ» قالوا: وكل من قرأ سورة منه فقد أتى بمثلها، أي لأن من قرأها مثل التي هي في المصحف حرفاً حرفاً لا تختلف ولا تزيد ولا تنقص... فصار الإعجاز عند العلماء من المتأخرين يثبت بنفي هذه الشُّبَه ونقضها، لأن سقوط الشبهة الواردة على الدليل، هو نفسه دليل صحته[١].

---

(١) أي صحة الدليل الأول الذي سقطت الشبهة عنه. وقد أطال عبد القاهر الجرجاني في الرد على القول بأن من قرأ سورة فقد جاء بمثلها، وأبدى في ذلك وأعاد وحشا وكرر، حتى أخذ الرد شطراً من كتابه «دلائل الإعجاز» وزعم هذا القول أيضاً في الشعر والفصاحة، وقرر أن الناس كانوا يتهالكون على هذا الرأي، فأحب لذلك أن لا يدع شيئاً مما يجوز أن يتعلق به متعلق إلا إذا استقصى في الكشف عن بطلانه ولكن الإطالة في الرد على أي ضعيف لا تخلو من أن =

وهذا برهان لم يكن لهم بدّ منه؛ فإن إنكار الإعجاز لم يقل به أحد من المتأخرين، وإنما وقع إليهم على هيئته في كتب الكلام وكتب التفسير التي يدرسونها؛ فهو رأيٌ ميِّت، لو أنكروه بكل دليل في العلم لم يزده ذلك موتاً في الأرض ولا في السماء.

تلك هي أصولُ الأدلة لمن يقولون بالإعجاز[1]، لا نظن أنه فاتنا منها شيء إلا أن يكون قبيلاً مما زعمه بعضهم من أن حقيقة هذا الإعجاز هي أن العرب لم يعلموا وجه الترتيب الذي لو تعلموه لوصلوا به إلى المعارضة... وهو دليل لا يُثبت شيئاً إلا عجز قائله وحده.

فإن قلت: أتنكر أن ما زعموه هو الدليل على الإعجاز، وأنه لا ينهض دليلاً ولا يتماسك إذا نهضَ، وأنه زعمٌ على الهاجس ورأي على ما يتفق، وأن مسألة الإعجاز لا تحلّ بصناعة الأقيسة ومُلابَسةِ الجدال، وأن هذه التقسيمات وَضَل لا يُغني وحشْوٌ لا يسمِن؟ قلتُ في ذلك: لَشَدَّ ما...!

أما الذين يقولون إن القرآن غيرُ معجز، لا بقوة القدر ولا بضعف القدرة، فقد ذكرنا من أمرهم طرفاً، وأشدهم بعد الجعْد بن درهم: عيسى بنُ صبيح المُزدارُ وأصحابه المزدارية، وكان عيسى هذا تلميذاً لبشر بن المعتمر - من أكبر شيوخ المعتزلة وأفراد بلغائهم - ثم كان مبتلىً بجنون التكفير، حتى سأله إبراهيم بن السِّندي مرة عن أهل الأرض جميعاً، فكفَّرهم، فأقبل عليه وقال: الجنة التي عَرضها السموات والأرض لا يدخلها إلا أنت، وثلاثة وافقوك؟... ومع هذا فكان الرجل من الزهد والورَع بمكانٍ حتى لقَّبوه راهب المعتزلة.

وقد زعم أن الناس قادرون على مثل القرآن فصاحةً ونظماً وبلاغة؛ وعلى ذلك أصحابه، وهو جنونٌ بلا ريب ليس أقبح منه إلا جنون الحسينية أصحاب الحسين بن القاسم العناني الذين يزعمون أن كتبهم وكلامهم أبلغ وأهدى وأبين من

= تكون في نفسها رأياً ضعيفاً.

ومما هو بسبيل من ذلك السخف الذي رد عليه الجرجاني، ما زعمه ابن الجرجاني الزنديق، من أن القرآن فيه الكذب والسفه، قال: لأن هذه الحروف (ك ذ ب، س ف ه) موجودة فيه.

(١) عقد السيوطي في الجزء الثاني من كتاب «الإتقان» فصلاً عن وجوه الإعجاز، هو بسط أو تلخيص في شرح بعض الأدلة التي أوردناها. وأكثر ما فيه للمتأخرين، وكلامهم في ذلك كثير، غير أنه لا يعدو ما وصفنا، وإن كانوا قد جعلوا الكلام في الإعجاز فرعاً من علم التفسير وباباً من علم الكلام.

القرآن. وذلك زعم يكثر أن يكون جهلاً وسخفاً من قوم شاهدين على أنفسهم بالكفر، وإنما هو بعض ما يزينه شيطان النفاق «وليَعْلمنَّ الله الذين آمنوا وليَعْلمنَّ المنافقين».

مؤلفاتهم في الإعجاز:

قد رأيت أن أقوال الأولين في إعجاز القرآن وأدلتهم عليه مما لا يَحتمل البسطَ والاتساع إلى ما تُفرد له الكتبُ وتوضع فيه الدواوين. وتلك آراء كانوا يتواردون في المناظرة عليها ويتجارَوْن الكلامَ في تصويبها والاحتجاج لها في مجامع سمرهم وحلقات دروسهم، إذ كان الناس إجماعاً على القول بالإعجاز والمشايعة فيه وكانت الكلمة لا تزال متخلّفة فيهم عن العرب، فهم على علم مذكور من أوّليتهم وسلفهم الذين أعجزهم القرآن الكريم، وعلى عيان حاضر من فصحاء البادية الذين يختلفون إليهم، ومن أهل العربية وطائفة الرواة[1] وهذا كله مما يتسند إليه الطبع وإن كان طبع العامة الذين فسدت لغتُهم والتَوَت ألسنتهم.

ومر الناس على ذلك إلى أوائل المائة الثالثة، فلما فشت مقالة بعض المعتزلة بأن فصاحة القرآن غير معجزة؛ وخيف أن يلتبس ذلك على العامة بالتقليد أو العادة، وعلى الحُشْوة من أهل الكلام الذين لا رسوخَ لهم في اللغة ولا سَليقةَ لهم في الفصاحة ولا عرف لهم في البيان، مسّت الحاجة إلى بسط القول في فنون من فصاحته ونظمه ووجه تأليف الكلام فيه، فصنفَ أديبنا الجاحظ المتوفى سنة ٢٥٥ كتابه (نظم القرآن) وهو فيما ارتقى إليه بحثنا أولُ كتاب أفرد لبعض القول في الإعجاز أو فيما يهيىء القول به، وقد غض منه الباقلاني بقوله: إنه لم يزد فيه على ما قاله المتكلمون قبله؛ ولم يشكف عما يلتبس في أكثر هذا المعنى (أي الإبانة عن وجه المعجزة) وذهب عن الباقلاني ـ رحمه الله ـ أن ما دعا الجاحظ إلى وضع كتابه في أوائل القرن الثالث، غير الذي دعاهُ هو إلى التصنيف في أواخر القرن الرابع، فلم يحاول الجاحظ أكثر من توكيظ القول في الفصاحة والكشف عنها على ما بقي بالابتداء في هذا المعنى، إذ كان هو الذي ابتدأ التأليف فيه ولم تكن علوم البلاغة قد وُضعت بعد[2].

---

(١) تجد تفصيل هذا في الجزء الأول من تاريخ آداب العرب، في باب الرواية والرواة.

(٢) وقال الجاحظ في موضع من كتابه «الحيوان»: ولي كتاب جمعت فيه آياً من القرآن لتعرف بها ما بين الإيجاز والحذف؛ وبين الزوائد والفضول والاستعارات، فإذا قرأتها رأيت فضلها في الإيجاز والجمع للمعاني الكثيرة بالألفاظ القليلة فمنها قوله حين وصف خمر أهل الجنة: «لا =

بَيدَ أن أول كتاب وضع لشرح الإعجاز وبسط القول فيه على طريقتهم في التأليف، إنما هو فيما نعلم كتاب (إعجاز القرآن) لأبي عبد الله محمد بن يزيد الواسطي المتوفى سنة ٣٠٦، وهو كتاب شرحه عبد القاهر الجرجاني شرحاً كبيراً سماه المعتضد، وشرحاً آخر أصغر منه. ولا نظن الواسطي بنى إلا على ما ابتدأه الجاحظ، كما بنى عبد القاهر في (دلائل الإعجاز) على الواسطي، ثم وضع أبو عيسى الرُّماني المتوفى سنة ٣٨٢ كتابه في الإعجاز، فرفع بذلك درجة ثالثة، وجاء القاضي أبو بكر الباقلاني المتوفى سنة ٤٠٣ فوضع كتابه المشهور (إعجاز القرآن) الذي أجمع المتأخرون من بعده على أنه باب في الإعجاز على حدة[(١)]، والغريب أنه لم يذكر فيه كتاب الواسطي ولا كتاب الرُّماني، ولا كتاب الخطابي الذي كان يعاصره، وسنشير إليه، وأومأ إلى كتاب الجاحظ بكلمتين لا خير فيهما، فكأنه هو ابتدأ بالتأليف في الإعجاز بما بسط في كتابه واتسع، وفي ذلك ما يثبت لنا أن عهد هذا التأليف لا يُرَدُّ في نشأته إلى غير الجاحظ.

على أن كتاب الباقلاني وإن كان فيه الجيِّد الكثير، وكان الرجل قد هذَّبه وصفَّاه وتصنَّع له، إلا أنه لم يملك فيه بادرةً عابها هو من غيره، ولم يتحاش وجهاً من التأليف لم يرضَهُ من سواه، وخرج كتابه كما قال هو في كتاب الجاحظ: «لم يشكف عما يَلتبِس في أكثر هذا المعنى». فإن مرجع الإعجاز فيه إلى الكلام، وإلى شيء من المعارضة البيانية بين جنس وجنسٍ من القول، ونوع وآخر من فنونه، وقد حشر إليه أمثلةً من كل قبيل من النظم والنثر، ذهبت بأكثره وغمرت جملته، وعدّها في محاسنه وهي من عيوبه.

وكان الباقلاني ـ رحمه الله وأثابه ـ واسعَ الحيلة في العبارة؛ مبسوط اللسان إلى مدىً بعيد، يذهب في ذلك مذهب الجاحظ ومذهب مقلده ابن العميد[(٢)]، على

= يصدعون عنها ولا ينزفون» وهاتان الكلماتان جمعتا عيوب خمر أهل الدنيا، وقوله عز وجل حين ذكر فاكهة أهل الجنة: «لا مقطوعة ولا ممنوعة» جمع بهاتين الكلمتين جميع تلك المعاني. ا هـ. وهذا الكتاب غير معروف ولا مسمى، ولا بد أن يكون قد ألم فيه بأبواب من الكلام في البلاغة استعان بها من بعده في هذا العلم. كما استعانوا بنحو ذلك من سائر كتبه المعروفة.

(١) وهو مطبوع متداول.

(٢) هو أبو الفضل محمد بن العميد وزير ركن الدولة أبي علي حسن بن بويه الديلمي، وكان يسمى الجاحظ الثاني، لتمكنه من الأدب والترسل واتساعه في فنون الفلسفة حتى لم يكن في زمانه من يقاربه. وقد فضله الباقلاني في كتابه «إعجاز القرآن» على الجاحظ. لإطالته في

بصرٍ وتمكن وحسنِ تصرف، فجاء كتابه وكأنه في غير ما وضع له، لما فيه من الإغراق في الحشد، والمبالغة في الاستعانة، والاستراحة إلى النقل، إذ كان أكبر غرضه في هذا الكتاب أن «ينبه على الطريقة ويدل على الوجه، ويَهدي إلى الحجة» وهذه ثلاثة لو بُسط لها كل علوم البلاغة وفنون الأدب لوسعتها، وهي مع ذلك حشوٌ ووَصل.

على أن كتابه قد استبد بهذا الفرع من التصنيف في الإعجاز، واحتمل المؤنة فيه بجملتها من الكلام والعربية والبيان والنقد ووفى بكثير مما قصد إليه من أمهات المسائل والأصول التي أوقع الكلام عليها، حتى عدوه الكتاب وحده؛ لا يشرِك العلماء مع كتاباً آخر في خطره ومنزلته وبعد غوْره وإحكام ترتيبه وقوة حجته وبسط عبارته وتوثيق سَردِه، فانظر ما عسى أن يكون غيره مما سبقه أو تلاه.

وما زاد الباقلاني ـ رحمه الله ـ على أن ضمن كتابه روح عصره، وعلى أن جعله في هذا الباب كالمستحِثّ للخواطر الوانية والهمم المتثاقلة في أهل التحصيل والاستيعاب الذين لم يذهبوا عن معرفة الأدب، ولم يَغفلوا عن وجه اللسان ولم ينقطعوا دون محاسن الكلام وعيوبه، ولم يضلوا في مذاهبه وفنونه، حتى قال: إن الناقص في هذه الصنعة كالخارج عنها، والشادي[1] فيها كالبائن منها، وقد كانت علوم البلاغة لم تهذّب لعهده، ولم يبلغ منها الاستنباط العلمي، ولم تجرّد فيها الأمهات والأصول: ككتب عبد القاهر ومن جاء بعده، فبسط الرجل من ذلك شيئاً، وأجمل شيئاً؛ وهذّب شيئاً ونحا في الانتقاد منحى الذين سبقوه من العلماء بالشعر وأهل الموازنة بين الشعراء، وكانت تلك العصور بهم حفيلة.

وبالجملة فقد وضع ما لم يكن يمكن أن يوضع أوفى منه في عصره، بيدَ أن

= الترسل دون أن يستريح إلى النقل من كلام غيره كما يصنع الجاحظ: وهو رأي لا نرضاه ولا نقره. ولا محل هنا لبسط القول فيه.

وقال ياقوت في معجمه من الكلام على بغداد: كان ابن العميد إذا طرأ عليه أحد من منتحلي العلوم والآداب وأراد امتحان عقله، سأله عن بغداد، فإن فطن لخواصها وتنبه على محاسنها وأثنى عليها، جعل ذلك مقدمة فضله وعنوان عقله، ثم سأله عن الجاحظ، فإن وجد أثراً لمطالعة كتبه والاقتباس من نوره والاغتراف من بحره وبعض القيام بمسائله، قضى له بأنه غرة شادخة في أهل العلم والآداب، وإن وجده ذاماً لبغداد غفلاً بما يجب أن يكون موسوماً به من الانتساب إلى المعارف التي يختص بها الجاحظ، لم ينفعه بعد ذلك شيء من المحاسن. ا هـ. وتوفي ابن العميد سنة ٣٦٠ هـ ٩٧١م.

(١) أي المبتدىء، يقال شدا من الأدب: إذا أخذ طرفاً منه.

القرآن كتاب كل عصر، وله في كل دهر دليل من الدهر على الإعجاز ونحن قد قلنا في غير الجهات التي كتب فيها كل من قبلنا، وسيقول من بعدنا فيما يفتح الله به؛ إن ذلك على الله يسير.

وممن ألَّفوا في الإعجاز أيضاً على وجوه مختلفة من البلاغة والكلام وما إليهما: الإمام الخطابي المتوفى سنة ٣٨٨، وفخر الدين الرازي المتوفى سنة ٦٠٦، والأديب البليغ ابن أبي الإصبع المتوفى سنة ٦٥٤، والزملكاني المتوفى سنة ٧٢٧ وهي كتب بعضها من بعض[١].

ومن أعجب ما رأيناه أن لابن سراقة كتاباً في الإعجاز «من حيث الأعداد ذكر فيه من واحد إلى ألوف» وهي عبارة مقتضبة رأيناها في (كشف الظنون) ولم يكشف لنا عن معناها، فلا ندري أبلغت وجوه الإعجاز في كتابه ألوفاً، أم هذه الألوف غير معجزة، أو هو يحصي ألوفاً من آيات القرآن والقرآن كله معجزة؟ على أننا رأينا في بعض الكتب نقلاً عن كتاب ابن سراقة هذا ما يأتي: «اختلف أهل العلم في وجه إعجاز القرآن، فذكروا في ذلك وجوهاً كثيرة كلها حكمة وصواب، وما بلغوا في وجوه إعجازه جزءاً واحداً من عشر معشاره».

قلنا: ولعل المؤلف بلغ في كتابه نهاية هذا الحساب العشري؛ على أن كتابه لو كان مما ينفع الناس لمكث في الأرض... والله أعلم.

(١) كل ما تكشفه كتب التفسير وكتب البلاغة من دقائق نظم القرآن وأسرار تركيبه، فهو من أدلة إعجازه.

وفي ص ١٤٨ ج ١ معجم الأدباء: لأبي زيد البلخي كتاب «نظم القرآن» قالوا: لا يفوقه في هذا الباب تأليف. قال ياقوت: قرأت في كتاب «البصائر» لأبي حيان الفارسي (التوحيدي) قال: قال أبو حامد القاضي - راجع المعركة -: لم أر كتاباً في القرآن مثل كتاب لأبي زيد البلخي، وكان فاضلاً يذهب في رأي الفلسفة، لكنه تكلم في القرآن بكلام لطيف دقيق في مواضع وأخرج سرائره وسماه «نظم القرآن» ولم يأت على جميع المعاني فيه. قال: وللكعبي (ابو قاسم الكعبي وكان وزيراً. ببلغ لعاملها وأبو زيد كاتبه) كتاب في التفسير يزيد حجمه على كتاب أبي زيد.

قلنا: فقد كان نظم القرآن يراد به تفسير معانيه وسرائره.

حقيقة الإعجاز

أما الذي عندنا في وجه إعجاز القرآن، وما حققناه بعد البحث، وانتهينا إليه بالتأمل وتصفح الآراء وإطالة الفكر وإنضاج الرواية، وما استخرجناه من القرآن نفسه في نظمه ووجه تركيبه واطراد أسلوبه؛ ثم ما تعاطيناه لذلك من التنظير والمقابلة، واكتناه الروح التاريخية في أوضاع الإنسان وآثاره وما نتج لنا من تتبع كلام البلغاء في الأغراض التي يقصَد إليها، والجهات التي يعمل عليها، وفي رد وجوه البلاغة إلى أسرار الوضع اللغوي التي مرجعها إلى الإبانة عن حياة المعنى بتركيب حي من الألفاظ يطابق سنن الحياة في دقة التأليف وإحكام الوضع وجمال التصوير وشدة الملاءمة، حتى يكون أصغر شيء فيه كأكبر شيء فيه ـ نقول إن الذي ظهر لنا بعد كل ذلك واستقر معنا، أن القرآن معجز بالمعنى الذي يُفهم من لفظ الإعجاز على إطلاقه، حين ينفي الإمكان بالعجز عن غير الممكن، فهو أمرٌ لا تبلغ منه الفطرة الانسانية مبلغاً وليس إلى ذلك مأتى ولا جهة؛ وإنما هو أثر كغيره من الآثار الإلهية، يشاركها في إعجاز الصنعة وهيئة الوضع، وينفرد عنها بأن له مادة من الألفاظ كأنها مفرغةٌ إفراغاً من ذوْبِ تلك المواد كلها. وما نظنه إلا الصورة الروحية للإنسان، إذا كان الانسان في تركيبه هو الصورة الروحية للعالم كله.

فالقرآن معجز في تاريخه دون سائر الكتب، ومعجز في أثره الإنساني؛ ومعجز كذلك في حقائقه؛ وهذه وجوه عامة لا تخالف الفطرة الإنسانية في شيء؛ فهي باقية ما بقيت، وقد أشرنا إليها في بعض الفصول المتقدمة؛ على أنها ليست من غرضنا في هذا الباب وإنما مذهبنا بيانُ إعجازه في نفسه من حيث هو كلامٌ عربي. لأننا إنما نكتب في هذه الجهة من تاريخ الأدب دون جهة التأويل والتفسير.

ونحن في كل ما نضعه من هذا الكتاب إنما نسلك الجانب الضيقَ من الطريق، ونقتصُّ الأثرَ الطامِسَ، ونلتزم الخطة التي تُحمل عليها النفس حملاً. وقد كان فيما قدمناه، بل فيما دونه، مقنَعٌ، لو آثرنا ما تستوطنه النفس، عطفاً على ما تنازع إليه من السكون كلما انتهت إلى حجة واضحة، أو استبانَت لائحة مُفسرَةٌ؛ ولكننا نمضي ما اعتزَمنا؛ فاللهمَّ عَونَكَ! واللهمَّ عَونَكَ!

هذا، ولا بد لنا قبل الترسل في بيان ذلك الإعجاز، أن نوَطِّىء بنبذٍ من الكلام في الحالة اللغوية التي كان عليها العربُ عندما نزل القرآن، فسنقلبُ من كتاب الدهر

ثلاثَ عشرةَ صفحةً تحتوي ثلاثةَ عشر قرناً؛ لنتصل بذلك العهد حتى نُخبر عنه كأننا من أهله وكأنه رأيُ العين؛ وإنما سبيل الصحة فيما نحن فيه أن يشهد عليه الشاهدان: العين، والأذن؛ إذ كان من شأنهما أن لا تثبت دعوى في حادثة دون أن يشهد عليهما أحدهما أو كلاهما.

بلغ العرب في عقد القرآن مبلغاً من الفصاحة لم يعرف في تاريخهم من قبل، فإن كل ما وراءه إنما كان أدواراً من نشوء اللغة وتهذيباً وتنقيحها واطّرادها على سنن الاجتماع، فكانوا قد أطالوا الشعر وافتنُّوا فيه، وتوافى عليه من شعرائهم أفراد معدودون كان كل واحد منهم كأنه عصر في تاريخه بما زاد من محاسنه وابتدع من أغراضه ومعانيه. وما نفض عليه من الصِّبغ والرونق؛ ثم كان لهم من تهذيب اللغة، واجتماعهم على نمَطٍ من القرشية يرونه مثالاً لكمال الفطرة الممكن أن يكون: وأخْذِهم في هذا السَّمت ـ ما جعل (الكلمة) نافذةً في أكثرها لا يصدّها اختلاف من اللسان، ولا يعترضها تناكُرٌ في اللغة؛ فقامت فيهم بذلك دولة الكلام؛ ولكنها بقيت بلا مَلِكٍ، حتى جاءهم القرآن.

وكل من يبحث في تاريخ العرب وآدابهم، وينفذ إلى ذلك من حيث تنفذ به الفطنة وتتأتى حكمة الأشياء فإنه يرى كل ما سبق على القرآن ـ من أمر الكلام العربي وتاريخه ـ إنما كان توطيداً له وتهيئة لظهوره وتناهياً إليه وذُرية لإصلاحهم به وليس في الأرض أمة كانت تربيتها لغوية غيرَ أهل هذه الجزيرة، فما كان فيهم كالبيان آنق منظراً وأبدعَ مظهراً وأمدَّ سبباً إلى النفس وأردّ عليها بالعاقبة؛ ولا كان لهم كذلك البيان أزكى في أرضهم فرعاً، وأقوم في سمائهم شرعاً، وأوفر في أنفسهم ريْعاً وأكثر في سوقهم شراءً وبيعاً، وهذا موضع عجيب للتأمل، ما ينفد عجبهُ على طرح النظر وإبعاده، وإطالة الفكر وترداده، وأي شيء في تاريخ الأمم أعجب من نشأة لغوية تنتهي بمعجزة لغوية، ثم يكون الدين والعلم والسياسة وسائر مقومات الأمة مما تنطوي عليه هذه المعجزة، وتأتي به على أكمل وجوهه وأحسنها، وتخرج به للدهر خير أمة كان عملها في الأمم صورة أخرى من تلك المعجزة.

هذا على أنه ـ كما علمت ـ أنشأهم على الكبر، ولم يجر معهم على المألوف من مذاهب تربية الأمم؛ ولا هو كان طباقاً لروح الأخلاق التاريخية فيهم التي تظهرها العادات على كل دين وشريعة وسياسة، إذ كانت ميراث الدهر، وكانت مستقرة على عِرق سار؛ وفي كل شبه نازعٍ، وكانت روح المجموع لا تكون إلا

منها، ولا تعرف إلا بها ولا تظهر إلا فيها فما عدا أن سفَّه أحلامهم، ونكّس أصنامهم، وأزرى عليهم وعلى آبائهم الأولين، وقام على رؤوسهم بالتقريع والتأنيب، وهم أهل الحمية والحفاظ، وأهل النفوس التي تصبُّ كالمعاني في الألفاظ؛ ثم ذهب بطريقة كانت لهم معروفة، وعادات كانت لهم مألوفة، وأرسلهم في طريق العمر إلى الفناء فكأنما طلع بهم من أولها، وكأنهم بعد ذلك على آدابه نشأوا وهم أغفال وأحداث، بل كأنهم سلالة أجيالٍ كان القرآن في أوليتهم المتقادمة، فكانوا هم الوارثين لا الموروثين، والناشئين لا المنَشَّئين، مِصداقاً للحديث الشريف: «خير القرون قرني ثم الذي يليه».

ولعمرك إن هذا لعجيب، وليس أعجب منه إلا أن أول جيل أنسل من هؤلاء القوم كان هو الذي تناول مفتاح العالم فأداره في أقفال الأرض[1] وقد خرج للغاية التي جاء بها القرآن وكأنه دار معها في الأصلاب دهراً طويلاً حتى أحكمته الوراثة الزمنية، وردت عليه من الطباع ما لا يتهيأ إلا في سلالة بعد سلالة، وجيل بعد جيل، من قوم قد مروا منذ أولهم في أدوار الارتقاء على سنن واضح وطريق نهج، لم ينتقض لهم في أثناء ذلك طبعٌ من طباع الاجتماع، ولا رذلت شِيمةٌ، ولا التوت طريقة، ولا سقطت مروءة، ولا ضلَّ عقل، ولا غوت نفس ولا عرض لهم بغيٌ، ولا أفسدتهم عادة. وأين هذا كله أو بعضه من قوم كانوا بالأمس عاكفين على الأوثان فأكل بعضهم بعضاً، ولهم العادات المرذولة، والعقائد السخيفة، والطباع الممزوجة، إلى غيرها مما يحمل عليه الإفراط فيما زعموه فضيلة: كحمية الأنف، واستقلال النفس، ومما كان من عكس ذلك: كالتسليم للعادة والانقياد لطبيعة التاريخ، والمضي على ما وجدوا، ثم الموتِ على ما ولدوا؟

لا جَرم أن في ذلك سراً من أسرار الفطرة، فلولا أن أكبر الأمر بينهم كان للفصاحة وأساليبها، بما استقام لهم من شأن الفطرة اللغوية وما بلغوا منها كما فصلناه في بابه، حتى صارت هذه الأساليب كأنها أعصاب نفسية في أذهانهم، تنبعث فيها الإرادة بأخلاق من معاني الكلام الذي يجري فيها. وتعتزُّهم على أخلاقهم وطباعهم فتصرفهم في كل وجه، كأنه إرادة جبار معتزم لا يلوي ولا يستأني ولا يتئد...

ولولا أن القرآن الكريم قد ملك سرَّ هذه الفصاحة وجاءهم منها بما لا قبل

(١) كناية عن الممالك التي افتتحوها، وقد بلغوا في ثمانين سنة ما لم يبلغه شعب من شعوب العالم في ثمانمائة سنة.

لهم برده، ولا حيلة لهم معه، مما يشبه على التمام أساليب الاستهواء في علم النفس، فاستبد بإرادتهم، وغلب على طباعهم، وحال بينهم وبين ما نزعوا إليه من خلافه، حتى انعقدت قلوبهم عليه وهم يجهدون في نقضها واستقاموا لدعوته وهم يبالغون في رفضها... فكانوا يفرون منه في كل وجه ثم لا ينتهون إلا إليه، إذ يرونه أخذ عليهم بفصاحته وإحكام أساليبه جهات النفس العربية. والمكابرة في الأمور النفسية لا تتجاوز أطراف الألسنة، فإن اللسان وحده هو الذي يستطيع أن يتبرأ من الشعور ويكابر فيه، إذ هو أداةٌ مغلَّبةٌ تتعاورها الألفاظ، والألفاظ كما يرمى بها في حق أو باطل تمتنع على من أرادها لأحدهما أو لهما جميعاً...

... قلنا: لولا ذلك على الوجه الذي عرفت، لما صار أمر القرآن إلى أكثر مما ينتهي إليه أمر كل كتاب في الأرض؛ بل لما كان له في أولئك العرب أمرٌ ألبتة؛ لأنهم قوم أمّيون، قد تأثلت فيهم طباع هذه الأمية، وكان لهم الشيء الكثير من العادات والأخبار والتواريخ، وبينهم أهل الكتاب من اليهود والنصارى، ثم هم لم يعدموا الحكماء من خطبائهم وشعرائهم ومَن جَنحَ إلى التألّه منهم: كأمية بن أبي الصلْت وقسّ بن ساعدة، وغيرهما.

وما جاءهم القرآن بشيء لا يفهمونه، ولا يثبتون معناه على مقدار ما يفهمون، ولا كان هذا القرآن كتاب سياسة ولا نظام دولة، ولو كان أمراً من ذلك ما حفلوا به؛ ولا استدعى هو منهم الإجابة؛ لأن لهم منزعاً في الحرية لم تغلبهم عليه دولة من دول الأرض، ولا أفلح في ذلك من حاوله من ملوك هذه الدول في الأكاسرة والقياصرة والتبابعة. بل خُلقوا عرباً يشرِقون ويغربون مع الشمس حيث أرادوا وحيث ارتادوا؛ وهم على ذلك لم يجمعهم ولم يخرجهم إلى الدنيا ولم يقلّبهم على تصاريف الأمور غير القرآن.

فلو أن هذا القرآن غير فصيح، أو كانت فصاحته غير معجزة في أساليبها التي ألقيت إليهم، لما نال منهم على الدهر منالا، ولخلا منه موضعه الذي هو فيه، ثم لكانت سبيله بينهم سبيل القصائد والخطب والأقاصيص، وهو لم يخرج عن كونه في الجملة كأنه موجود فيهم بأكثر معانيه، قبل أن يوجد بألفاظه وأساليبه، ثم لنقضوه كلمة كلمة، وآية آية، دون أن تتخاذل أرواحهم، أو تتراجع طباعهم، ولكان لهم وله شأن غير ما عرف؛ ولكن الله بالغ أمره، وكان أمر الله قدراً مقدوراً.

وقد أومأنا في بعض ما سلف إلى أن هذا القرآن يكبر أن يكون حياً بروح عصره الذي أنزل فيه، فلا يستطيع من لا يقول بإعجازه أن يقصره على زمن

الجاهلية أو يتعلل في ذلك، وهو بعد من الإحكام والسمو شرف الغاية وحسن المطابقة بحيث تتعرف منه روح كل أمة قد فرعت الأمم، واستولت على الأمد التاريخي، ونالت ما لا ينال إلا مع بسطة في العلم، وزيادة في المعرفة بوجوه العمل، وفضل من القوة، ومع كمال المنزلة في كل ذلك وأشباهه من مقومات الأمة. فذلك ما علمت.

وإن ههنا وجهاً آخر هو أعجب مما أومأنا إليه، على أن ضريبه في الحكمة وقسيمه في الاعتبار؛ إذ هو متعلق بطبيعة الأرض، كما أن ذلك متعلق بطبيعة أهلها، فإن من الثابت البيِّن أن لهيئة الطبيعة جهةً من التأثير في تهيئة الأخلاق؛ فترى في الجهات المقفرة أو المخفوفة أو التي يلقي منظرها في نفسك الرهبة دون المحبة، والفزع دون الاطمئنان - أقواماً كأنما نشأوا في المعابد، وولدوا في الصوامع؛ فليس في أخلاقهم إلا الاستسلام للوهم والتخيل، وإلا الخوف من كل شيء تكون فيه روح الطبيعة، كما زعم العرب من البيات مع الغيلان، وتزوج السَّعالى، ومجاوبة الهواتف، والروَغان عن الحِنِّ إلى الجِنِّ، واصطياد الشق، ومحاربة النسناس، وصحبة الرئي، وما كان لهم من خدَع الكاهن، وتدليس العرَّاف، ومن العيافة والتنجيم والزَّجر والطرق بالحصى[1] وغيرها من خرافاتهم المعروفة، ثم الخوف من كل شيء تعرف فيه روح الطبيعة، كالأوثان وسائر ما قدسته العادات والشعائر، وإن كانوا في غير ذلك أهل جَلدٍ ونجدة ومضاء وبديهة وعارضة، لأن هذه الصفات وأمثالها تكتسب من طبيعة الخيال حدة وشدة[2] وأنت واجد عكس ذلك فيمن تكون طبيعة أرضهم ساكنة مطمئنة لا تجتاح أهلها ولا

(١) للعرب مذاهب كثيرة مثل ما وصفنا، ولا محل لبسط القول فيها ولكننا نقتصر على تعريف ما أتينا به تعريفاً لفظياً. فالغيلان: إناث الجن. والسعالى: جمع سعلاة، وهي سحرة الجن. ويقال إن الغيلان من السعالى. والهواتف: جمع هاتف وهي الجن تهتف بهم وتنذرهم، والحن نوع من الجن. والشق: جنس من أجناسهم، والنسناس: جنس من الخلق يعد فيهم. والرئي: جني يكون لبعض الناس فيخبره بالغيب، والكاهن من يتنبأ لهم بما سيقع. والعراف: من يستدل بالأسباب والحوادث ويتنبأ من ذلك. والعيافة: التكهن بالطير أو غيرها. والزجر: أن يزجر الطير ليستعد أو يتشأم إذا أراد أن يهم بأمر. والطرق بالحصى: وسيلة من وسائل التكهن. وفي كل ذلك شرح طويل واختلاف كثير.

(٢) في العادة أن خرافات أمة من الأمم هي مادة الخيال في أهلها، وكأنها تزيغ بهم عن أساليب الحقيقة فيغلب الخيال بها على العقل، وهذا من السر في أن القرآن لم يكبر أمر الشعر ولا دعا إليه إلا في حقه وخالصته الاجتماعية.

ترميهم بالفزع فإنهم لا يقرُّون على خوفٍ وتوَثُّب، ولا يكون في أخلاقهم الجنوح إلى عبادة ما يخيفهم أو تقديس ما اتصلت به روح الطبيعة، ثم لا يكونون إلا أهلَ عمل بالحواس دون التخيل، قد غَبر أحدهم دهره عاملاً فليس يبالي إلا بالحاضر الذي تتعلق به روح العمل، دون الماضي الذي يجتمع عليه حرص أولئك لأنه غيب الطبيعة التي يقدسونها، فكان من أخلاق العرب ما هو مشهور عنهم: من التفاخر بالآباء والأجداد، والذهاب مع الوهم في كل مذهب، وعدم المبالاة إلا بما يُلحقهم بآبائهم ويجعلهم في عداد الماضين، ليكون لهم فيمن يخلفهم من الشأن والتقديس والتعظُّم بهم ما كان فيهم لمن تقدمهم فيتَّقون سوء القالة وخبث الأحدُوثة، وسائر ما يفسد عليهم هذا الشأن، بكل ما وسِعَهم، لا يألون في ذلك جهداً، ولا يُغْمِضُون فيه ولا يتقدمون في سدِّ غيره قبل إحكامه واستفراغ قوتهم له، إلى غير هذا مما هو معروف متظاهرٌ عنهم. ثم كان هواهم كله في الشعر، لأنه عبادة أرواحهم لطبيعة أرضهم، وهو الصلة المحفوظة بينهم وبين ماضيهم؛ فجاء القرآن يسفِّه تلك الطباع منهم، ويحول بينهم وبين ذلك الماضي، ويصرفهم إلى العمل، ويُذهب عنهم نخوة الجاهلية وتعظُّمها بالآباء، ويأتيهم بالبصائر من ربهم، ويهديهم بالعقل إلى أسرار الطبيعة ليعلموا أنها مسخَّرة لهم فلا يسخروا أنفسهم لها، وحرّم عليهم التقديس وما في حكمه، وبصرهم بما مسّهم من طائف الشيطان وما نزغهم من أمره، خيالاً أو وهماً أو شعراً أو عبادة، وجعل أفضل الفضائل في الذي قام يدعو وهو النبي (ﷺ) انه ابن يومه، وابن عمله، وابن عقله، فلا هو مفاخر ولا واهم ولا شاعر، وتلك أخصُّ فضائلهم الاصطلاحية، وخاطبه بهذه الآية الكريمة التي هي روح الثبات في أمم العلم والعمل، وهي قوله: ﴿وإن كذّبوك فقل لي عملي ولكم عملكم، أنتم بريئون مما أعمل وأنا بريء مما تعملون﴾[1] [يونس: ٤١]. فكيف يمكن أن يكون هذا القرآن مع ذلك كله مما يطابق أرض العرب في طبيعتها وهي ما علمت؟ وكيف يتفق أن يكون كل ذلك من صنعة رجل قد نشأ فيهم واتصل بهم وذهبت عروقه بينهم واشجةً، وهو من صميمهم نسباً ووراثةً، يعرفونه ويحققون جملة أمره. . . ولم يخرج عنهم قط للعلم أو الطلب، ولا طرأ عليهم من غير أرضهم، ولا أنكروا عليه أمراً من لدن نشأته إلى حد الكهولة، وإلى أن دبّ الشيب في عذاريه وهم مستيقنون أنه ما كان يتلو من قبله من كتاب ولا يخطُّه؟

---

(١) ذكر البراءة من العمل دون البراءة منهم، كأنه يقول: إنا قد اختلفنا فلنتجادل أعمالنا، فلستم من عملي، ولكنكم صائرون إليه لأنه الحق.

وما عهدنا رجلاً من علماء التاريخ قد أهاب بأمة طبيعية كالعرب، ذات بأس وصرامة وحمية وحفاظ وذات خيال وتصور - يدعوها أن تخلع نفسها مما هي فيه وأن تضع أعناقها للحق الذي لم تألفهم حقاً، وأن تعطيه مع ذلك محض ضمائرها، وتسوّغه تاريخها وعاداتها وما هو أكبر من تاريخها وعاداتها! وهم لا يرونه في ذلك إلا مسخوط الرأي ذاهب الوهم، بعيداً منهم ومن نفسه ومن الحقيقة جميعاً، ولا يرون من أمره ذلك إلا قلة وضرعاً وهواناً واستخفافاً وإن كانوا يعرفونه بحسن الخلق وصفاء الذمة وتخشُّع السمت، ويعرفون أنه لا يريد ملكاً لا يبغي دولة لا يتصنع لحدث من الأحداث السياسية ولا يهتبل غرة ذاهلة ولا يستعد لنهزة سانحة ﴿وقالوا قلوبنا في أكنّة مما تدعونا إليه وفي آذاننا وقرٌ ومن بيننا وبينك حجاب فاعمل إننا عاملون﴾ [فصلت: ٥].

ثم هو على هذا كله من أمره وأمرهم لا يتأتى إليهم بالتمويه، ولا يداخلهم بالنفاق، ولا يتألفهم على باطلهم، ولا ينزل في العقيدة على حكمهم، ولا يداهن في خطابهم، ولا يرفق بهم فيما يتخيلون وما يعبدون، ولا يحكم ذلك الأمر من ناحية الدهاء والمخاتلة، فيقرهم على طباعهم وعاداتهم، ويستدرجهم من حيث لا يعلمون، ويمد لهم في الغي مداً من أمر ما أعجبهم ومن شأن ما استخفهم كما يصنع دهاة السياسة وقادة الأمم، وكما صنع داهية أوربا نابليون؛ الذي انتحل الكثلكة في حرب الفنديين، وأسلم في مصر[1]، وجهر بعصمة البابا في حرب إيطاليا؛ وقال مع ذلك: لو كنت أحكم شعباً يهودياً لأعدت هيكل سليمان!

ثم يكون مع هذا كله من فعله وفعلهم أن يثوب إليه الأمر ويستوسق على ما أراد، وأن تعطيه تلك الأمة عن يَدٍ وهي صاغرة للحق وتبذل نصرها له بعد التخذيل عنه، وتسكن إليه بعواطفها المستنفِرة وتعطف عليه بقلوبها الجامحة، وهو الراغب عن سننهم، والمسفّه لأحلامهم، والطاعن عليهم وعلى آبائهم، والمفارق لشرائعهم وعاداتهم، وهو الذي خرج من الأمة أولاً، ثم أخرج الأمة كلها من نفسها آخراً كما اتفق للنبي ﷺ.

ما عهدنا ذلك، ولا عهدنا أن الأمم تخرج من طبائعها النفسية وتستقيم لمن يتلوى لها مثل هذا الالتواء، وتدخل في أمر، وتثبت على طاعته ومحبته وهو أضعف ناصراً وأقلُّ عدّاً؛ إلا أن يغلبها على أنفسها، ويمتلك خيالها، ويستبد بتصورها؛ كيف له أن يغلب على النفس بتنفيرها، ويمتلك الخيال بالعنف عليه،

(١) كان نابليون يقول: إن مصر لتساوي عمامة! كأن العمامة على ضميره لا على رأسه.

ويستبد بالتصور وهو يسترذله؛ ومن أين له ذلك إلا أن يأتي الفطرة التي هي أساس هذه كلها، فيملكها، ثم يصوغها، ثم يصرفها، فإن الذي لا يدفع الطبعَ لا يدفع الرغبة، ومن لم يقُد الأمة من رغائبها لم يقُد في زمامه غير نفسه، وإن كان بعد ذلك من كان، وإن جهَد وإن بالغ!

وهذا الذي وصفناه، أمرٌ لو ذهبتَ تلتمسه في تاريخ الأرض كلها ما رأيت أسبابه الفطرية في غير أولئك العرب، ولا رأيت تحقيقه في العرب إلا من ناحية القرآن وإعجازه، بنظمه وأساليبه وافتنانه على هذه الوجوه المعجزة، التي أقل ما توصف به أنها السحرُ، بل السحر بعضها[1] وكان ذلك فيهم فيكونوا هم دليله من بعد.

(١) وذلك فيما نرى إنما هو وجه الحكمة في نشأة هذا الدين عربياً واختصاص العرب بالقرآن دون غيرهم من الأمم، وإفراد قريش بذلك دون غيرها من العرب، ومن يقرأ صدر التاريخ في الإسلام ويعتبر حوادثه ويتدبر آثار القرآن في قبائل العرب ير أن شدة الإيمان كانت عند شدة الفصاحة، وأن خلوص الضمائر كان يتبع خلوص اللغة، وأن القائمين بهذا الدين والذين أفاضوه وصرفوا إليه جمهور العرب وقاتلوهم عليه وجمعوا ألفتهم وقوموا أودهم إنما كانوا أهل الفصاحة الخالصة من قريش إلى سرة البادية، وأن الفتن إنما استطارت في الجزيرة استطارة الحريق فيمن وراء هؤلاء إلى أطراف اليمن، فكانوا قوماً مدخولين منقوصين، وما كان ضعف اعتقادهم إلا في وزن الضعف من لغتهم. وقد أسلفنا في غير هذا الموضع أن غربة الدين ما تزال تتبع غربة العربية. ولما مات رسول الله ﷺ كان عمرو بن العاص بعمان، فأقبل منها إلى المدينة يخترق بلاد العرب، فأطافت به قريش وسألوه. فقال لهم: إن العساكر معكسرة من دبا (سوق بعمان) إلى حيث انتهيت إليكم. فتفرقوا حلقاً. ومر عمر بن الخطاب بجماعة منهم فسألهم: أفيم أنتم؟ فلم يجيبوه! فقال: أظن قلتم: ما أخوفنا على قريش من العرب! قالوا: صدقت! قال: فلا تخافوا هذه المنزلة! أنا والله منكم على العرب أخوف مني من العرب عليكم، والله لو تدخلون معاشر قريش حجراً لدخلته العرب في آثاركم. ا هـ.

وحسبك من أثر القرآن في العرب الفصحاء وصوغ فطرتهم وتصريفها، أن أحدهم كان إذا اتهم في بعض أخلاقه لم ينكر ذلك بأشد من قوله: بئس حامل القرآن أنا إذن. ولما أعطي سالم مولى أبي حذيفة راية المسلمين يوم قتال مسيلمة الكذاب وكان من أشد الأيام وأعظمها نكاية، قال لأصحابه: ما أعلمني لأي شيء أعطيتمونيها، قلتم: صاحب قرآن وسيثبت كما ثبت صاحبها قبله حتى مات! قالوا: أجل، وانظر كيف تكون! قال: بئس والله حامل القرآن أنا إن لم أثبت! فتأمل، وكان صاحب الراية قبله عبد الله بن حفص.

وفي هذه الوقعة صاح أبو حذيفة، وقد اضطرب المسلمون: يا أهل القرآن، زينوا القرآن بالفعال! ثم حمل على القوم فحازهم حتى أنفذهم.

ولو أن هذا المعنى من غرض كتابنا لبسطناه بسطاً، ولكن القول فيه يتسع مما يخرجنا إلى تاريخ الإسلام وفلسفة آدابه ومعانيه الاجتماعية. وهي أغراض إنما نلم بها إلماماً في هذا الكتاب كما عرفت.

وليت شعري ما هو أمر المعجزة في العقل، إن لم يكن هذا من أمره؟ «ذلك بأن الله هو الحق وأنّ ما يدْعونَ من دُونِهِ هو الباطل، وأنّ الله هو العلي الكبيرُ».

التحدي والمعارضة:

كان العرب قد بالغوا لعهد القرآن مبلغهم من تهذيب اللغة ومن كمال الفطرة، ومن دقة الحس البياني، حتى أوشكوا أن يصيروا في هذا المعنى قبيلاً واحداً باجتماعهم على بلاغة الكلمة وفصاحة المنطق، وأنهم لأول دعوة[1] من بلغائهم وفصحائهم، مع تباعد ديارهم بعضهم عن بعض، وتعاديهم واختلافهم في غير هذا الحسّ باختلاف قبائلهم ومعايشهم، لأن الكلام هو يدفعهم إلى المنافرة، ويبعثهم على المفاخرة، وما كان الكلام صناعة قوم إلا أصبتهم معه كالجُمَل المؤلَفة يردُّ بعضها بعضاً ويدور بعضها على بعض، فيكون كل فرد منهم كأنه لفظ حي، وكأن معنى حياته في الألفاظ وفيه معاً.

وهذا أمر ثابت ليس فيه منازعة ولا فساد ولا التواء، ولم يظهر في أمة ظهورَه في جاهلية العرب الأولى قبل الإسلام، وفي جاهليتهم الثانية من بعده، حين استفحل أمر الفِرق الإسلامية واستحرَّ الجدالُ بينهم، فأفسدوا عقولهم وأسقطوا مروءتهم إلا خَواصَّ واقتحموا تلك الخصومات حتى يَبسَ ما بين بعضهم إلى بعض، وإن كان ليس بينهم إلا الدينُ والعقل.

فجاء القرآن الكريم أفصح كلام وأبلغَه لفظاً وأسلوباً ومعنىً، ليجد السبيل إلى امتلاك الوحدة العربية التي كانت معقودة بالألسنة يومئذٍ وهو متى امتلكها استطاع أن يصرفها، وأن يحدث منها، وكانت رأسَ أمره وقِوَامَ تدبيره، إذ هي بصبغتها العقلية ومعناها النفسي؛ وهو لا ينتهي إلى هذه الوحدة ولا يستولي عليها إلا إذا كان أقوى منها فيما هي قوية به، بحيث يَشعر أهلها بالعجز والضعف والاضطراب، شعوراً لا حيلة فيه للخديعة والتلبيس على النفس والتضريب بين الشك واليقين.

ومن طباع النفس التي جُبِلت عليها، أنها متى خذلت وكان خذلانُها من قِبَل ما تعدُّه أكبر فخرها وأجملَ صنْعِها وأعظمَ همها وأصابها الوَهنُ في ذلك، وضربها الخذلانُ باليأس، فلما تنفعها نافعةٌ بعد ذلك أو تجزئها قوة أخرى؛ وقلما تصنع شيئاً دون التراجع والاسترسال فيما انحدرت إليه ومجاوزَةِ ما لا تستطيع إلى ما تستطيع.

---

(١) هذا التعبير كالذي يقال له اليوم: «مستعد، أو رهين الإشارة».

فمن ثمَّ لم تقم للعرب قائمة بعد أن أعجزهم القرآنُ من جهة الفصاحة التي هي أكبر أمرهم، ومن جهة الكلام الذي هو سيدُ عملهم، بل تصدعوا عنه وهم أهل البسالة والبأس وهم مَساعير الحروب ومغاويرها، وهم كالحصى عدداً وكثرةً، وليس لرسول الله ﷺ إلا نفسهُ، وإلا نفرٌ قليل معه، لم يستجيبوا له ولم يبذلوا مفادَتهم ونصرَهم إلا بعد أن سمعوا القرآن ورأوا منه ما استهواهم وكاثرهم وغلبهم على أنفسهم؛ فكانت الكلمة منه تقع من أحدهم وإنَّ لها ما يكون للخطبة الطويلة والقصيدة العجيبة في قبيلة بأجمعها، ولهذا قام كل فرد منهم في نصرة النبي ﷺ وكأنه في نفسه قبيلةٌ في مقدار حميتها وحفاظها ونجدتها، وهذا هو حق الشعور الذي كان يشعر به كل مسلم في السرايا والجيوش التي انصبت على الأمم أول عهدهم بالفتوح، حتى نصروا بالرعب من بعيد وقريب، وكأنما كانت أنفسهم تحارب قبل أجسامهم، وتُعد المراصد لعدوِّهم من نفسه، وتسلبه ما لا يسلبه إلا الموت وحده، فالعرب يريدون أن يموتوا فيحيوا، ويريد أعداؤهم أن يحيَوْا فيموتوا[1]... وإلا فأين تلك الشراذم العربية القليلة، من جيوش الروم والفرس، وهي فيها كالشامة في جلد البعير، ولو وقعت عليها ذبابة لكانت عسى أن تخفيها!

على أن من أعجب ما في أمر العرب أنهم كانوا يتخاذلون عن قتال النبي ﷺ وجماعته على كثرة ما استنفرتهم قريش لحربه، وما اعترضتهم في حجهم ومواسمهم[2]، وعلى ما كانوا يعرفون من مغبَّة هذا الأمر، وأنه ذاهبٌ بطريقتهم لا

---

(١) هذا هو أثر القرآن في نفس كل مؤمن به على فهم وبصيرة، وذلك هو أثر النفس المؤمنة في أعدائها، وما ضعف المسلمون ولا استكانوا ولا ضربت عليهم الذلة إلا بعد أن شغلتهم الدنيا عن الدين، واكتفوا من القرآن وفضائله الحربية الاجتماعية التي عزت بها الأمم الأوروبية لهذا العهد وإن لم يظفروا بها كلها بالفاتحة يرددونها في الصلوات، ويقرؤونها عند زيارة القبور، وآمنوا بالله إيماناً ناقصاً لم يكسبوا فيه خيراً؛ والله تعالى يقول: ﴿وكان حقاً علينا نصر المؤمنين﴾[الروم: ٤٧] ولكن أين هم المؤمنون اليوم الذين لم تفتنهم زينة الحياة، ولم يوهمهم الحرص على الدنيا، حتى يصدقهم الله وعده؟ وفي الحديث: أن رسول الله (ﷺ) قال: «يوشك أن تداعى عليكم الأمم من كل أفق تداعي الأكلة إلى قصعتها» قيل: يا رسول الله أمن قلة منا نحن يومئذ؟ قال: «لا، ولكنكم غثاء كغثاء السيل، يجعل الوهن في قلوبكم، وينزع الرعب من قلوب عدوكم، لحبكم الدنيا وكراهيتكم الموت». فلقد صدق رسول الله (ﷺ) ولقد تداعت الأمم اليوم على المسلمين من كل أفق وما بهم قلة وهم ٣٥٠ مليوناً، ولكنه نقص الإيمان ودلائله والانصراف عن القرآن وفضائله.

(٢) لهذا تفصيل تجده في تاريخ السيرة النبوية: ولقد استنفدت قريش جهدها في صد العرب عن النبي (ﷺ) ولكنه أمر الله لا أمر إنسان.

محالة، فلم يُجمعوا كيدهم، ولم يصدموه، بل استأنوا به ولبسوه على أمر، وسرحوا فرصة كانت لهم ممكنةً، وتركوا أسباباً كانت منهم قريبة، وليس في ذلك سبب وراء القرآن؛ فإن كل آية يسمعونها كانت تصيبهم بالشلل الاجتماعي، وتخذلهم في أنفسهم، فلا يحسون منها إلا تراجُعَ الطبع وفتور العزيمة. ويكسر ذلك عليهم أمرهم. فتقع الحرب في أنفسهم بديئاً بين الوهم واليقين، فإن نصبوها له بعد ذلك أقدموا عليها بنفوس مخذولة، وعزائم واهية، وأمور منتشرة، وخواطر منقسمة، وقاموا فيها وهم يعرفون آخرة النزوة وعاقبة الجولة، وتلك حربٌ سبيلها في القتال سبيل المكابرة الواهنة في الجدال: من أقدم عليها مرة كان آية لنفسه، وكان عبرة لغيره، حتى ما يعتزمُ لهولها كرةً أخرى، فمن سكَن بعدها فقد سَكَن!

ونزل القرآن على الوجه الذي بيَّنّاه، فظنه العرب أوَّل وهلة من كلام النبي (ﷺ) وروَّحوا عن قلوبهم بانتظار ما أمَّلوا أن يَطلِعوا عليه في آياته البينات، كما يعتري الطبع الإنساني من الفترة بعد الاستمرار، والتراجع بعد الاستقرار، ومن اضطراب القوة البيانية بعد إمعانها، وجماحِها الذي لا بد منه بعد إذعانها، ثم ما هو في طبع كل بليغ من الاختلاف في درجات البلاغة علوًّا ونزولاً، على حسب ما لا بد منه في اختلاف المعاني، وتباين الأحوال النفسية المجتمعة عليها، والتفاوت في أغراضها وطرق أدائها، مما ينقسم إليه الخطابُ ويتصرف القول فيه. ومروا ينتظرون وهم مُعدُّون له التكذيب، متربِّصون به حالةً من تلك الأحوال، فإذا هو قبيلٌ غير قبيل الكلام، وطبعٌ غير طبع الأجسام؛ وديباجة كالسماء في استوائها: لا وهيٌ ولا صدع، وإذا عصمة قوية، وجمرَةٌ متوقدة، وأمرٌ فوق الأمر وكلامٌ يحارون فيه بدءاً وعاقبة.

وقد كان من عادتهم أن يتحدى بعضهم بعضاً في المساجلة والمقارضة بالقَصيد والخطب، ثقةً منهم بقوة الطبع، ولأن ذلك مذهبٌ من مفاخرهم، يستَعلون به ويذيع لهم حسن الذكر وعلو الكلمة؛ وهم مجبولون عليه فطرة. ولهم فيه المواقف والمقامات في أسواقهم ومجامعهم، فتحداهم القرآن في آيات كثيرة أن يأتوا بمثله أو بعضه، وسلك إلى ذلك طريقاً كأنها قضية من قضايا المنطق التاريخي، فإن حكمة هذا التحدي وذكرِه في القرآن، إنما هي أن يشهد التاريخ في كل عصر بعجز العرب عنه وهم الخطباء اللدُّ والفصحاء اللسن، وهم كانوا في العهد الذي لم يكن للغتهم خيرٌ منه ولا خير منهم في الطبع والقوة، فكانوا مَظنةَ المعارضة والقدرة عليها ـ حتى لا يجيء بعد ذلك فيما يجيء من الزمن، مُولدٌ أو

أعجمي أو كاذب أو منافق أو ذو غفلة، فيزعم أن العرب كانوا قادرين على مثله، وأنه غير معجز، وأن عسى أن لا يعجز عنه إلا الضعيف وبالله من سموّ هذه الحكمة وبراعة هذه السياسة التاريخية لأهل الدهر[١].

أما الطريقة التي سلكها إلى ذلك، فهي أن التحدي كان مقصوراً على طلب المعارضة بمثل القرآن، ثم بعشر سوَر مثله مفتريات لا يلتزمون فيها الحكمة ولا الحقيقة، وليس إلا النظم والأسلوب، وهم أهل الله ولن تضيق أساطيرهم وعلومهم أن تسعها عشر سور. . . ثم قرَن التحدي بالتأنيب والتقريع، ثم استفزّهم بعد ذلك جملة واحدة كما ينفجُ الرَّمادُ الهامدُ، فقال: ﴿وإن كنتم في ريب مما نزلنا على عبدنا فأتوا بسورةٍ من مثله وادعوا شهداءكم من دونِ الله إن كنتم صادقين، فإن لم تفعلوا، ولن تفعلوا فاتقوا النار التي وقودها الناس والحجارة أعدَّت للكافرين﴾ [البقرة: ٢٣ ـ ٢٤] فقطع لهم أنهم لن يفعلوا، وهي كلمة يستحيل أن تكون إلا من الله، ولا يقولها عربي في العرب أبداً، وقد سمعوها واستقرت فيهم ودارت على الألسنة، وعرفوا أنها تنفي عنهم الدهر نفياً وتعجزهم آخر الأبد فما فعلوا ولا طمعوا قطُّ أن يفعلوا[٢]. وطارت الآية بعجزهم وأسجلته عليهم ووسمتهم على ألسنتهم، فلما رأوا هممهم لا تسمو إلى ذلك ولا تُقارب المطعمة فيه، وقد انقطعت بهم كل سبيل إلى المعارضة، بذلوا له السيف، كما يبذل المُحرَجُ آخر وُسْعه، وأخطروا بأنفسهم وأموالهم، وانصرفوا عن توهن حجته إلى تهوينها على أنفسهم بكلام من الكلام فقالوا: ساحرٌ، وشاعرٌ، ومجنونٌ، ورجل يكتتِب أساطير الأولين، وإنما يعلّمه بشر[٣] وأمثال ذلك مما

---

(١) لورود التحدي في القرآن حكمة أخرى عجيبة. وقد أمسكنا عنها، إذ يقتضيها موضع آخر سيمر بك، ولن تسمى المعجزة معجزة إذا وقع بها التحدي بديئاً. فإن هذا التحدي ميزان ينصب بين القدرة والعجز. ولا تستطيع أن تقول هذا معجز إلا إذا تحديت الناس به فعجزوا عنه.

(٢) تأمل نظم الآية تجد عجباً، فقد بالغ في اهتياجهم واستفزازهم ليثبت أن القدرة فيهم على المعارضة كقدرة الميت على أعمال الحياة: لن تكون ولن تقع! فقال لهم: لن تفعلوا، أي هذا منكم فوق القوة وفوق الحيلة وفوق الاستعانة وفوق الزمن، ثم جعلهم وقوداً، ثم قرنهم إلى الحجارة، ثم سماهم كافرين، فلو أن فيهم قوة بعد ذلك لانفجرت. ولكن الرماد غير النار. . .

(٣) كان العرب يلحدون إلى رجل أعجمي زعموا أنه يعلّم النبي (ﷺ) ما يجيء به من أخبار الأمم ونحوها. فرد الله عليهم بقوله: ﴿لسان الذي يلحدون إليه أعجمي وهذا لسان عربي مبين﴾[النحل: ١٠٣] فتلك مغالطة منهم وهذا ردها. وهو يثبت أن إعجازهم كان بالفصاحة والأسلوب مع قدرتهم، لا بالصرفة ولا بغيرها. ويؤكده أنه تحداهم أن يأتوا بعشر سوَر مثله

أخِذَت به الحجة عليهم وكان إقراراً منهم بالعجز، إذ جنحوا فيه إلى سياسة الطباع والعادات، تلميحاً كما تقدم، وتصريحاً كقولهم: ﴿أئنا لتاركوا آلهتنا لشاعر مجنون﴾ [الصافات:٣٦]، وقولهم: ﴿ما سمعنا بهذا في آبائنا الأولين﴾ [المؤمنون:٢٤].

وأمر العادة مما تخدع به النفس عن الحق، لأنها أعراقٌ ضاربة في القلوب، ملتفة بالطبائع، وخاصة في قوم كالعرب كان شأن الماضي عندهم على ما رأيت في موضعٍ سَلَف، وكانت العادة عندهم ديناً حين لم يكن الدين إلا عادة.

قال الجاحظ: بعث الله محمداً ﷺ أكثر ما كانت العرب شاعراً وخطيباً، وأحكم ما كانت لغةً، وأشدَّ ما كانت عُدَّة، فدعا أقصاها وأدناها إلى توحيد الله وتصديق رسالته؛ فدعاهم بالحجة، فلما قطع العذرَ وأزال الشبهة وصار الذي يمنعهم من الإقرار الهوى والحمية دون الجهل والحيرة، حملهم على حظهم بالسيف. فنصب لهم الحرب ونصبوا، وقتل من عليِّهم وأعلامهم وأعمامهم وبني أعمامهم، وهو في ذلك يحتج عليهم بالقرآن، ويدعوهم صباحاً ومساءً إلى أن يعارضوه إن كان كاذباً بسورة واحدة؛ أو بآيات يسيرة، فكلما ازداد تحدِّياً لهم بها، وتقريعاً لعجزهم عنها، تكشَّف من نقصهم ما كان مستوراً، وظهر منه ما كان خفياً، فحين لم يجدوا حيلة ولا حجة قالوا له: أنت تعرف من أخبار الأمم ما لا نعرف، فلذلك يمكنك ما لا يمكننا، قال: فهاتوها مفتريات. فلم يَرُمْ ذلك خطيبٌ ولا طمع فيه شاعر ولو طمع فيه لتكلفه، ولو تكلفه لظهر ذلك، ولو ظهر لوجد من يستجيده ويحامي عليه ويكابر فيه ويزعم أنه قد عارضَ وقابلَ وناقضَ، فدل ذلك العاقلَ على عجز القوم، مع كثرة كلامهم، واستجابة لغتهم، وسهولة ذلك عليهم؛ وكثرة

= مفتريات. والافتراء سهل لا يضيقون به، ولكن أين لهم مثل النظم والأسلوب؟ ولو كان تحداهم بعشر سور مفتريات ولم يقل (مثله) لأثبت ذلك أن الإعجاز بغير الأسلوب، بل لو لم تكن هذه الكلمة (مثله) في آية التحدي لجاز القول بأن القرآن غير معجز، ولاضطرب الأمر كله من أجل حرف واحد كما ترى.

وقد اختلفوا في ذلك الأعجمي، فقيل: إنه سلمان الفارسي، وقيل إنه بلعام الرومي. وسلمان إنما أسلم بعد الهجرة وبعد نزول كثير من القرآن، وأما الرومي فكان أسلم وكان يقرأ على النبي (ﷺ). قال القاضي عياض: وقد كان سلمان أو بلعام الرومي أو يعيش أو جبر أو يسار، على اختلافهم في اسمه، بين أظهرهم، يكلمونه مدى أعمارهم، فهل حكى عن واحد منهم شيء مثل ما كان يجيء به محمد ﷺ؟ وهل عرف واحد منهم بمعرفة شيء من ذلك؟ وما منع العدو حينئذٍ، على كثرة عدده ودؤوب طلبه وقوة حسده، أن يجلس إلى هذا فيأخذ عنه ما يعارض به؟

شعرائهم؛ وكثرة من هجاه منهم وعارض شعراء أصحابه وخطباء أمته، لأن سورة واحدة وآياتٍ يسيرةً كانت أنقضَ لقوله؛ وأفسد لأمره وأبلغ في تكذيبه؛ وأسرعَ في تفريق أتباعه من بذل النفوس، والخروج من الأوطان وإنفاق الأموال، وهذا من جليل التدبير الذي لا يخفى على مَن هو دون قريش والعرب في الرأي والعقل بطبقات؛ ولهم القصيد العجيب، والرجز الفاخر، والخطبُ الطوال البليغة والقِصار الموجزة، ولهم الأسجاع والمزدوج واللفظ المنثور، ثم تحدى به أقصاهم بعد أن أظهر عجز أدناهم. فمحال ـ أكرمك الله ـ أن يجتمع هؤلاء كلهم على الغلط في الأمر الظاهر، والخطأ المكشوف البيّن مع التقريع بالنقص، والتوقيف على العجز، وهم أشد الخلق أنفةً، وأكثرهم مفاخرة والكلام سيد عملهم وقد احتاجوا إليه، والحاجة تبعث على الحيلة في الأمر الغامض، فكيف بالظاهر الجليل المنفعة، وكما أنه محالٌ أن يطبقوا ثلاثاً وعشرين سنة[1] على الغلط في الأمر الجليل المنفعة، فكذلك محالٌ أن يتركوه وهم يعرفون ويجدون السبيل إليه، وهم يبذلون أكثر منه. ا هـ.

على أن التاريخ لا يخلو من أسماء قوم قد زعموا أنهم عارضوا القرآن، فمنهم من ادّعى النبوّة وجعل ما يلقيه من ذلك قرآناً كيلا تكون صنعته بلا أداة. . . على أنه لا أتباع له من غير قومه، ولا يشايعه من قومه طائفةٌ يستنفرون لأمره ويعطفون عليه جنبات الناس حتى يجمعوا له أخلاطاً وضروباً، وقد تبعوه وشمّروا في ذلك حمية وعصبيةً، وحدباً من الطباع على الطباع[2] فهم في غنى عن نبوته وقرآنه، وإنما رأيهم الخطار بالأنفس والأموال على ما تنزعهم إليه الطبيعة، مقاربة لمن قارب صاحبهم، ومباعدة لمن باعد، وعسى أن يرد ذلك مغنماً، أو ينفّلهم من غيرهم، أو يُجدي عليهم بالعزة والغلبة، أو يكونُ لهم سبيل منه إلى التوثب إذا صادفوا غرّةً

---

(١) هي مدة رسالته، ﷺ.

(٢) وذلك أمر قد اطرد لكل المتنبئين من العرب، وهم: مسيلمة، والأسود العنسي، وطليحة، وسجاح، وسنذكر طرفاً من أخبارهم بعد، وقد رووا أن طلحة النمري جاء اليمامة فقال: أين مسيلمة؟ قالوا: مه، رسول الله! فقال: لا. حتى أراه! فلما جاءه قال: أنت مسيلمة؟ قال: نعم. قال: مَن يأتيك؟ قال: رحمن. قال: أفي نور أو في ظلمة؟ قال: في ظلمة. قال طلحة: أشهد أنك كذاب، وأن محمداً صادق، ولكن كذاب ربيعة أحب إلينا من صادق مضر؟ ولما توفي رسول الله (ﷺ) وكان طليحة قد تنبأ واستطار أمره في بعض قبائل من العرب، وكان بين غطفان وأسد حلف في الجاهلية، قام عيينة بن حصن في غطفان فقال: إني لمجدد الحلف الذي بيننا في القديم ومتابع طليحة، والله لأن نتبع نبياً من الحليفين أحب إلينا من أن نتبع نبياً من قريش! فتأمل.

وأصابوا مضطرباً، إلى غير ذلك مما تزينه المطمعة، ويغرُّ به الغرور، ويُقصَد إليه بالسبب الواهي وبالحادث الضئيل، وبكل طائفة من الرأي وبقية من الوهم وتستوي فيه الشمال واليمين، وتتقدم فيه الرءوس والأرجل مبادَرةً لا يُدرى أيهما حامل وأيهما محمول. . .

ومنهم من تعاطى معارضة القرآن صناعة وظن أنه قادر عليها يضع لسانه منها حيث شاء، وهؤلاء وأولئك لا يتجاوزون في كل أرض دخلها الإسلام من بلاد العرب والعجم إلى اليوم عدد ما تراه من عانةٍ ضئيلةٍ[1] تعرض لك من حُمر الوحش في جانب البر الواسع ثم تغيب وتسفي الريح على آثارها وسنعدّ لك عداً، لتصدر في هذه الدعوى عن روية، وتحكم في تاريخ المعارضة عن بينة، وتعلم القدْر الذي بلغوه أو قيل إنهم بلغوه، فإن حصر ذلك وبيانه على جهته يشبه أن يكون بعض ما يشهد به التاريخ من إعجاز القرآن. وإن الحق ليُجمع عليه الناس كافة ثم يكابر فيه الواحد والاثنان والنفرُ والرهط، فتكون مكابرتهم فيه وجهاً من الوجوه التي يثبت بها ويغلب:

(١) فمن أولئك مسيلمة بن حبيب الكذاب، تنبأ باليمامة في بني حنيفة على عهد رسول الله ﷺ بعد أن وفد عليه وأسلم، كان يصانع كل إنسان ويتألفه، ولا يبالي أن يطلع أحد منه على قبيح، لأنه إنما يتخذ النبوَّة سبباً إلى الملك، حتى عرض على رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم أن يشركه في الأمر أو يجعله له من بعده، وكتب إليه في سنة عشر للهجرة: «أما بعد: فإني قد شوركت في الأرض معك، وإنما لنا نصف الأرض ولقريش نصفها، لكن قريشاً قوم يعتدون. . .!».

وكان من المسلمين رجلٌ يقال له نهار الرَّجَّال[2] قد هاجر إلى النبي ﷺ وقرأ القرآن وفقه في الدين، فبعثه معلماً لأهل اليمامة وليشغب على مسيلمة وليشد من أمر المسلمين، فكان أعظم فتنة على بني حنيفة من مسيلمة، إذ شهد أنه سمع محمداً ﷺ يقول إن مسيلمة قد أشرك معه! فصدقوه واستجابوا له؛ وأمروه بمكاتبة

---

(١) العانة: الجماعة من الحمر الوحشية.

(٢) عن أبي هريرة رضي الله عنه قال: جلست مع النبي ﷺ في رهط معنا الرَّجَّال بن عنفوه. فقال: إن فيكم رجلاً ضرسه في النار أعظم من أُحد (وهو الجبل المعروف) فهلك القوم وبقيت أنا والرَّجَّال، فكنت متخوفاً لها حتى خرج الرَّجَّال مع مسيلمة فشهد له بالنبوة! والرَّجَّال في الرواية المشهورة بالجيم. وفي بعض الروايات أنه بالحاء، وقد قتل في حرب خالد بن الوليد لمسيلمة وأهل اليمامة.

النبي ﷺ ووعدوه ـ إن هو لم يقبل ـ أن يعينوه عليه، فكان الرجّال لا يقول شيئاً إلا تابعه مسيلمة؛ وكان ينتهي إلى أمره ويستعين به على تعرف أحوال رسول الله ﷺ ومعجزاته في العرب، ليحكيه ويتشبه به، وما قط عارضه في شيء إلا انقلبت الآية معه وأخزاه الله، وفي تاريخ الطبري من ذلك أشياء لا حاجة لنا بها صحَّت أو لم تصح.

وقد زعم مسيلمة أن له قرآناً نزل عليه من السماء ويأتيه به ملك يسمى رحمن... بيد أن قرآنه إنما كان فصولاً وجملاً، بعضها مما يُرسله، وبعضها مما يترسل به في أمر إن عرض له، وحادثة إن اتفقت، ورأي إذا سئل فيه وكلها ضروب من الحماقة يعارض بها أوزان القرآن في تراكيبه، ويجنح في أكثرها إلى سجع الكهان، لأنه كان يحسب النبوة ضرباً من الكهانة، فيسجع كما يسجعون، وقد مضى العرب على أن يسمعوا للكهان ويطيعوا، ووقر ذلك في أنفسهم واستناموا إليه، ولم يجدوا كلام الكهان إلا سجعاً[1] فكانت هذه بعض ما استدرجهم به مسيلمة وتأتى إلى أنفسهم منها[2].

ومن قرآنه الذي زعمه قوله ـ أخزاه الله ـ: والمُبذرات زرعاً، والحاصدات حصداً، والذاريات قمحاً، والطاحنات طحناً، والعاجنات عجناً، والخابزات خبزاً، والثاردات ثرداً، واللاقمات لقماً، إهالة وسمنا... لقد فضلتم على أهل الوبر، وما سبقكم أهل المدر، ريفكم فامنعوه، والمعتر فآووه والباغي فناوئوه...

وقوله: والشاء وألوانها، وأعجبها السود وألبانها، والشاة السوداء، واللبن الأبيض، إنه لعجب محض، وقد حرم المَذق فما لكم لا تمجعون[3].

وقوله: الفيل ما الفيل، وما أدراك ما الفيل، له ذنب وبيل، وخرطوم طويل...

---

(١) لذلك سبب فلسفي يرجع إلى رغبة الكهان في استهواء من يستمع إليهم.

(٢) وما خفي هذا الأمر عن بلغاء العرب وحكمائهم. وأنه استعانة على النفس الضعيفة بأقوى ما فيها، وأنه كسائر ما يأتيه الرجل. تمويه للصدق وتصنع للحمق فيه، وقد قيل إن الأحنف بن قيس أتى مسيلمة مع عمه، فلما خرجا من عنده قال له الأحنف: كيف رأيته؟ قال: ليس بمتنبىء صادق ولا بكذاب حاذق...!

(٣) المذق: مزج اللبن بالماء، والمجع: اللبن يشرب على التمر، أو تمر يعجن باللبن، ولعمر الله ما ندري أكان هذا القرآن ينزل على قلب مسيلمة أو على معدته... أو كان بين قوم جياع فتأثيره أن يسيل لعابهم...!

وقال الجاحظ في الحيوان عند القول في الضفدع: ولا أدري ما هيج مسيلمة على ذكرها، ولم ساء رأيه فيها حتى جعل بزعمه فيها فيما نزل عليه من قرآنه يا ضفدع بنت ضفدعين، نقي ما تنقين. نصفك في الماء ونصفك في الطين، لا الماء تكدرين، ولا الشارب تمنعين...

وكل كلامه على هذا النمط واهٍ سخيف لا ينهض ولا يتماسك، بل هو مضطرب النسج مبتذل المعنى مستهلك من جهتيه، وما كان الرجل من السخف بحيث ترى، ولا من الجهل بمعاني الكلام وسوء البَصَر بمواضعه ولكن لذلك سبباً نحن ذاكروه متى انتهى بنا الكلام إلى موضعه الذي هو أملك به.

(٢) ومنهم عَبهَلةُ بن كعب الذي يقال له الأسود العنسي، يلقب ذا الخمار لأنه كان يقول: يأتيني ذو خمار، وكان رجلاً فصيحاً معروفاً بالكهانة والسجع والخطابة والشعر والنسب؛ وقد تنبأ على عهد النبي ﷺ وخرج باليمن، ولا يذكرون له قرآناً غير أنه كان يزعم أن الوحي ينزل عليه، وكان إذا ذهب مذهب التنبؤ أكب ثم رفع رأسه وقال: يقول لي كيت وكيت، يعني شيطانه، وهذا الأسود كان جباراً، وقتل قبل وفاة رسول الله ﷺ بيوم وليلة.

(٣) وطليحة بن خويلد الأسدي، وكان من أشجع العرب، يعدُّ بألف فارس، قدم على النبي ﷺ في وفد أسد بن خزيمة سنة تسع فأسلموا ثم لما رجعوا تنبأ طليحة، وعظم أمره بعد أن توفي رسول الله ﷺ. وكان يزعم أن ذا النون يأتيه بالوحي - وقيل بل يزعمه جبريل - ولكنه لم يدع لنفسه قرآناً: لأن قومه من الفصحاء، ولم يتابعوه إلا عصبية وطلباً لأمر يحسبونه كائناً في العرب من غلبة بعضهم على جماعتهم، وإنما كانت كلمات يزعم أنها أنزلت عليه، ولم نظفر منها بغير هذه الكلمة، رأيناها في معجم البلدان لياقوت، وهي قوله: إن الله لا يصنع بتعفير وجوهكم وقبح أدباركم شيئاً، فاذكروا الله قياماً[١] فإن الرغوة فوق الصريح[٢].

---

(١) يريد بذلك هيئة الصلاة من الركوع والسجود. فكانت الصلاة في شرعه قياماً، وما من متنبىء في العرب أن يجيء بشيء مبتدئاً إلا أن يتشبه بالنبي ﷺ ويزيد وينقص فيما جاء، وتلك دلائل التزوير وعلاماته فترى لو كان هذا الأمر إنسانياً وذكاء وصنعة، أفلم يكن في جزيرة العرب كلها من أقصاها إلى أقصاها رجل واحد يبلغ شيئاً من ذلك الذكاء وتلك الصنعة، فيأتي بشيء أو يصنع شيئاً أو يكون هو على الأقل في هذا الأمر شيئاً مذكوراً.

(٢) الرغوة ما فوق اللبن، والكلمة مثل جاء في العبارة حشواً.

وقد بعث أبو بكر ـ رضي الله عنه ـ خالداً بن الوليد لقتاله وكان مع طليحة عيينة بن حصن في سبعمائة من بني فزارة. فلما التقى الجمعان تزمَّل طليحة في كساء له ينتظر بزعمه الوحي وطال ذلك منه، وألح المسلمون على أصحابه بالسيف، فقال عيينة: هل أتاك بعد؟ قال طليحة من تحت الكساء: لا والله ما جاء بعد! فأعاد إليه مرتين، كل ذلك يقول: لا. فقال عيينة: لقد تركك أحوج ما كنت إليه! فقال طليحة: قاتلوا عن أحسابكم، فأما دين فلا دين[1]! ثم انهزم ولحق بنواحي الشام. أسلم بعد ذلك، وكان له في واقعة القادسية بلاء حسن.

(٤) وسجاح بنت الحارث بن سويد التميمية. وكانت في بني تغلب (وهم أخوالها) راسخة في النصرانية، وقد علمت من علمهم وتنبأت فيهم بعد وفاة رسول الله ﷺ في خلافة أبي بكر، فاستجاب لها بعضهم وترك التنصُّر ومالأها جماعة من رؤساء القبائل، وكانت تقول لهم: إنما أنا امرأة من بني يربوع، وإن كان مُلكٌ فالملك ملككم. وقد خرجت بهم تريد غزو أبي بكر رضي الله عنه، ومرت تقاتل بعض القبائل وتوادع بعضها. وكان أمر مسيلمة الكذاب قد غَلَظ واشتدت شوكة أهل اليمامة، فنهدَت له بجمعها؛ وخافها مسيلمة، ثم اجتمعا وعرض عليها أن يتزوجها. قال: «ليأكلَ بقومه وقومها العرب» فأجابت، وانصرفت إلى قومها؛ فقالوا ما عندك؟ قالت: كان على الحق فاتبعته فتزوجته[2]. ولم تدع قرآناً، وإنما

---

(١) هذه رواية ابن الأثير في كتابه (أسد الغابة) وفي بعض المجاميع من كتب الأدب أن عيينة قال: تباً لك آخر الدهر، ثم جذبه جذبة جاش منها، وقال: قبح الله هذا ومن تبعوه. فجلس طليحة، فقال عيينة: ما قيل لك؟ قال: إن لك رحى كرحاه وأمراً لا تنساه! فقال عيينة: قد علم الله أن لك أمراً لا تنساه، يا بني فزارة هذا كذاب، ما بورك لنا وله فيما يطلب.

وفي تاريخ الطبري رواية أخرى تشبه هذه، وفي معجم ياقوت أن عيينة قال له: هل جاءك ذو النون بشيء؟ قال: نعم. قد جاءني وقال لك: إن لك يوماً ستلقاه، ليس لك أوله ولكن أخراه رحى كرحاه، وحديثاً لا تنساه.. قلنا: فانظر أي هذيان تراه... !

(٢) روى الطبري أن قومها قالوا: فهل أصدقك شيئاً؟ قالت: لا. قالوا: ارجعي إليه فقبيح بمثلك أن تركع بغير صداق، فرجعت فقالت له: أصدقني صداقاً. قال: من مؤذنك؟ قالت: شبث بن ربعي الرياحي. قال: عليّ به! فجاء، وقال: ناد في أصحابك: إن مسيلمة بن حبيب رسول الله... وقد وضع عنكم صلاتين مما أتاكم به محمد: صلاة العشاء الآخرة وصلاة الفجر. وذكر الكلبي أن مشيخة بني تميم حدثوه أن عامة بني تميم بالرمل لا يصلونهما.

وفي رواية الأغاني أنه ـ أخزاه الله ـ وضع عنهم صلاة العصر وحدها، وأن عامة بني تميم لا يصلونها ويقولون: هذا حق لنا ومهر كريمة منا لا نرده... فإن صحت هذه الكلمة فليس أبلغ =

كانت تزعم أنه يوحى إليها بما تأمر وتسجع في ذلك سجعاً، كقولها حين أرادت مسيلمة: عليكم باليمامة، ودفُّوا دَفيفَ الحمامة، فإنها غزوةٌ صُرامة، لا يلحقكم بعدها ملامة.

وفي رواية صاحب «الأغاني»[1]: أنه كان فيما ادعت، أنه أنزل عليها: يا أيها المؤمنون المتقون، لنا نصف الأرض ولقريش نصفها ولكن قريشاً قوم يبغون. وهي كلمة مسيلمة، وقد مرت آنفاً.

ثم أسلمت هذه المرأة بعد وحَسُن إسلامها، وما كانت نبوتها إلا زفافاً على مسيلمة. وما كانت هي إلا امرأة!

(٥) والنَّضر بن الحارث، وهذا ومن يجيء بعده لم يدعوا النبوة ولا الوحي ولكنهم زعموا أنهم يعارضون القرآن، فلفق النضر هذا شيئاً من أخبار الفرس وملوك العجم، ومخرق بذلك لأنه جاء بأخبار يجهلها العرب... ولم يحفل أحد من المؤرخين ولا الأدباء بهذا الرجل، لحماقته فيما زعم، وإنما ذكرناه نحن إذ كنا لا نرى الباقين أعقل منه...!

(٦) وابن المقفع الكاتب البليغ المشهور: زعموا أنه اشتغل بمعارضة القرآن مدةً ثم مزق ما جمع واستحيا لنفسه من إظهاره[2].

وهذا عندنا إنما هو تصحيح من بعض العلماء لما تزعمه الملحدة من أن

= منها في الكشف عن معنى العصبية التي أومأنا إليها في هذا الفصل وقلنا إنها الأصل في مشايعة هؤلاء المتنبئين.

(١) لم يترجم صاحب الأغاني لسجاح، ولكنا رأينا هذه الرواية في ترجمة الأغلب العجلي.

(٢) يتناقل المصنفون في كتب البلاغة من المتأخرين بعد القرن الخامس، عبارة غفل عنها مَن قبلهم... وهي أن ابن المقفع لما عارض القرآن ووصل إلى قوله تعالى: ﴿وقيل يا أرض ابلعي ماءك ويا سماء أقلعي وغيض الماء وقضي الأمر واستوت على الجودي وقيل بعداً للقوم الظالمين﴾[هود: ٤٤] قال: هذا ما يستطيع البشر أن يأتوا بمثله، وترك المعارضة ومزق ما كان اختلقه. وهذه الآية في سورة هود، فكأن ابن المقفع عارض السوَر الطوال حتى انتهى إليها: وهو شيء لم يزعمه الملحدة أنفسهم، إذ قالوا: إن المعارضة كانت بالدرة اليتيمة. وهي أوراق قليلة.

ولهذا رأينا أهل التدقيق إذا ساقوا هذا الخبر في كتبهم قالوا: إن ابن المقفع سمع صبياً يقرأ الآية فترك المعارضة؛ وذهب عن هؤلاء المدققين أن مثل ذلك البليغ لا يأخذ في معارضة القرآن إلا وقد قرأه وتأمله ومرّ بهذه الآية فيه ووقف عندها متحيراً، فليس يحتاج إلى صبي يسمعها منه ليترك ما اتخذ فيه ان كان إبطال المعارضة موقوفاً على سماع الآية.

كتاب الدرة اليتيمة[1] لابن المقفّع هو في معارضة القرآن فكأن الكذب لا يدفع إلا بالكذب، وإذا قال هؤلاء إن الرجل قد عارض وأظهر كلامه ثقة منه بقوته وفصاحته، وأنه في ذلك من وزن القرآن وطبقته، وابن المقفع هو مَن هو في هذا الأمر، قال أولئك: بل عارض ومزق واستحا لنفسه. . . !

أما نحن فنقول: إن الروايتين مكذوبتان جميعاً، وإن ابن المقفع من أبصر الناس باستحالة المعارضة؛ لا لشيء من الأشياء إلا لأنه من أبلغ الناس. وإذا قيل لك إن فلاناً يزعم إمكان المعارضة ويحتج لذلك وينازع فيه، فاعلم أن فلاناً هذا في الصناعة أحد رجلين اثنين: إما جاهلٌ يصدق في نفسه، وإما عالم يكذب على الناس؛ ولن يكون (فلان) ثالث ثلاثة!

وإنما نسبت المعارضة لابن المقفع دون غيره من بلغاء الناس، لأن فتنة الفرق الملحدة إنما كانت بعده، وكان البلغاء كافة لا يمترون في إعجاز القرآن وإن اختلفوا في وجه إعجازه؛ ثم كان ابن المقفع متهماً عند الناس في دينه فدفع بعض ذلك إلى بعض، وتهيأت النسبة من الجملة.

ولو كانت الزندقة فاشية أيام عبد الحميد الكاتب، وكان متهماً بها أو كان له عرق في المجوسية، لما أخْلَتْهُ إحدى الروايات من زعم المعارضة: لا لأنه زنديق، ولكن لأنه بليغ يصلح دليلاً للزنادقة[2].

وزعم هؤلاء الملحدة أيضاً أن حكم قابوس بن وشمكير[3] وقصصه، هي من

---

(١) طبع هذا الكتاب مراراً، وهو من الرسائل الممتعة، يعد طبقة من طبقات البلاغة العربية، ولكنه في المعارضة ليس هناك، لا قصداً ولا مقاربة، ونحن لا نرى فيه شيئاً لا يمكن أن يؤتى بأحسن منه وما كل ممتع ممتنع. وقال الباقلاني: إنه منسوخ من كتاب بزرجمهر في الحكمة، وهذا هو الرأي: فإن ابن المقفع لم يكن إلا مترجماً، وكان ينحط إذا كتب ويعلو إذا ترجم، لأن له في الأولى عقله وفي الثانية كل العقول. . . وفي اليتيمة عبارات وأساليب مسروقة من كلام الإمام علي.

(٢) من أعجب ما رأيناه: أن بعضهم اتهم ابن سينا بمعارضة القرآن لأنه زنديق، وأن ابن سينا وضع رسالة في دفع هذا الافتراء، قلنا: وأين ابن سينا من طور سينا؟ هذا رجل وهذا جبل. . . ولكنها كانت عصور الجدل والمكابرة!

(٣) وهو شمس المعالي قابوس بن وشمكير المتوفى سنة ٤٠٣ هـ. من ملوك الديلم على جرجان وطبرستان، وكان أديباً مترسلاً، بالغ في وصفه الثعالبي صاحب اليتيمة، وقد طُبع بعض رسائله في كتاب اسمه (كمال البلاغة) وهو رجل مسلم قوي الإيمان وإنما كذبوا عليه. وبعض كلامه جيد وبعضه لا قيمة له.

بعض المعارضة للقرآن؛ فكأنهم يحسبون أن كل ما فيه أدب وحكمة وتاريخ وأخبار فتلك سبيله؛ وما ندري لمن كانوا يزعمون مثل هذا؟ ومثل قولهم: إن القصائد السبع المسماة بالمعلقات هي عندهم معارضة للقرآن بفصاحتها[1].

(٧) وأبو الحسين أحمد بن يحيى المعروف بابن الراوندي[2] وكان رجلاً غلبت عليه شِقوة الكلام؛ فبسط لسانه في مناقضة الشريعة، وذهب يزعم ويفتري، وليس أدل على جهله وفساد قياسه وأنه يمضي في قضية لا برهان له بها ـ من قوله في كتاب (الفريد)[3]: «إن المسلمين احتجوا لنبوة نبيهم بالقرآن الذي تحدّى به النبي فلم تقدر على معارضته؛ فيقال لهم: أخبرونا: لو ادعى مدع لمن تقدم من الفلاسفة... مثل دعواكم في القرآن فقال: الدليل على صدق بطليموس أو إقليدس، إن إقليدس ادعى أن الخلق يعجزون عن أن يأتوا بمثل كتابه، أكانت نبوّته تثبت؟».

قلنا: فاعجب لهذا الجهل الذي يكون قياساً من أقيسة العلم... واعجب (للكلام) الذي يقال فيه: إن هذا كتاب وذلك كتاب فكلاهما كتاب؛ ولما كان كذلك فأحدهما مثل الآخر؛ ولما كان أحدهما معجزاً فالثاني معجز لا محالة. وما ثبت لصاحب الأول يثبت بالطبع لصاحب الثاني. وما دمنا نعرف أن صاحب الكتاب الثاني لم تثبت له نبوة فنبوة صاحب الأول لا تثبت... لعمري إن مثل هذه الأقيسة التي يحسبها ابن الراوندي سبيلاً من الحجة وباباً من البرهان لهي في حقيقة العلم كأشدّ هذيان عرفه الأطباء قط؛ وإلا فأين كتابٌ من كتاب[4]؟ وأين وضعٌ من وضع؟

---

(١) وإنا لنحسب هذا الزعم أصلاً فيما نراه في بعض كتب الأدب والبلاغة، من أن هذه القصائد كانت معلقة على الكعبة فأنزلها العرب لفصاحة القرآن، إلا معلقة امرىء القيس، فإن أخته أبت ذلك، فلما نزلت آية «وقيل يا أرض ابلعي ماءك» قامت إلى الكعبة فأنزلت معلقة أخيها؛ وإلا، فمن الذي يصدق مثل هذه الرواية الباطلة إلا إذا كان إلى زعم كزعم أولئك الملحدين؟

(٢) توفي سنة ٢٩٣ على رواية أبي الفداء، وفي كشف الظنون سنة ٣٠١ وفي وفيات ابن خلكان سنة ٣٥٠، ولعل الأولى أقرب. وكان هذا الرجل من المعتزلة، ثم خالفهم فنبذوه واشتدوا عليه، فخله الغيظ على أن مال إلى الرافضة. قالوا: لأنه لم يجد فرقة من فرق الأمة تقبله، ثم ألحد في دينه وجعل يصنف الكتب لليهود والنصارى وغيرهم في الطعن على الإسلام، وهلك في منزل رجل يهودي اسمه أبو عيسى الأهوازي، وكان يؤلف له الكتب.

(٣) وفي تاريخ أبي الفداء (الفرند) وهو تصحيف، وهذا الكتاب وضعه ابن الراوندي في الطعن على النبي (ﷺ) وقد ردوا عليه ونقضوه.

(٤) كتاب إقليدس مثلاً في الهندسة، وهي علم فئة، بخلاف البيان الذي كان طبيعة في العرب لا في فئة منهم، فاختلفت جهة القياس.

وأين قومٌ من قوم؟ وأين رجل من رجل؟ ولو أن الإعجاز كان في ورق القرآن وفيما يخط عليه، لكان كل كتاب في الأرض ككل كتاب في الأرض ولاطرَّد ذلك القياس كله على ما وصفه كما يطرد القياس عينه في قولنا: إن كل حمار يتنفس، وابن الراوندي يتنفس، فابن الراوندي يكون ماذا. . .؟ ولو أن مثل هذه السخافة تسمى علماً تقوم به الحجة فيما يُحتج له ويبطل به البرهان فيما يُحتج عليه، لما بقيت في الأرض حقيقة صريحة ولا حقٌّ معروف ولا شيء يسمى باسمه، ولكان هذا اللسان المتكلم قد عبدته أمم كثيرة، لأن فيه قوة من قوى الخلق، ولأنك لا تجد سخيفاً من سخفاء المتكلمين الذين يعتدون من ذلك علماً ـ كابن الراوندي مثلاً ـ إلا وجدته قد أمعن في سخفه فلا تدري أجعل إلهه هواه، أم جعل إلهه في فمه[1] . . .

وقد قيل إن هذا الرجل عارض القرآن بكتاب سماه (التاج) ولم نقف على شيء منه في كتاب من الكتب، مع أن أبا الفداء نقل في تاريخه أن العلماء قد أجابوا عن كل ما قاله من معارضة القرآن وغيرها من (كفرياته) وبينوا وجه فساد ذلك بالحجج البالغة. والذي نظنه أن كتاب ابن الراوندي إنما هو في الاعتراض على القرآن ومعارضته على هذا الوجه من المناقضة، كما صنع في سائر كتبه؛ كالفريد، والزمرّدة، وقضيب الذهب، والمرجان[2] فإنها فيما وصفت به ظلمات بعضها فوق بعض، وكلها اعتراض على الشريعة والنبوة بمثل تلك السخافة التي لا يبعث عليها عقل صحيح، ولا يقيم وزنها علم راجح[3].

---

(١) يجنح ابن الراوندي في طعنه إلى الأقيسة الفاسدة يغالط بها. وله من ذلك سخافات عجيبة، وقد طعن في كتاب (الزمرة) على نبوات الأنبياء جميعاً وله كتاب (نعت الحكمة) يعترض فيه على الله إذ كلف خلقه ما أمر به، فاعجب لهذا حقاً.

(٢) يخيل إلينا أن ابن الراوندي كان ذا خيال، وكان فاسد التخيل، وإلا فما هذه الأسماء؟ وأين هي مما وضعت له؟ والخيال الفاسد أشد خطراً على صاحبه من الجنون، لأنه فساد في الدماغ، ولأنه حديث متوثب، فما يملك معه الدين ولا العقل شيئاً، وأظهر الصفات في صاحبه الغرور.

(٣) كتبنا هذا للطبعة الأولى ثم وقفنا بعد ذلك على أن كتاب (التاج) يحتج فيه صاحبه لقدم العالم وأنه ليس للعالم صانع ولا مدبِّر ولا محدث ولا خالق.
أما كتابه الذي يطعن فيه على القرآن فاسمه (الدامغ) قالوا إنه وضعه لابن لاوي اليهودي وطعن فيه على نظم القرآن، وقد نقضه عليه الخياط وأبو علي الجبائي، قالوا: ونقضه على نفسه. . .
والسبب في ذلك أنه كان يؤلف لليهود والنصارى الثنوية وأهل التعطيل، بأثمان يعيش منها، فيضع لهم الكتاب بثمن يتهددهم بنقضه وإفساده إذا لم يدفعوا له ثمن سكوته.
قال أبو عباس الطبري: إنه صنف لليهود كتاب (البصيرة) رداً على الإسلام لأربعمائة درهم =

وقد ذكر المعرّي هذه الكتب في رسالة الغفران، ووفى الرجل حسابه عليها، وبصق على كتبه مقدار دلوٍ من السَّجع! . وناهيك من سجع المعري الذي يلعن باللفظ قبل أن يلعن بالمعنى!

ومما قاله في التاج، وأما تاجه فلا يصلح أن يكون فعلاً. . . وهل تاجه إلا كما قالت الكاهنة: أفٌّ وتُف[1] وجَوربٌ وخفٌ. قيل: وما جورب وخف؟ قالت: واديان بجهنم!

وهذا يشير إلى أن الكتاب كذب واختلاق وصرفٌ لحقائق الكلام كما فعلت الكاهنة؛ وإلا فلو كانت معارضته لنقض التحدي وقد زعم أنه جاء بمثله لما خلت كتب التاريخ والأدب والكلام من الإشارة إلى بعض كلامه في المعارضة، كما أصبنا من ذلك لغيره[2].

(٨) وشاعر الإسلام أبو الطيّب المتنبي المتوفى قتيلاً سنة ٣٥٤ فقد ادعى النبوّة في حدثان أمره، وكان ذلك في بادية السمَّاوة (بين الكوفة والشام)، وتبعه خلق كثير من بني كلب وغيرهم، وكان يمخرق على الناس بأشياء وصف المعري بعضها في رسالة الغفران، وقيل إنه تلا على البوادي كلاماً زعم أنه قرآن أنزل عليه يحكمون منه سوراً كثيرة، قال علي بن حامد: نسخت واحدة منها فضاعت مني وبقي في حفظي من أولها: والنجم السيّار، والفلك الدوَّار، والليل والنهار، إن الكافر لفي أخطار. إمضِ على سنتك، واقف أثر من قبلك من المرسلين؛ فإن الله قامع بك زيغَ من ألحد في دينه، وضل عن سبيله».

= أخذها من يهود سامرا، فلما قبض المال رام نقضه، حتى أعطوه مائة درهم أخرى فأمسك عن النقض!

أما ما قيل من معارضته للقرآن فلم يعلم منها إلا ما نقله صاحب (معاهد التخصيص) قال: اجتمع ابن الراوندي هو وأبو علي الجبائي يوماً على جسر بغداد، فقال له: يا أبا علي، ألا تسمع شيئاً من معارضتي للقرآن ونقضي له؟ قال الجبائي: أنا أعلم بمخازي علومك وعلوم أهل دهرك، ولكن أحاكمك إلى نفسك، فهل تجد في معارضتك له عذوبة وهشاشة وتشاكلاً وتلاؤماً ونظماً كنظمه وحلاوة كحلاوته؟ قال: لا والله. قال: قد كفيتني، فانصرف حيث شئت.

ويقال إن ابن الراوندي كان أبوه يهودياً وأسلم، والخلاف في أمره كثير، وبلغت مصنفاته مائة كتاب وأربعة عشر كتاباً.

(١) الأف: وسخ الأذن، والتف: وسخ الأنف.

(٢) في ص ١١١ ج ٢ من هامش الكامل أسماء الذين كانوا يطعنون على القرآن ويصنعون الأخبار ويبثونها في الأمصار ويضعون الكتب على أهله.

ونحن لا نمنع أن يكون للرجل شيء من هذا ومثله، وإن لم يكن في طبقة شعره ولا في وزن ما يؤثر عنه من فصول النثر، كقوله وقد كتب به إلى صديق له في مصر كان يغشاه في علته حين مرض، فلما أَبَلَّ انقطع عنه فكتب إليه: «وصلتَني ـ وصلك الله ـ معتلاً؛ وقطعتني مُبِلا؛ فإن رأيت أن لا تحبِّبَ العلةَ إليَّ ولا تكدر الصحة عليَّ، فعلتَ إن شاء الله» فإن هذا وشبهه إنما هو بعض شعره منثوراً، وهي المعاني التي تقع في خواطر الشعراء قبل النظم، وما من شاعر بليغ إلا هو يحسن أن يقول هذا وأحسن منه، وإن كان فيما وراء ذلك من صناعة الترسل ودواوين الكتابة لا يغني قليلاً ولا كثيراً.

ولم يكن المتنبي كاتباً ولا بصيراً بأساليب الكتابة وصناعتها ووجوهها، ولا هو عربي قُحٌ من فصحاء البادية، وإن كان في حفظ اللغة ما هو؛ فليس يمنع سقوط ذلك الكلام الذي نسبَ إليه من أن تكون نسبته إليه صحيحة لأنه لو أراده في معارضة القرآن ما جاء بأبلغ منه؛ وما المتنبي بأفصح عربية من العنسي ولا مسيلمة، وقد كان في قوم أجلاف من أهل البادية، اجتمعت لهم رخاوة الطباع، واضطراب الألسنة، فلا تعرفهم من صميم الفصحاء بطبيعة أرضهم، ولا تعرفهم في زمن الفصاحة الخالصة، لأنهم في القرن الرابع، وإذا كانت حماقات مسيلمة قد جازت على أهل اليمامة والقرآنُ لم يزل غضاً طرياً ونور الوحي مشرق على الأرض بعد، فكيف بالمتنبىء في بادية السماوة وقومٍ من بني كلب! وهل عرف الناس نبياً بغير وحي ولا قرآن؟

(٩) وأبو العلاء المعري المتوفى سنة ٤٤٩، فقد زعم بعضهم أنه عارَض القرآن بكتاب سماه (الفصول والغايات، في مجاراة السور والآيات) وأنه قيل له: ما هذا إلا جيد، غير أنه ليس عليه طلاوة القرآن! فقال: حتى تصقله الألسن في المحاريب أربعمائة سنة، وعند ذلك انظروا كيف يكون. . . (*).

وقيل: إن من كتابه هذا قوله: «أقسم بخالق الخيل، والريح الهابّة بلَيل، بين الشرط مطلع سُهَيل، إن الكافر لطويل الويل وإن العمر لمكفوف الذيل، تَعَدّ مدارج السيل؛ وطالع التوبة من قبَيل، تنج وما إخالك بناج».

فلفظة (ناج) هي الغاية، وما قبلها فصل مسجوع، فيبتدىء بالفصل ثم ينتهي

(*) يقول مصححه: وقع صديقنا البحاثة الأستاذ محمود زناتي على نسخة خطية لبعض كتاب (الفصول والغايات) فنشرها مصححة مضبوطة منذ قريب، وأحسب أن المؤلف ـ رحمه الله ـ لم يقرأ شيئاً منها قبل.

إلى الغاية، وهذا كما ترى عكس الفواصل في القرآن الكريم، لأنها تأتي خواتم لآياته، فكأن المعارضة نقضٌ للوضع ومجاراة للموضوع، وكأنها صنعة وطبع.

وتلك ولا ريب فرية على المعري أراده بها عدو حاذق، لأن الرجل أبصر بنفسه وبطبقة الكلام الذي يعارضه، وما نراه إلا أعرف الناس باضطراب أسلوبه والتواء مذهبه، وأن البلاغة لا تكون مراغمةً للغة، واغتصاباً لألفاظها، وتوطيناً لغرائبها كما يصنع؛ وأن الفصاحة شيء غير صلابة الحنجرة، وإفاضة الإملاء، ودفع الكلمة في قفا الكلمة حتى يخرج الأسلوب متعثراً يسقط بعضه في جهة وينهض بعضه في جهة، ويستقيم من ناحية ويلتوي من ناحية؛ وأنه عسى أن لا يكون في اضطراب النسق وتوعر اللفظ واستهلاك المعنى وفساد المذهب الكتابي وضعف الطريقة البيانية شر من هذا كله، وما أسلوب المعري إلا من هذا كله.

على أن المعري ـ رحمه الله ـ قد أثبت إعجاز القرآن فيما أنكر من رسالته على ابن الراوندي، فقال: وأجمعُ ملحدٌ ومهتدي، وناكبٌ عن المحجة ومقتدي، أن هذا الكتاب الذي جاء به محمد ﷺ كتاب بَهرَ بالإعجاز، ولقي عدوه بالإرجاز، ما حذيَ على مثال، ولا أشبه غريبَ الأمثال، ما هو من القصيد الموزون، ولا في الرجز من سَهَل وحُزون، ولا شاكل خطابة العرب ولا سجع الكهنة ذوي الأرب... وإن الآية منه أو بعض الآية لتعترض في أفصح كلم يقدر عليه المخلوقون فتكون فيه كالشهاب المتلألىء في جنح غسق، والزهَرة البادية في جدوب ذات نسق» ا هـ.

ولا يعقل أن يكون الرجل قد أسرَّ في نفسه غير ما أبدى من هذا القول ولم يضطره شيء إليه، ولا أعجله أمر عن نفسه ولا كان خلو رسالته[1] منه تضييعاً ولا ضعفاً، ولا نشك في أنه كان يستسر بهناتٍ مما يضعف اعتقاده ولكن أمرَ القرآن أمرٌ على حدة؛ فما هو عند البرهان عليه وراء القبر ولا وراء الطبيعة[2].

وبعد، فهذا الذي وقفناك عليه هو كل ما صدقوا وكذبوا فيه من خبر المعارضة؛ أما إن القرآن الكريم لا يعارض بمثل فصاحته وتركيبه، وبمثل ما احتواه، ولو اجتمعت الإنس بما يعرفونه، وأمدهم الجن بما لا يعرفونه، وكان

(١) رسالة الغفران.

(٢) أي هو كلام بين الأيدي، يمر فيه النظر ويجري عليه النقد حكمه، لا كالغيبيات مما تزيغ فيه بعض العقول غافلة عن الفرق بين القدرة فيما يتناهى والقوة فيما لا يتناهى وعن استحالة تمثل هذه في تلك إلا على قدر وعند حد.

بعضهم لبعض ظهيراً فهو ما نبسطه فيما يلي، وذلك هو الحق الذي لا جمجمة فيه، ولا يستعجم على كل بليغ له بصرٌ بمذاهب العرب في لغتها وحكمة مذاهبها في أساليب هذه اللغة، وقد تفقه بالبحث في ذلك والكشف عن دقائقه، وكان يجري من هذه الصناعة البيانية على أصل ويرجع فيها إلى طبع.

وإن شعور أبلغ الناس بضعفه عن أسلوب القرآن ليكون على مقدار شعوره من نفسه بقوة الطبع واستفاضة المادة وتمكنه من فنون القول وتقدمه في مذاهب البيان؛ فكلما تناهى في علمه تناهى كذلك في علمه بالعجز وما أهل الأرض جميعاً في ذلك إلا كنفس واحدة ﴿ولو أن ما في الأرض من شجرةٍ أقلامٌ والبحر يمده من بعده سبعة أبحرٍ ما نفدَت كلمات الله، إن الله عزيز حكيم﴾ [لقمان: ٢٧].

* * *

أسلوبُ القرآن

وهذا الأسلوب فإنما هو مادة الإعجاز العربي في كلام العرب كله، ليس من ذلك شيء إلا وهو معجز، وليس من هذا شيء يمكن أن يكون معجزاً وهو الذي قطع العرب دون المعارضة، واعتقلهم عن الكلام فيها، وضربهم بالحجة من أنفسهم وتركهم على ذلك يتلكأون. ثم هو الذي مثل لهم اليأس قائماً لا يتصل به الطمع، صوَّر لهم العجز غالباً لا تنال منه القدرة، فأحرزَ طباعهم في ناحية من الضعف والاستكانة، حتى كأنها غيرُ طباعهم في تثلمها بعد انتضائها وتراجعها بعد مضائها، وقد كانوا يتساجلون الكلام ويتقارضون الشعر ويتناقضون في أغراضه ومعانيه، حين لم يكن من الفرق عند فصحائهم بين فن وفن من القول إلا ما يكون من تفاوت المعاني واختلاف الأغراض وسعة التصرف، وكان أسلوب الكلام قبيلاً واحداً وجنساً معروفاً، ليس إلا الحرُّ من المنطق والجزل من الخطاب، وإلا اطراد النسق وتوثيق السرد وفصاحة العبارة وحسن ائتلافها، لا يغتصبون لفظةً، ولا يطردون كلمةً، ولا يتكلفون لتركيب، ولا يتلوَّمون[1] على صنعة، وإنما تؤاتيهم الفطرة وتمدهم الطبيعة؛ فنسق الألفاظ إلى ألسنتهم، وتتوارد على خواطرهم، وتجري مع أوهامهم، وتستجيب فيهم لكل حركة من النفس لفظة المعنى الذي هو أصل هذه الحركة، ثم لا تكون هذه اللفظة إلا كأنها خلقت لذلك المعنى خلقاً، وأفرِغت عليه إفراغاً، حتى لا يناسبه غيرها فيما يلتئم على لسان المتكلم، ولا يكون في موضعها أليق منها في مذهبه ولحن قومه وطريقة لغته.

فلما ورد عليهم أسلوب القرآن رأوا ألفاظهم بأعيانها متساوقة فيما ألفوه من طرق الخطاب وألوان المنطق. ليس في ذلك إعناتٌ ولا معاياة، غير أنهم ورد عليهم من طرق نظمه، ووجوه تركيبه، ونسق حروفه في كلماتها، وكلماته في جملها، ونسق هذه الجمل في جملته ـ ما أذهلهم عن أنفسهم، من هيبة رائعة وروعة مخوفة، وخوف تقشعرُّ منه الجلود؛ حتى أحسُّوا بضعف الفطرة القوية، وتخلف الملكة المستحكمة؛ ورأى بلغاؤهم أنه جنس من الكلام غير ما هم فيه، وأن هذا التركيب هو روح الفطرة اللغوية فيهم، وأنه لا سبيل إلى صرفه عن نفس أحد العرب أو اعتراض مساغه إلى هذه النفس، إذ هو وجه الكمال اللغوي الذي

---

(١) أي لا ينقحون ويحككون ويبطئون لذلك في عمل الكلام.

عرف أرواحهم واطلع على قلوبهم، بل هو السرُّ الذي يفشي بينهم نفسَه وإن كتموه، ويظهر على ألسنتهم ويتبين في وجوههم وينتهي إلى حيث ينتهي الشعور والحسُّ، فليس للخلابة أو المؤاربة وجهٌ في نقض تأثيره وإزالته عن موضعه، ومن استقبل ذلك بكلامه أو أراده بأي حيلة، فقد استقبل رد النفوس عن أهوائها، ورَدْعَ القلوب عن محبتها، وحاول معارضه أقوى ما في النفس بأضعف ما فيها؛ وهذا شيء ـ فيما يعرفونه ـ لا يستقيم لامرىء من الناس ببيان ولا عصبية ولا هوى ولا شيء من هذه الفروع النفسية، وليس إلا أن ينقض الفطرة فيستقيم له، وما في نقض هذه الفطرة إلا أن يبدأ الخلق فيكون إلهاً، وهذا كما ترى فوق أن يسمّى أو يعقل.

وقد استيقن بلغاء العرب كل ذلك فاستيأسوا من حق المعارضة، إذ وجدوا من القرآن ما يغمر القوة ويحيل الطبع ويخاذل النفس مصادَمة لا حيلة ولا خدعة، وإنما سبيل المعارضة الممكنة التي يطمع فيها أن يكون لصاحبها جهة من جهات الكلام لم تؤخذ عليه، وفن من فنون المعنى لم يستوف قبله، وباب من أبواب الصنعة لم يصفق من دونه، وأن تكون وجوه البيان له معرَضة يأخذ في هذا ويعدل عن ذلك؛ حتى يستطيع أن يعارض الحسنة بالحسنة، ويضع الكلمة بإزاء الكلمة، ويقابل الجملة بالجملة، ثم يصير الأمر بعد ذلك إلى مقدار التأثير الذي يكون لكلامه، وإلى مبلغه في نفوس القوم؛ من تأثير الكلام الذي يعارضه.

ومذهب الحيلة على التأثير مذهب واسع لا يضيق بالبلغاء كلهم إذا هم تكافأوا في الصناعة والبصر بأسبابها؛ لأن كل واحد منهم ينتحي بكلامه جهة من جهات النفس، ويأخذ في سبيل من طباعها وعاداتها، وهو لا بد واجد في كلام غيره موضع فترةٍ من الطبع أو غفلةٍ من النفس، أو أثراً من الاستكراه يبعث عليه باعث من أمور كثيرة تعتري البلغاء في صناعتهم، فيضطرب لها بعض كلامهم، ويضعف بعض معانيهم، ويقع التفاوت في الأسلوب الواحد ضعفاً وقوة. فإذا هو أصاب ذلك فعسى أن يقابله من نفسه بطبع قوي ونفس مجتمعة، ووزن راجح، أو شيء من أشباهها، فيكون قد ظفر بمدخل يسلك منه إلى المعارضة، ويظهر به فضل كلام على كلام، ومقدار طبع من طبع، وقوة نفس من نفس، ولولا ذلك وأنه من طباع البلغاء؛ ومما لا يسلم منه ذو طبع، لما أمكن أن يتناقض شاعران أو يتساجل راجزان، أو يتراسل كاتبان، أو يتقارض خطيبان، أو يواجه كلام كلاماً في معرض المقابلة، أو يرجح به في ميزان المعادلة.

فأما أن يكون الكلام الذي يقصد إليه بالمعارضة كهذا القرآن: أحكم دقيقه

وجليله، وامتنع كثيره وقليله، وأخذ منافذ الصنعة كلها، واستبرأ المعنى الذي هو فيه إلى غايته، وقطع على صاحبه أمر الخيار في الوجه الذي يعارضه منه، وكان من وراء ذلك باباً واحداً في امتناعه، لا موضع فيه للتصفح، ولا مغمز للثقاف، ولا مورد للمقالة؛ وقد توثقت علائقه، وترادفت حقائقه، وتواردت على ذلك دقائقه: ثم كانت جملته قد أحرزت عناصر الفطرة البيانية وجمعت فنونها، واحتوت من الكمال الفني ما كان إحساساً صرفاً في نفوس أهله، يشعرون به وجداناً، ولا يقدرون على إظهاره بياناً ـ فلذلك مما لا سبيل للنفس إلى المكابرة فيه بحال من الأحوال، أو ابتغائه بالمعارضة ومطاولته بالقدرة على مثله، إذ هو بطبيعته المعجزة لا ترى فيه النفس إلا مثالاً للعلم تعرف به مقدار ما انتهت إليه من إحكام العمل.

وهذا هو سبيل آثار النوابغ المُلهمين الذين انفرد كل منهم بحيزه من الفن؛ فإن المعجز من هذه الآثار ـ إذا بلغ أن يتجوَّز في العبارة عنه بهذا الوصف ـ لا يكون إعجازه إلا على قدر ما يحتوي من كمال الفطرة الفنية، فتتمثل أنت منه ما كان في النفس إحساساً صرفاً، وأملاً محضاً، ثم يتصفحه من يريد معارضته فيراه بعينه ماثلاً مصوراً حتى لا يشك في إمكانه ومطاوعته، ويبتغيه حين يبتغيه فإذا هو قد عاد في نفسه إحساساً وأملاً لا سبيل عليهما للقدرة الفنية.

وهذا هو معنى العجز، وذلك هو معنى الإعجاز، ولا يزال يتفق منه في أعمال الناس على حساب ما يكون من اختلاف درجاتهم ومبلغ طاقتهم؛ وما من ذي فن نابغ إلا وأنت واجد حُسن عمله دون أمله هو في هذا الحسن، ودون إحساسه بهذا الأمل؛ حتى إنك لتعجب بما ظهر من قدرته الفنية في عمل الذي تراه أحسن شيء، على حين أنه هو لا يعجب إلا بالأصل الكامل الذي توهمه في نفسه، ووجد بيانه في خاطره، والذي لم يستطع أن يخرجه كاملاً، لأن من طبيعة الإحساس أن يظهر فيه كمال النفس ما دام في النفس، فإذا هو انقلب في الحواسّ عملاً ظهر فيه نقصُ الحواس!.

ولما كان مرجِع تقدير الكلام في بلاغته وفصاحته إلى الإحساس وحده ـ وخاصة في أولئك العرب الذين من أين تأملتَهم ورأيتهم كأنما خلقوا خلقاً لغوياً[1]،

---

(١) أومأنا في الجزء الأول من (تاريخ آداب العرب) في فصل (الأسباب اللسانية) إلى السبب الذي من أجله رقت ألسنة العرب وصارت حركاتها على مقادير مضبوطة توازن الحروف التي تجري عليها، كما تميل كفة الميزان بمقدار ما يوضع فيه ثقلاً وخفة، وأفضنا في مواضع كثيرة من ذلك الجزء فيما يصف خلقة العرب اللغوية، ثم أطلعنا بعد ذلك على تعليل لبعض الفلاسفة لا =

وكان القرآن الكريم قد جمع في أسلوبه أرقى ما تحس به الفطرة اللغوية من أوضاع البيان ومذاهب النفس إليه ـ فقد أحسوا بعجزهم عما امتنع مما قبله، وكان كل امرىء منهم كأنما يحمل في قرارة نفسه برهان الإعجاز، وإن حمل كل إفك وزور على طرف لسانه!

ولهذا انقطعوا عن المعارضة، مع تحدِّيهم إليها على طول المدة وانفساح الأمر وعلى كثرة التقريع، والتأنيب، وعلى تصغير شأنهم وتحقيرهم، وذلك بالنزول عن التحدي بمثل القرآن كله، إلى عشر سوَر مثله، إلى عشرٍ مُفتريات لا حقيقة فيها، إلى سورة واحدة من مِثله، ولو هم أرادوا هذه السورة الواحدة ما استطاعوها، لأن إحساسهم منصرف إلى أصل الكمال اللغوي في القرآن، مستغرقٌ فيه، فلا يرون المعارضة تكون إلا على هذا الأصل، أو تتحقق إلا به: وهو شيء لا تناله القدرة، ولا تيسِّره القوة؛ لأنه على ظهوره في أسلوب القرآن، باطن في أنفسهم، تقف عليه المعرفة ولا تبلغه الصفة: كالروائح والطُّعوم والألوان وما إليها.

فلو ذهبوا إلى معارضة السورة القصيرة على قلة كلماتها، وعلى أنها نفسٌ واحدة وجملةٌ متميزة، لضاق بهم الأمر بمقدار ما يظنُّ الجاهل أنه يسعُهم؛ فإن ذلك الإحساس لا يزايلهم ولا يبرح يورد عليهم محاسن ذلك الأسلوب جملةً. ويغمرهم بها ضربةً واحدة تنثال من ههنا وههنا؛ فلا يكون إلا أن يقفوا متلدِّدين[1] وقد حاروا في أي جهة يأخذون، وأي جانب يتوجهون إليه، ولا يكون من همهم تعرُّف ذلك دون تحقيقه، ولا تحقيقه دون الإتيان به، ولا المجيء به دون أن يساويَ ذلك الأصلَ الذي في أنفسهم، ولا هذه المساواة دون أن تذهب السورة التي يجيئون بها بكل ما وقرَ في أنفس العرب الفصحاء واستولى على إحساسهم من بلاغة القرآن وفصاحة نظمه، وذلك أمر بعضه أشدُّ من بعض وأبلغ في الاستحالة.

فإن وُجد منهم سفيه كمسيلمة، يحمله جنون العظمة وحب الغلبة والتحمُّد في الناس، ثم كدرُ الفطرة وغلظُ الإحساس في نفوس أتباعه ـ على أن يتعقب السورة

= بأس به إن صح أصل القياس فيه: فهو يرى أن العرب أصحاب حفظ ورواية: ولخفة الكلام عليهم، ورقّة ألسنتهم، وذلك لأنهم تحت نطاق فلك البروج الذي ترسمه الشمس بمسيرها، وتجري فيه الكواكب السبعة الدالة على جميع الأشياء... ولا أقل من أن يكون ذلك قريباً إن لم يكن صحيحاً.

انظر ص ١٠٢ ج ١ هامش الكامل: عدم معارضتهم للقرآن وسببه، وفي ص ١١٤ منه: غلبة البيان على العرب وحكمة التحدي.

(١) يلتفتون يميناً وشمالاً، واللدد: صفحة العنق وجانبه.

أو بعض السورة بالمعارضة، لا يبالي موقع كلامه، وعلى أي جنبيه كان مصرعه؛ فلن يكون له مذهبٌ إلا مقابلة الكلمة بالكلمة والوزن بالوزن كما قال في معارضته: ﴿إنا أعطيناكَ الكوثر، فصلّ لربكَ وانحرْ﴾ [الكوثر: ١ ـ ٢] فقد قال: إنا أعطيناك الجماهر؛ فصل لربك وجاهر. . . ، إلى آخر ما حكوا من سخافاته وحماقاته بها فتركته مثلاً في الحماقة والسخرية؛ وسنكشف بعد عن سبب هذا الخطل في كلام مسيلمة.

لا جرَمَ كان من الرأي الفائل والمذهب الباطل قولُ أولئك الذين زعموا أن الإعجاز كان بالصرفة، على ما عرفت من معناها؛ وما دعاهم إلى القول بها إلا عجبهم كيف لم يأت للعرب أن يعارضوا السورة القصيرة والآيات القليلة مع هذا التحدي ومع هذا التقريع، وهم اللُدُّ الخصمون، والكلام سيد عملهم ولهم فيه المواقف والمقامات، بيد أن أولئك لو كان لهم إحساس العرب أو لم يأخذوا الأمر على ظاهره وردُّوه إلى أسبابه في الفطرة لرأوا أن معنى العجز هو في الكثير والقليل فإن التحدي بالسورة الواحدة طويلةً أو قصيرة، لم يكن في أول آية نزلت من القرآن. . . كان بعد سورٍ كثيرة منه، وبعد أن ذهبت في العرب كلَّ مذهب؛ وهو أمر غريب في استلاب حسّ القوم والتأتي إلى تعجيزهم، فإن أعجبك شيء من سياسة البيان المعجزة واشتقاق المستحيل من الممكن؛ فذلك فليُعجبك.

وههنا معنى دقيقٌ في التحدي، ما نظن العرب إلا وقد بلغوا منه عجباً: وهو التكرار الذي يجيء في بعض آيات القرآن، فتختلف في طرق الأداء وأصل المعنى واحد في العبارات المختلفة، كالذي يكون في بعض قصَصَه لتوكيد الزجر والوعيد وبسط الموعظة وتثبيت الحجة ونحوها، أو في بعض عباراته لتحقيق النعمة وترديد المنَّة والتذكير بالمنعم واقتضاء شكره، إلى ما يكون هذا الباب؛ وهو مذهب للعرب معروف، ولكنهم لا يذهبون إليه إلا في ضروب من خطابهم: للتهويل والتوكيد، والتخويف والتفجع وما يجري مجراها من الأمور العظيمة؛ وكل ذلك مأثورٌ عنهم منصوص عليه في كثير من كتب الأدب والبلاغة.

بيد أن وروده في القرآن مما حقق للعرب عجزهم بالفطرة عن معارضته وأنهم يُخلُّون عنه[١] لقوة غريبة فيه لم يكونوا يعرفونها إلا توهماً، ولضعف غريب في أنفسهم لم يعرفوه إلا بهذه القوة، لأن المعنى الواحد يتردد في أسلوبه بصورتين أو صورٍ كل منها غير الأخرى وجهاً أو عبارة، وهم على ذلك عاجزون عن الصورة الواحدة،

(١) يتركونه بلا معارضة، والتخلية: الترك.

ومستمرون على العجز لا يطيقون ولا ينطقون. فهذا لعمرك أبلغ في الإعجاز وأشدُّ عليهم في التحديث؛ إذ هو دليل على مجاوزتهم مقدارَ العجز النفسي الذي قد تمكن معه الاستطاعة أو تتهيأ المعاريض حيناً بعد حين، إلى العجز الفطري الذي لا يتأول فيه المتأول ولا يعتذر منه المعتذرون ولا يجري الأمر فيه على المسامحة.

وقد خفي هذا المعنى (التكرار) على بعض الملحدة وأشباههم ومن لا نَفاذ لهم في أسرار العربية ومقاصد الخطاب والتأتي بالسياسة البيانية إلى هذه المقاصد، فزعموا به المزاعم السخيفة وأحالوه إلى النقص والوهن، وقالوا إن هذا التكرار ضعفٌ وضيق من قوة وسعة، وهو ـ أخزاهم الله ـ كان أروعَ وأبلغ وأسرى عن الفصحاء من أهل اللغة والمتصرفين فيها، ولو أعجزهم أن يجيئوا بمثله ما أعجزهم أن يعيبوه لو كان عيباً!

وفي بعض ذلك التكرار معنى آخر فطن إليه بعض علمائنا ولم يكشف لهم عن سره، وأول من نبَّه عليه الجاحظ في كتاب (الحيوان) إذ قال[1]: «ورأينا الله تبارك وتعالى إذا خاطب العربَ والأعراب، أخرج الكلام مخرج الإشارة والوحي والحذف، وإذا خاطب بني إسرائيل أو حكى عنهم جعله مبسوطاً وزاد في الكلام» أي كأن ذلك مبالغة في إفهامهم وتوسعٌ في تصوير المعاني لهم وتلوينها بالألفاظ، إيجازاً في موضع وإطناباً في موضع إذ كانوا قوماً لا سليقة لهم كالعرب وليسوا في حكمهم من البيان، فلا يمضي كلامه لسننه بلا اعتراض من تنافر التركيب وثقل الحروف وجفاء الطبيعة اللغوية، فلهذا ونحوه كان لا بد في خطابهم من التكرار والبسط والشرح، بخلاف العرب، فإن الخطاب يقع إليهم على سنن كلامهم من الحذف، والقصد إلى الحجة، والاكتفاء باللمحة الدالة، وبالإشارة الموحى بها، وبالكلمات المتوسمة، وما يجري هذا المجرى، وهو قول صحيح في الجملة[2] بيد أنهم أخطأوا وجه الحكمة فيه؛ فإن اليهود لم يكونوا من الغلظة والجفاء والاستكراه بحيث وصفوهم، أو بحيث يجوز ذلك في صفتهم، وإن فيهم لمتكلمين، وإن منهم لشعراء والخطابُ في القرآن كان يسمعه العرب واليهود جميعاً، فلا هؤلاء ينكرون من أمره ولا أولئك.

---

(١) نقل العسكري هذه العبارة في كتاب (الصناعتين) ولم يعزها، فكأنه هو استخرج هذا المعنى ابتداء، وكم من مثلها في كتابه.

انظر ص ٤٦ جـ ١ من (الحيوان) فلا تشك أن العسكري نقل عن الجاحظ.

(٢) كان في اليهود شعراء فصحاء: كالسموأل وكعب بن الأشرف وغيرهما. وكان لشعر اليهود باب متميز في الرواية بعد الإسلام. والعرب لا يعدون اليهود منهم وإن كانت الدار واحدة.

ونحن فما ندري كيف نبلغ صفة هذا الوجه المعجز الذي غاب عن العرب ولم يدركه إلا المقصودون به، وهم الذين وصفوهم بتأخر المعرفة وبلادة الذهن، وهم أحبار اليهود ورؤساؤهم وأهل العلم فيهم، وما يمكن أن يهتدي إلى هذا الوجه بليغ عربيّ من بلغاء ذلك العهد إلا بوحي وتوفيق من الله، فإنه في الحقيقة سر من أسرار الأدب العبراني، جرى القرآن عليه في أكثر خطابهم خاصة ليعلموا أنه وضع غير إنساني، وليحسّوا معنى من معاني إعجازه فيما هم بسبيله، كما أحس العرب فيما هو من أمرهم؛ إذ كان أبلغ البلاغة في الشعر العبراني القديم أن تجتمع له: رشاقة العبارة، وحسن المعرض، ووضوح اللفظ، وفصاحة التركيب، وإبانة المعنى، وتكرار الكلام لكل ما يفيده التكرار وتوكيداً ومبالغة وإبانة وتحقيقاً ونحوها، ثم استعمال الترادف في اللفظ والمعنى، ومقابلة الأضداد وغيرها، مما هو في نفسه تكرارٌ آخر للمحسّنات اللفظية، وتحسينٌ للتكرار المعنوي.

وإنا لنظن أن تهمة النبي ﷺ بأنه شاعر لم تكن ابتداء إلا من قِبل بعض اليهود. ثم تعلق بها بعض العرب مكابرة، فإنهم ليعرفون أن القرآن ليس بشعر من شعرهم، ولا هو في أوزانه وأعاريضه وفنونه وطُرقه، ولكنهم تجوزوا إلى ذلك ببراعة العبارة، وسمو التركيب، وتصوير الإحساس اللغوي بألوان من المجاز والاستعارة والكناية وغيرها مما يكون القليل من جيّده خاصاً بالفحل من شعرائهم. ويكون مع ذلك حقيقة الإحساس اللغوي في شعره، وأين هذا الوجه البعيد الذي لا يستقيم في الرأي إلا بعد التمحل له، والتجوُّز فيه من قولهم إنه (شاعر)؟ ولفظ الشاعر عندهم متعينُ المعنى متحقق الدلالة ليس فيه لبسٌ ولا إبهام ولا تجوُّز؟[1].

---

(١) سنكشف عند الكلام على البلاغة النبوية عن السبب الصحيح الذي من أجله لم يكن النبي ﷺ شاعراً وما ينبغي له الشعر ولا يلتئم على لسانه، وهو الذي خبط فيه العلماء والمفسرون.
وقد أراد الجاحظ أن يقابل معاني التسمية الشعرية فيما عند العرب بما في القرآن فقال: سمى الله تعالى كتابه اسماً مخالفاً لما سمّى العرب كلامهم على الجملة والتفصيل: سمّى جملته قرآناً كما سموا ديواناً، وبعضه سورة كقصيدة، وبعضه آيات كالبيت، وآخرها فاصلة كقافية - ا هـ. ولا ندري ما وجه هذه المقابلة، وليس من شبه في كل ما ذكره لا في الوضع ولا في الموضوع، إلا أن يكون الجاحظ مأخوذاً بقول العرب إنه شعر، يحسب ذلك من عندهم وأنهم يحققونه فأراد أن يدل على أن الأمر بالخلاف حتى في التسمية. وليس ذلك من الشأن والمنزلة في خلاف ولا موافقة.
على أن هذه التسمية اختراع لم يكن يعرفه العرب، فهي من هذه الجهة دليل من الأدلة الكثيرة على أن الأمر بجملته فوق القوة والطاقة ومن وراء المألوف.

على أن كلامنا آنفاً في عجز العرب عن معارضة السورة القصيرة من القرآن، وعدم تأتيهم لذلك بالسبب الذي بيَّناه، لا يؤخذ من أن غير العرب المحدثين والمولَّدين وسائر من يكونون عرباً في اللسان دون الفطرة، يستطيعون ما لم يأت لأولئك؛ إذ كانوا دونهم، ليس لهم إحساس لغوي تستبدُّ به روعة الكلام وتصرفه بالكثير عن القليل لتمثل الأصل اللغوي الذي ينبغي أن يكون عليه الوضع والبناء، والذي هو في نفسه حقيقة الإعجاز لأنه سر التركيب والنظم. فيقال من ذلك إن المولَّدين ومن في حكمهم تتهيأ لهم معارضة السور القصار والآيات القليلة، ويتأتون إلى ذلك بالصنعة وما ألفوه من إحكام الرصف وإدماج الكلام والتغلغل في طرائق الإنشاء والتوفُّر على تحسين بهجته وتزيين ديباجته، فإنهم مع هذه الوسائل كلها أبعد من العرب في أسباب العجز، وأدنى إلى التقصير، وأقربُ إلى الهجنة إذا هم تعاطوه؛ لأن أحدهم إذا قابل كلمات الآية أو السورة أو معانيها، فإنه لا يعدو حالةً من حالتين:

إما أن يتعلق على الألفاظ وأوزان الكلام في اللسان ويمضي في مثل نظم القرآن، فينظر في الحرف بين الحرفين ملاءمة واحتباكاً، وفي الكلمة بين الكلمتين تناسباً واطراداً، وفي الجملة إزاء الجملة وضعاً وتعليقاً، ويمر ذلك حتى يخرج من السورة، وهذا أسوأ الحالين أثراً عليه وأشدها إزراء به وأبلغها فضيحةً له، لأنها تنادي على كلامه بالصنعة، وتدل في مقاطعه على مواضع الكلام والفتور، وتومىء في نظامه إلى عثرات الطبع إذ يعمل على السُّخرة ويأخذ بالمحاكاة دون أن يذهب في البيان على سَجيته، ويمضي في أسلوبه الذي يتعلق بمزاجه وأحواله النفسية[1].

وهذا مع ضيق الكلمات القليلة أن تسع شيئاً من المحسِّنات أو تستوفي وجهاً من وجوهها، ومع أن المقابلة بين الأصل والمعارضة ستؤدي إلى البحث في سرّ النظم وطريقة التأليف من الجملة إلى الكلمة إلى الحرف، وهو مذهبٌ استبد به نظم القرآن - كما ستعرفه - حتى كأنه استوفى من اللغة كل ما يمكن أن يتهيأ منه؛ فإما ألفاظه بأعيانها وأجراس حروفها إذا أريد مثلُ نظمه، وإما الخروج بالكلام إلى نظم آخر في طريقة غير طريقته؛ وذلك من أعجب ما فيه حتى ما يقضي منه البليغ عجباً ومهماً أراغ[2] الإنسان وجهَ التخلص إلى معارضته بمثل نظمه فإنه يرى نفسه بإزاء

(١) لهذا المعنى شرح طويل، وسنلم به في موضعين من هذا الجزء، ثم نمسك عن بسطه إلى موضعه من كتابنا (تاريخ آداب العرب) في باب الإنشاء إن شاء الله.

(٢) أراغ: أراد وطلب على وجه المكر.

ألفاظه من أين دار وكيف انقلب، ولا تنصرف هذه الألفاظ عنه إلا أن يزيغ طريقةً أخرى من الكلام فتتلقاه اللغة بألفاظها وتراكيبها من كل جهة حتى يَسعهَا وتسعه.

فهذه هي إحدى الحالتين؛ والأخرى أن يكون من يريد معارضة السورة القصيرة قد ذهب مذهباً لا يتقيد فيه بنظم القرآن ولا بأسلوبه، وإنما همُّه في المعارضة أن يُجوِّد ويبيِّن اللفظ ويُجزل قسطَه من الصناعة، وأن يتولى الكلام بالروية والنظر حتى يخرج مشرق الوجه مصقول العارض دقيق الصنعة بالغ التركيب، وهذه حالة تنتهي إلى عكسها، لأن مثل ذلك لا يتأتى من أساليب البلغاء في الألفاظ الموجزة والعبارة القصيرة، إلا أن تكون مثلاً مضروباً، أو حكمةً مُرسلة، أو نحو ذلك مما يقصِّر بطبيعته في الدلالة وتستوفي القصةُ أو الحالة المقرونة به شرح معناه ويكون هو روح هذا المعنى؛ فإنه ما من حكمة أو مثل أو ما يجري مجراها إلا وأنت واجد لكل من ذلك قصةً قيل فيها، أو حالةً قيل عليها؛ ثم لا يقع من نفسك موقعاً يهزُّ ويعجب حتى تكون القصة أو الحالة أو ما تفهمه منهما قد سبقته إلى نفسك، أو صارت معه إلى ذلك الموضع منها، فإن أنت وقفت على حكمة لا تعرف وجهها، أو سمعت مثلاً لم يقع إليك مساقه، أو لا تكون معه قرينة تفسره، فقلما ترى من أحدهما إلا كماً مقتضباً أو عبارةً مبهمةً. تخرج مخرج اللغز والمعاياةِ، واحتاج على كل حال إلى رويةٍ تتنزل منه منزلة ذلك الشرح الذي يعطيه مساقُ القصة أو صفة الحالة، وانظر أين هذا من أغراض السور والآيات الكريمة؟

فأنت ترى أن معارضة السور القصار[1] أشد على المولَّدين ومن في حكمهم

(١) إن لهذه الصور القصار لأمراً، وإن لها في القرآن لحكمة من أعجب ما ينتهي إليه التأمل حتى لا يقع من النفس إلا موقع الأدلة الإلهية المعجزة. فهي لم تنزل متتالية في نسق واحد على الترتيب الذي تراه في المصحف: إذ لم يكن أول ما نزل من القرآن ولا آخره ﴿قل أعوذ برب الناس﴾ ثم هي بجملتها وعلى إحصائها لا تبلغ من القرآن أكثر من جزء واحد، والقرآن كله ثلاثون جزءاً. وهو يتسع من بعدها قليلاً وكثيراً حتى ينتهي إلى الطوال. فقد علم الله أن كتابه سيثبت الدهر كله على هذا الترتيب المتداول، فيسره للحفظ بأسباب كثيرة أظهرها في المنفعة وأولها في المنزلة هذه السور القصار التي تخرج من الكلمات المعدودة إلى الآيات القليلة والتي هي مع ذلك أكثر مما تجيء آياتها على فاصلة واحدة أو فواصل قليلة مع قصر ما بين الفاصلة والفاصلة، فكل آية وضعها كأنها سورة من كلمات قليلة لا يضيق بها نفس الطفل الصغير، وهي تتماسك في ذاكرته بهذه الفواصل التي تأتي على حرف واحد أو حرفين أو حروف قليلة متقاربة فلا يستظهر الطفل بعض هذه السور حتى يلتئم نظم القرآن على لسانه، ويثبت أثره في نفسه، فلا يكون بعد إلا أن يمر فيه مراً، وهو كما تقدم وجده أسهل عليه، ووجد له خصائص تعينه على الحفظ وعلى إثبات ما يحفظ كما سنشير إليه في موضع آخر،

من إرادة الطوال بالمعارضة، وإن أرادوا مثلَ النظم أو لم يريدوه، على أن المعارضة لا تكون شيئاً يُسمى، ما لم تكن بمثل النظم والأسلوب؛ أما النظم فقد علمت وجه استحالته، وأما الأسلوب فستعلم وجه الأمر فيه. . .

وهذه الطّوال، فكل آية منها في الاستحالة على المعارضة تقوم بما في السور القصار كلها، لتحقيق وجه النظم وأسرار التركيب واستفاضةِ ذلك وترادفها بما هو مقطعةٌ للأمل، ومن تعلق الآية بما قبلها، وتسبُّبها لما بعدها؛ وظهورها في جملة النسق، فأين يجولُ الرأي في هذا كله ومن أين يستطرد؟

وسبيل نظم القرآن في إعجازه سبيل هذه المعجزات المادية التي تجيء بها الصناعات، وكثيرة ما هي، إلا في شيء واحد وهو في القرآن سرُّ الإعجاز إلى الأبد، وذلك أن معجزات الصناعة إنما هي مركبات قائمة من مفردات مادية، متى وقف امرؤ من الناس على سرّ تركيبها ووجه صنعتها فقد بَطلَ إعجازها بخلاف الكلام الذي هو صورٌ فكرية لا بد من أوضاعها من التفاوت على حسب ما يكون من اختلاف الأمزجة والطباع وآثار العصور - ولا تجزىء فيها الصناعة وآلاتها - من صفاء الطبع ودقة الحسّ وسلامة الذوق ونحوها مما يرجع أكثره إلى الفطرة النفسية في أي مظاهرها.

= فهذا معنى من قوله تعالى: ﴿وننزل من القرآن ما هو شفاء ورحمة للمؤمنين﴾ [الإسراء: ٨٢]، وهي لعمر الله رحمة وأي رحمة.

وإذا أردت أن تبلغ عجباً من هذه المعنى، فتأمل آخر سورة في القرآن وأول ما يحفظه الأطفال، وهي سورة ﴿قل أعوذ برب الناس﴾ وانظر كيف جاءت في نظمها وكيف تكررت لفظة الفاصلة وهي لفظة (الناس) وكيف لا ترى في فواصلها إلا هذا الحرف (السين) الذي هو أشد الحروف صفيراً وأطربها موقعاً من سمع الطفل الصغير وأبعثها لنشاطه واجتماعه، وكيف تناسب مقاطع السورة عند النطق بها تردد النفس في أصغر طفل يقوى على الكلام، حتى كأنها تجري معه وكأنها فصلت على مقداره. وكيف تطابق هذا الأمر كله من جميع جهاته في أحرفها ونظمها ومعانيها، ثم أنظر كيف يجيء ما فوقها على الوجه الذي أشرنا إليه. وكيف تمت الحكمة في هذا الترتيب العجيب.

وهذه السور القصار لو لم تكن في القرآن الكريم كلها أو بعضها ما نقصت شيئاً من خصائصه في الإعجاز، ولكن عسى أن يكون الأمر في حفظه على غير ما نرى إذا هي لم تكن فيه. فتبارك الله سبحانه ﴿ما يجادل في آيات الله إلا الذين كفروا﴾ [غافر: ٤].

ويضاف إلى هذه الحكمة فائدة أخرى. وهي تيسير القرآن وأداء الصلاة على السلامة، فإنهم لولا هذه السور لتركوا الصلاة جميعاً إذ لا تصح الصلاة إلا بآيات مع الفاتحة؛ وقد أغنتهم القصار ويسرت عليهم فكانت على ما تضمنته وحفلت به معجزة اجتماعية كبرى.

فالمعجز من هذه الصور الفكرية بإحدى الخصائص كنظم القرآن معجزٌ إلى الأبد، متى هذب أهلُ هذه الخصوصية التي كان بها الإعجاز، كالعرب أصحاب الفطرة اللغوية والحسِ البياني الذي صرّفوا اللغة وشققوا أبنيتها وهذبوا حواشيها وجمعوا أطرافها واستنبطوا محاسنها، وكانوا يستمْلون ذلك من أسرار الطبيعة في أنفسهم، وأسرار أنفسهم في الطبيعة؛ ثم ذهبوا وبقيت اللغة في أصولها وأبنيتها وطرق وضعها ومحاسن تأليفها على ما تركوها. وإن العصر الطويل من عصورها ليُدبر عنها كما يموت الرجل الواحد من كتَّابها أو شعرائها ليس لأحدهما من الأثر في تلك الخصائص أكثر مما للآخر، على تفاوت ما بين العصر الطويل بحوادثه وأهله، وبين الرجل الفرد في خاتمة نفسه.

وذلك لأن الفطرة التي كانت تصرّفها قد ذهبت، وانقطعت من الزمن أسباب الطبيعة، فليس يمكن أن تعود أو تتفق، إلا إذا استدار الزمن كيوم خلق الله السموات والأرض، وعاد التاريخ الإنساني من أوله، أو بعث أولئك العرب أنفسهم نشأةً أخرى، بأيامهم وعاداتهم وأخلاقهم وسائر ما كان لهم من أسباب الفطرة. وإذا وقع هذا الأمر كله ولم يعد في الفرض من مستحيل، فكل ما هنالك أن إعجاز القرآن الكريم لا ينتهي من الأبد ولكنه يبتدىء في أولئك العرب مرة أخرى إلى الأبد. . .

وفي القرآن مظهر غريب لإعجازه المستمر، لا يحتاج في تعرُّفه إلى روية ولا إعناتٍ، وما هو إلا أن يراه من اعترض شيئاً من أساليب الناس حتى يقع في نفسه معنى إعجازه؛ لأنه أمر يغلب على الطبع وينفرد به فيبينُ عن نفسهِ بنفسهِ، كالصوت المطرب البالغ في التطريب: لا يحتاج امرؤ في معرفته وتمييزه إلى أكثر من سماعه.

ذلك هو وجهُ تركيبه، أو هو أسلوبه، فإنه مباين بنفسه لكل ما عُرف من أساليب البلغاء في ترتيب خطابهم وتنزيل كلامهم، وعلى أنه يؤاتي بعضه بعضاً، وتُناسب كلُّ آية منه كلَّ آية أخرى في النظم والطريقة، على اختلاف المعاني وتباين الأغراض، سواءٌ في ذلك ما كان مبتدأ به من معانيه وأخباره وما كان متكرراً فيه، فكأنه قطعة واحدة، على خلاف ما أنت واجده في كلام كل بليغ من التفاوت باختلاف الوجوه التي يُصرفه إليها، والعلو في موضع والنزول في موضع، ثم ما يكون من فترة الطبع ومسحةِ النفس في جهة بعث عليها الملل، أو جهة استؤنف لها النشاط، ثم ما لا بدَّ منه من الإجادة في بعض الأغراض والتقصير في بعضها، مما يختلف البلغاءُ في علمه والإحاطة به، أو التأتي له والانطباع عليه؛ وهذا كله معروف متظاهر في الناس لا يَمتري فيه أحد.

وليس من شيء في أسلوب القرآن ويغُضُّ من موضعه، أو يذهب بطريقته أو يُدخله في شبهٍ من كلام الناس، أو يردُّه إلى طبع معروف من طباع البلغاء، وما من عالم أو بليغ إلا وهو يعرف ذلك ويعدُّ خروج القرآن من أساليب الناس كافة دليلاً على إعجازه، وعلى أنه ليس من كلام إنسان، بيد أننا لم نرَ أحداً كشف عن سر هذا المعنى، ولا ألم بحقيقته، ولا أوضح الوجهَ الذي من أجله خالف أسلوب القرآن كلَّ ما عُرف من أساليب الناس ولم يشبه واحداً منها، ونحن نوجز القول فيه لأنه أصل من أصول الكلام في أساليب الإنشاء ولبسطه موضع سيأتيك في بابه إن شاء الله[1].

فقد ثبتَ لنا من درس أساليب البلغاء، وتردادِ النظر في أسباب اختلافها وتصفح وجوه هذا الاختلاف، وتعرفِ العلل التي أثرت في مباينة بعضها لبعض، من طبيعة البليغ وطبيعة عصره ـ أن تركيبَ الكلام يتبع تركيبَ المزاج الإنساني، وأن جوهر الاختلاف بين الأساليب الكتابية، في الطريقة التي هي موضع التباين لا في الصنعة كالمحسنات اللفظية ونحوها ـ إنما هو صورة الفرق الطبيعي الذي به اختلفت الأمزجة بعضها عن بعض على حسب ما يكون فيها أصلاً أو تعديلاً؛ كالعصبي البحْت، والعصبي الدموي، وغير ذلك مما هو مقرر في الفروع الطبية، حتى كأن الأسلوب في إنشاء كل بليغ متمكنٍ ليس إلا مزاجاً طبياً للكلام، وما الكلام إلا صورة فكرية من صاحبه. وقد أمعنا في هذا الاستنتاج، وقلبنا عليه كلّ ما نقرؤه من أساليب العربية ـ وهي معدودة ـ ومَرَنا على ذلك زمناً، حتى صار لنا أن نستوضحَ أكثر أوصاف الكاتب من أسلوب كتابته، برد ذلك إلى الأوصاف النفسية التي تكون من تأثير الأمزجة[2] والتي قلما تتخلف في الناس، وبها أشبه بعضهم بعضاً، وبها كان التاريخ يعيد نفسه.

وأنت تتبين هذه الحقيقة إذا عرفت أديباً ليمفاوي المزاج مثلاً، وأردته على أن يأخذ في أسلوب كأسلوب الجاحظ، وهو من أدق الأساليب العصبية. فإنه لا يصنع شيئاً، وإذا نُتج له كلام على هذه الطريقة فلا يجيء إلا مضطرباً متعثراً مطبَقاً بأبواب التعسف والتكلف، وكأنه نتاج بين نوعين متباينين من الخلق؛ ولكن هذا الأديب عينه إذا أخذ في طريقة السجع أو الترسُّل المتداخل الذي ليس حذراً ولا مساوقةً كترسُّل الجاحظ وأضرابه ـ فقد لا يتعلق بجيّده في ذلك شيء.

ولا يزال بيننا أدباء وعلماء بالبلاغة ووجوه الكلام يعجَبون كيف لا يتهيأ

---

(١) في باب الإنشاء من تاريخ آداب العرب إذا وفقنا الله لإتمام هذا الكتاب ويسر لنا الوقت بعونه وتيسيره.

(٢) يستدلون في أوروبا من الإنسان على طباعه. فبالكتابة أولى.

لأحدهم أسلوب كأسلوب ابن المقفع أو عبد الحميد أو سهل بن هارون أو الجاحظ، وكيف لا تستقلُّ له طريقة من ذلك على كثرة ما حاولوا من تقليده والأخذ في ناحيته؛ ولا يدرون أنهم يحملون سر إخفاقهم، وأن أحدهم إذا استطاع تعديل مزاجه على وجه من الوجوه الطبية، ليكون بين مزاجين، فقد يستطيع تعديل أسلوبه على وجه يكون وسطاً بين أسلوبين

وهذا عبد الحميد الكاتب رأس تاريخ الكتابة العربية وواضع طريقتها، فقد أخذ نفسه بحفظ كلام أمير المؤمنين علي بن أبي طالب رضي الله عنه وأرادها على طريقته، ثم جاءت كتابته فناً آخر لم يستحكم اتفاق الأسلوب بينها وبين ما أُثر من كلام الإمام علي، وقد قيل إن «نهج البلاغة»[1] مصنوع، وضعه الشريف الرضي ونحله أمير المؤمنين، والصحيح أن فيه الأصيل والمولَّد. وربما انفردا وربما تمازجا، ونحن نستطيع بطريقتنا أن نزايل بين ما فيه من ذلك، ونبين وضعاً من وضع؛ فإن المزاجين لمختلفان كما يُعرف من صفة الإمام علي ومن صفة الشريف.

من ذلك يخلصُ لنا أن القرآن الكريم إنما ينفرد بأسلوبه، لأنه ليس وضعاً إنسانياً ألبتة، ولو كان من وضع إنسان لجاء على طريقة تشبه أسلوباً من أساليب العرب أو من جاء بعدهم إلى هذا العهد، ولا من الاختلاف فيه عند ذلك بد في طريقته ونسقِه ومعانيه ﴿ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافاً كثيراً﴾ [النساء: ٨٢]؛ ولقد أحسَّ العرب هذا المعنى واستيقنه بلغاؤهم ولولاه ما أفحموا ولا انقطعوا من دونه، لأنهم رأوا جنساً من الكلام غير ما تؤديه طباعهم، وكيف لهم في معارضته بطبيعة غير مخلوقة؟

ولما حاول مسيلمة أن يعارضه جعل يطبع على قالِبه، فجاء بشيء لا يشبهه ولا يشبه كلام نفسه، وجنَحَ إلى أقرب ما في الطباع الإنسانية وأقوى ما في أوهام العرب من طرق السجع، فأخطأ الفصاحة من كل جهاتها، وإن الرجل على ذلك لفصيح[2].

---

(١) هو الكتاب الذي جمع فيه الشريف الرضي كلام سيدنا علي، وفي صحة هذا الكتاب أو تزويره كلام للعلماء ليس هذا موضعه.

(٢) مما يثبت أن العرب قد أحسوا هذا المعنى الذي بيناه، وأنهم كانوا يعرفون من طابع القرآن أنه ليس طبعاً إنسانياً، ما روي أن أبا بكر الصديق رضي الله عنه كان أنسب العرب وأعلمهم بلغاتها وأشعارها وأمثالها، سأل أقواماً قدموا عليه من بني حنيفة عن كلام مسيلمة وما كان يدعيه قرآناً، فحكوا بعض ما نقلناه في موضعه فقال أبو بكر: سبحان الله! ويحكم، إن هذا الكلام لم يخرج عن إلٍ (أي عن ربوبية) فأين كان يذهب بكم؟ فتأمل قوله: «لم يخرج عن إلٍ» فإنه نص فيما ذكرناه لأنه تراه أسلوباً من أساليب الناس ولا يحس منه قدرة فوق القدرة.

وما دامت قوة الخلق ليست في قدرة المخلوق، فليس في قدرة بشر معارضة هذا الأسلوب ما دامت الأرض أرضاً، وهذا هو الصريح من معنى قوله تعالى: ﴿قل لئِن اجتمعت الإنس والجنُّ على أن يأتوا بمثل هذا القرآن لا يأتون بمثله ولو كان بعضهم لبعض ظهيراً﴾ [الإسراء: ٨٨] صدق الله العظيم.

وبعدُ؛ فأنت تعرف أن أفصح الكلام وأبلغه وأسراه وأجمعه لحرّ اللفظ ونادر المعنى، وأخلقَه أن يكون منه الأسلوب الذي يحسمُ مادة الطبع في معارضته، هو ذلك الذي تريده كلاماً فتراه نفساً حيَّة، كأنها تُلقي عليك ما تقرؤه ممزوجاً بنبرات مختلفة وأصوات تدخل على نفسك ـ إن كنت بصيراً بالصناعة متقدماً فيها ـ كل مدخل، ولا تدع فيها إحساساً إلا أثارته، ولا إعجاباً إلا استخرجته، فلا يعدو الكلام أن يكون وجهاً من الخطاب بين نفسك ونفس كاتبه، وتقرؤه وكأنك تسمعه، ثم لا يَلجُ إلى فؤادك حتى تصير كأنك أنت المتكلم به، وكأنه معنى في نفسك ما يُبرح مختلجاً ولا ينفكُّ ماثِلاً من قديم؛ مع أنك لم تعرفه إلا ساعتك، ولم تجهد فيه، ولا اعتملت له؛ وذلك بما جَوَّده صاحبه، وبما نفث فيه من روحه، وما بالغ في تصفيته وتهذيبه، وما اتسع في تأليفه وتركيبه، حتى خرج مطبوعاً من أثر مزاجه وأثر نفسه جميعاً فكأنه مادة روحية منه.

وقد رأينا بلغاء هذه الطريقة في الأساليب العربية، يتوخون إليها في تصاريف الألفاظ، وتمكين الأسلوب، وإرهاف الحواشي، واجتناب ما عسى أن تبعث عليه رخاوة الطبع وتسمُّح النفس، من حشو أو سفساف أو ضعف أو قلق، ثم التوكيد للمعنى بالمترادفات المتباينة في صورها[1]، ثم الاستعانة بالمعطوفات على النسق، وبالإسجاع على الأسلوب، وبوجوه الصنعة البيانية على كل ذلك، فلا تقرأ سطراً من كلامهم إلا أصبت ماءً ورونقاً، ولا تمر فيه حتى يُقبل عليك بالصنعة من وجهها المصقول، وحتى يبادرك أنه التنقيح والتهذيب بين الكلمة وأُختها، والجملة وضريبتها[2] وحتى لو كنت ذا بَصر بالصناعة، وقد عركَتك وعركْتها؛ وكنت أملَكَ

---

(١) يعيب بعض علمائنا الجهلة المستحمقين ممن يسمون أنفسهم مجددين ما يرون في الكتابة العربية من الترادف. ولو كانوا عوراً... للفتناهم إلى أن أصل الخلقة أن يكون في الوجه عينان لا عين واحدة «ولكنهم قوم يجهلون».

(٢) ثبت أن كاتب فرنسا العظيم «أناتول فرانس» الذي كان آية في حسن الأسلوب الكتابي، كان يبلغ من التنقيح أن يعيد كتابة العبارة ثماني مرات أحياناً، وأنه لم يكن يكتب إلا على هذه الطريقة.

بصعابها، وأخبر بشعابها - لعرفت فضول الكلام كيف حذِفت، وألفاظه كيف نزِّلت، ومحاسنه كيف رصِّعت، ووجهه كيف مسِخَ، وخلْقه كيف عصبَ، ثم لاستطعتَ أن تعيِّن في أي موضع من الكلام كانت زفرة الضجر من صانعه، وعلى أي كلمة وقفت أنفاس الملل، وعند أي مقطع كانت فترة الطبع، وأين ضاق وأين اتسع، وإن كان هذا الكلام الذي نحن في صفته كلّه بعد نسقاً واحداً وصنعة مفرّغة، يعلم ذلك من يعلمه ويجهله من يجهله.

فانظر، هل تحسّ شيئاً من كل ما تقدم أو من شبه ما تقدم في أسلوب القرآن الكريم؟ وهل ترى فيه من الغرابة التي يكسوها البلغاء كلامهم في تجويد رصفِه وحَبْكِه، إلا أن غرابته في كونه منسجماً لا غرابة فيه؟ وهل عندك أغرب من هذه السهولة التي يسيل بها القرآن، وهي في كثير من الكلام وكثير من أغراضه تقتضي الابتذال، وفي القرآن كلّه على تنوُّع أغراضه لا تقتضي إلا الإعجاز؟

وانظر، هل ترى هذه السهولة الغريبة في نفسها مما يمكن أن يُحَسَّ فيها روح إنساني كسائر الأساليب، أم هي سهولة الأوضاع الإلهية التي يعرفها كل الناس ويعجز عنها الناس كلهم، ثم يعرف العلماء منها غير ما يعرفه الجهال، ثم يمتاز بعض العلماء في المعرفة بها على بعض، ثم يبقى فيها سرُّ الخلقِ مع كل ذلك مكتوماً لا يعرَف، وما هو سرُّ الإعجاز!

وتأمل، هل تصيب في القرآن كله مما بين الدَّفتين إلا رهبةً ظاهرةً لا تمويه في شيء منها، وإلا أثراً من التمكن يصف له منزلة المخلوق من أمر الخالق، وإلا روحاً أكبر من أن يكون نفساً إنسانة أو أثراً من آثار هذه النفس، ثم هل تجد في أغراضه إلا ما كان في وضعه مادةً لتلك الرهبة ولذلك الأثر وذلك الروح؟

هذا على أن فيه من المعاني الكثيرة والأغراض الوافرة، مما لو كان في كلام الناس لظهر عليه صبغ النفس الإنسانية لا محالة، بأوضح معانيه وأظهر ألوانه؛ وبصفاتٍ كثيرة من أحوال النفس، وحسبك أن تأخذ قطعةً منه في الموعظة والترغيب، أو الزجر والتأديب، أو نحو ذلك مما يستفيض فيه الكلام الإنساني، فتقرنها إلى قطعة مثلها من كلام أبلغ الناس بياناً، وأفصحهم عربية لترى فرق ما بين أثر المعنى الواحد في كلتا القطعتين، ولتقع على مقدار ما بين الطبقة الإلهية والطبقة الإنسانية في السِّعة والتمكن، فإن هذا أمر لا تصف العبارة منه، وإذا وصفت لا تبلغ من صفته، ثم لا دليل عليه لمن يريد أن يستدلّ إلا الحسن.

ومعنى آخر، وهو أننا نرى أسلوب القرآن من اللين والمطاوعة على التقليب،

والمرونة في التأويل، بحيث لا يصادم الآراء الكثيرة المتقابلة التي تخرج بها طبائع العصور المختلفة، فهو يفسَّر في كل عصر بنقص من المعنى وزيادة فيه، واختلاف وتمحيص، وقد فهمه عرب الجاهلية الذين لم يكن لهم إلا الفطرة، وفهمه كذلك من جاء بعدهم من الفلاسفة وأهل العلوم، وفهمه زعماء الفرق المختلفة على ضروب من التأويل، وأثبتت العلوم الحديثة كثيراً من حقائقه التي كانت مغيَّبة وفي علم الله ما يكون من بعد[1]؛ وإن ما عُهد من كلام الناس لا يحتمل كل ذلك ولا بعضه، بل هو كلما كان أدنى إلى البلاغة كان نصاً في معناه، ثابتاً في حَيِّزِهِ، تجمد الكلمة أو الجملة على معنى بعينه قد يستقيم وقد ينتقِص، وكيفما قلَّبته رأيته وجهاً واحداً وصفةً واحدة؛ لأن الفصاحة لا تكون في الكلام إلا إبانة، وهذه لا تفصح إلا بالمعنى المتعين؛ وهذا المعنى محصورٌ في غرضه الباعث عليه.

وأكبر السبب في ذلك أن هذا القرآن الكريم ليس عن طبع إنساني محدود بأحوال نفسية لا يجاوزها، فهو يداورُ المعاني، ويريغ الأساليب ويخاطبُ الروحَ بمنطقها من ألوان الكلام لا من حروفه، وهو يتألف الناس بهذه الخصوصية فيه،

---

(١) انظر مثلاً في قوله تعالى: ﴿ألم تروا كيف خلق الله سبع سموات طباقاً وجعل القمر فيهن نوراً وجعل الشمس سراجاً﴾[نوح: ١٥-١٦] فهذه الآية سمعها العرب، فبعضهم يفهم من نسقها أن القمر نور والشمس نور، ولكن اختلف اللفظان ليكون في ذلك تنويع بليغ، ويعلو آخر عن هذه المنزلة، فيفهم أن القمر أضعف نوراً من الشمس لأن هذه عبّر عنها بالسراج، ولفظ السراج يحضر في النفس شعاعه المتقد فكأنه نور منبعث من نار ويدقق بعضهم فيرى أن الغرض هو التعبير عن الشمس بأنها تجمع إلى النور الحرارة، ولذلك فائدة في الحياة ولهذه فائدة أخرى، والنور نفسه لا تكاد تحس فيه الحرارة، بل إنما تحس في السراج ووهجه، وكأن المفسرين لم يتعدوا المنزلة الثانية، ولم يفطنوا حتى ولا للثالثة. . .
ثم يفهم أهل القلوب الحديثة مع كل هذه الوجوه أن المراد من الآية إثبات ما كشفته هذه العلوم، من أن القمر جرم مظلم، وإنما يضيء بما ينعكس عليه من نور الشمس التي هي (سراجه) إذ النور لا يكون من ذات نفسه ابتداء، ولا بد له من مصدر يبعثه، فذكر السراج بعد النور دليل على أن هذا مصدره ذاك.
فتأمل، أيمكن أن يكون هذا في طاقة رجل من العرب منذ ثلاثة عشر قرناً في تلك الجزيرة؟ وإذا كان في طاقته وكان ينظر إلى حقيقة المعنى العلمي ـ مع أن هذا المعنى! يعرفه المفسرون في استبحار التمدن الإسلامي ـ فهل كانت تجيء العبارة إلا على الأصل الذي في نفسه فتخرج صريحة في المعنى، كما هي طبيعة الكلام الإنساني! إن بين الآية وبين كلام الناس، كالفرق بين نبي يوحى إليه وبين معلم جغرافيا. . . !

حتى ينتهي بهم مما يفهمون إلى ما يجب أن يفهموا، وحتى يقف بهم على نص اليقين ومقطع الحق؛ وتراه في أوضاعه من أجل ذلك يستجمع درجات الفهم كأن فيه غاية لكل عقل صحيح، ولكنه في نفسه وأسرار تركيبه آخرُ ما يسمو إليه فهم الطبيعة نفسها؛ بحيث لو هو علا عن ذلك لخفي على الناس، ولو نزل عن ذلك لما ظهر في الناس؛ لأن علوه يَفوت ذرعَهم، ونزولهُ يوجدهم السبيل إلى معارضته ونقضه، وكِلا هذين يجعل أمره عليهم غمةً فلا يتجهون إلى صواب. وإنما هو في نفسه وفي أفهام الناس كما وصفه الله «الحقُّ والميزان[1]» كل الناس يعملون لفهمه ويَدأبون عليه، ولكلٍ درجات مما عملوا.

* * *

(١) هذه الكلمة وحدها في وصف القرآن معجزة، فقد أثبتت كل العلوم أن (الميزان) أصل الكون، وأن كل شيء بقدر ونسبة؛ وعطف الميزان على الحق في وصف القرآن مما يحير العقل، لأن أحدهما مما يلينا خاصة، والآخر مما يلي الكون عامة: حق لا يتغير ولا يتبدل؛ وميزان لا يغير ولا يبدل.

نظمُ القرآن

ذلك بعض ما تهيأ لنا من القول في الجهات التي اختص بها أسلوب القرآن فكانت أسباباً لانقطاع العرب دونه وانخذالهم عنه، وتلك أسباب لا يمكن أن يكون شيء منها في كلام بلغاء الناس من أهل هذه اللغة. لأنها خارجة عن قُوى العقول وجماع الطبائع، ولا أثر لها بعد في نفس كل بليغ يعرف ما هي البلاغة وكيف هي، إلا استشعار العجز عنها والوقوف من دونها. وإنما تلك الجهات صفاتٌ من نظم القرآن وطريقة تركيبه، فنحن الآن قائلون في سر الإعجاز الذي قامت عليه هذه الطريقة وانفرد به ذلك النظم؛ وهو سر لا ندّعي أننا نكشفه أو نستخلصه أو ننتظم أسبابه، وإنما جهدنا أن نومىء إليه من ناحية ونعينَ بعض أوصافه من ناحية، فإن هذا القرآن هو ضمير الحياة العربية، وهو من اللغة كالروح الإلهية التي تستقر في مواهب الإنسان فتضمن لآثاره الخلود؛ ثم لا يُدلّ عليها حين التعرف إلا بصفات كل نفس لمواقع تلك الآثار منها، كأن هذه الروح تحاول أن تفصح عن معاني النبوغ الفني في آثارها الخالدة، فلا تجد أقربَ إلى غرضها من أن تهيج الإحساس بها في كل نفس، فيجزىء ذلك في البيان عنها، لأن الإحساس إنما هو اللغة النفسية الكاملة.

والكلام بالطبع يتركب من ثلاثة حروف هي من الأصوات، وكلمات هي من الحروف، وجُمَلٌ هي من الكلم. وقد رأينا سر الإعجاز في نظم القرآن يتناول هذه كلها بحيث خرجت من جميعها تلك الطريقة المعجزة التي قامت به؛ فليس لنا بد في صفته من الكلام في ثلاثتها جميعاً.

ولا يذهبن عنك أن هذه المذاهب الكلامية التي بُنيت عليها علوم البلاغة ووُضعت لها أمثلة هذه العلوم، إنما هي من وراء ما نعترضه في هذا الباب فليست من غرضنا في جملة ولا تفصيل، وحسبك فيها كتاب (دلائل الإعجاز) لعبد القاهر الجرجاني[1]، ونحن إنما نبحث في القرآن من جهة ما انفرد به في نفسه على وجه

(١) أما إن أردت أن تعرف أنواع البلاغة في آيات القرآن والتمثيل منها لكل نوع فليس أوفى بغرضك من «كتاب الفوائد المشوق إلى علوم القرآن وعلم البيان» لابن قيم الجوزية المتوفى سنة ٧٥١ وقد جمعه من أمهات الكتب المصنفة في البلاغة، فكان في ذلك الغرض بها جميعاً، وطبع في مصر كما طبع فيها «دلائل الإعجاز».

الإعجاز، لا من جهة ما يشرَكه فيه غيره على أي وجه من الوجوه وأنواعُ البلاغة مستفيضة في كل نظام سوي وكل تأليف مونق، وكل سبك جيِّد، وما كان من الكلام بليغاً فإنه بها صار بليغاً، وإن كانت هي بعدُ في أكثر الكلام إلى تفاوت واختلاف.

ومن أظهر الفروق بين أنواع البلاغة في القرآن، وبين هذه الأنواع في كلام البلغاء، أن نظم القرآن يقتضي كلَّ ما فيه منها اقتضاءاً طبيعياً بحيث يُبنى هو عليها لأنها في أصل تركيبه، ولا تبنى هي عليه؛ فليست فيها استعارة ولا مجاز ولا كناية ولا شيء من مثل هذا يصح في الجواز أو فيما يسعه الإمكان أن يصلح غيره في موضعه إذا تبدلته منه، فضلاً عن أن يفي به، وفضلاً عن أن يربى عليه، ولو أدرتَ اللغة كلها على هذا الموضع.

فكأن البلاغة فيه إنما هي وجه من نظم حروفه بخلاف ما أنت واجد من كلام البلغاء، فإن بلاغته إنما تصنع لموضعها وتُبنى عليه، فربما وفت وربما أخلفت، ولو هي رفعت من نظم الكلام ثم نزل غيرها في مكانها لرأيت النظم نفسه غير مختلف، بل لكان عسى أن يصحّ ويجود في مواضع كثيرة من كلامهم، وأن نعرف له بذلك مزية في توازن حروفه وائتلاف مخارجها وتناسب أصواتها، ونحو هذا مما هو أصل الفصاحة، ومما لا تغني فيه استعارة ولا مجاز ولا كناية ولا غيرها. لأنه وجه من تأليف الحروف ونسق اللفظ فيها؛ وأنواع البلاغة إنما هي وجوه التأليف بين معاني الكلمات.

فالحرف الواحد من القرآن معجز في موضعه، لأنه يمسك الكلمة التي هو فيها ليمسك بها الآية والآيات الكثيرة، وهذا هو السر في إعجاز جملته إعجازاً أبدياً، فهو أمر فوق الطبيعة الإنسانية، وفوق ما يتسبب إليه الإنسان إذ هو يشبه الخلق الحي تمام المشابهة، وما أنزله إلا الذي يعلم «السر» في السموات والأرض.

فأنت الآن تعلم أن سر الإعجاز هو في النظم، وأن لهذا النظم ما بعده؛ وقد علمت أن جهات النظم ثلاث: في الحروف، والكلمات، والجُمل، فههنا ثلاثة فصول تعرفها فيما يلي:

* * *

الحروف وأصواتها

بسطنا في الجزء الأول من تاريخ آداب العرب حاشيةَ الكلام في الأسباب اللسانية التي جرت عليها الفصاحة العربية، وكانت مَعدِلاً لألسنة القوم بين الاستخفاف والاستثقال، وبين اللّين في حرفٍ والجسأة في حرف، وبين نظم مؤتلفٍ ونظم مختلف، فانتزعوا بها وجوهَ التأليف والتركيب في ألفاظهم وجملهم على سنن لائح ونسق واضح، وأفضينا من كل ذلك إلى مخارج حروفهم وصفاتها.

بيد أننا لم ننبه ثمة إلى أن هذه المخارجَ وهذه الصفاتِ إنما أُخذ أكثرها من ألفاظ القرآن لا من كلام العرب وفصاحتهم، لأن ههنا موضعَ القول فيه، فإن طريقة النظم التي اتسقت بها ألفاظ القرآن، وتألفت لها حروف هذه الألفاظ، إنما هي طريقة يتوخى بها إلى أنواع من المنطق وصفاتٍ من اللهجة لم تكن على هذا الوجه من كلام العرب، ولكنها ظهرت فيه أولَ شيء على لسان النبي ﷺ؛ فجعلت المسامع لا تنبو عن شيء من القرآن، ولا تلوي من دونه حجاب القلب، حتى لم يكن لمن يسمعه بدٌ من الاسترسال إليه والتوفر على الإصغاء، لا يستمهله أمر من دونه وإن كان أمر العادة، ولا يستَنسئه الشيطان وإن كانت طاعته عندهم عبادة؛ فإنه إنما يسمع ضرباً خالصاً من الموسيقى اللغوية في انسجامه واطّراد نسقه واتزانه على أجزاء النفس مَقطَعاً مَقطَعاً ونبرةً نبرةً كأنها توقّعه توقيعاً[1] ولا تتلوه تلاوة.

---

(١) والروايات التي ثبتت لهذا المعنى كثيرة، وما أسلم عمر بن الخطاب على شدته وعنفه إلا حين رق للقرآن، وما عُبدَ الله جهرة إلا منذ أسلم عمر.

ولكن أبلغ ما يثبت هذا المعنى، ما رووه من أن ثلاثة من بلغاء قريش الذين لا يعدل بهم في البلاغة أحد، وهم الوليد بن المغيرة، والأخنس بن قيس، وأبو جهل بن هشام، اجتمعوا ليلة يسمعون القرآن من رسول الله (ﷺ) وهو يصلي به في بيته إلى أن أصبحوا، فلما انصرفوا جمعتهم الطريق فتلاوموا على ذلك وقالوا: إنه إذا رآكم سفهاؤكم تفعلون ذلك فعلوه واستمعوا إلى ما يقوله واستمالهم وآمنوا به، فلما كان في الليلة الثانية عادوا وأخذ كل منهم موضعه، فلما أصبحوا جمعتهم الطريق فاشتد نكيرهم وتعاهدوا وتحالفوا أن لا يعودوا، فلما تعالى النهار جاء الوليد بن المغيرة إلى الأخنس بن قيس، فقال: ما تقول فيما سمعت من محمد؟ فقال الأخنس: ماذا أقول؟ قال بنو عبد المطلب: فينا الحجابة، قلنا: نعم، قالوا: فينا السدانة، قلنا: نعم، قالوا: فينا السقاية، قلنا: نعم، يقولون فينا نبي ينزل عليه الوحي! والله لا آمنت به أبداً! فما صدهم إلا العصبية كما ترى. وكما علمت في غير هذا الموضع، وقال =

وهذا نوع من التأليف لم يكن منه في منطق أبلغ البلغاء وأفصح الفصحاء إلا الجمل القليلة التي إنما تكون روعتُها وصيغتُها وأوزانُ توقيعها من اضطراب النفس فيها إذ تضطرب في بعض مقامات الحماسة أو الفخر أو الغزل أو نحوها فتنتزي بكلام المتكلم من أبعد موضع في قلبه حتى تنتهي به إلى الحلق ثم ترسله من هناك وكأن ألفاظه عواطفُ تتغنى.

وقد كان منطقُ القوم يجري على أصل من تحقيق الحروف وتفخيمها، ولكن أصوات الحرف إنما تنزل منزلة النبرات الموسيقية المرسلة في جملتها كيف اتفقت، فلا بد لها مع ذلك من نوع في التركيب وجهة من التأليف حتى يمازج بعضها بعضاً، ويتألف منها شيء مع شيء، فتتداخل خواصها، وتجتمع صفاتها، ويكون منها اللحنُ الموسيقيّ، ولا يكون إلا من الترتيب الصوتي الذي يثير بعضه بعضاً على نِسب معلومة ترجع إلى درجات الصوت ومخارجه وأبعاده.

فكان العرب يترسَّلون أو يحذمون[١] في منطقهم كيفما اتفق لهم، لا يراعون أكثر من تكييف الصوت؛ دون تكييف الحروف التي هي مادة الصوت، إلى أن يتفق من هذه قِطعٌ في كلامهم تجيء بطبيعة الغرض الذي تكون فيه، أو بما تَعمَّل لها المتكلم، على نمط من النظم الموسيقي، إن لم يكن في الغاية ففيه ما عرفوه من هذه الغاية.

فلما قرىءَ عليهم القرآن، رأوا حروفه في كلماته، وكلماته في جُمله، ألحاناً لغوية رائعة؛ كأنها لائتلافها وتناسبها قطعةٌ واحدة، قراءتها هي توقيعها[٢] فلم يفتْهم هذا المعنى، وأنه أمرٌ لا قِبل لهم به، وكان ذلك أبينَ في عجزهم؛ حتى إن من عارضه منهم، كمسيلمة، جَنَحَ في خرافاته إلى ما حسبه نظماً موسيقياً أو باباً منه وطوى عما وراء ذلك من التصرف في اللغة وأساليبها ومحاسنها ودقائق التركيب البياني، كأنه فطن إلى أن الصدمة الأولى للنفس العربية، وإنما هي في أوزان

= الذين كفروا: لا تسمعون لهذا القرآن والغوا فيه لعلكم تغلِبون، فهم إذا لم يسمعوه كان في ذلك رجاء أن يغلَبوا، فتأمل معي «تغلّبوا»!

(١) يقال: حذم في قراءته، إذا أسرع.

(٢) كل الذين يدركون أسرار الموسيقى وفلسفتها النفسية، لا يرون في الفن العربي بجملته شيئاً يعدل هذا التناسب الذي هو طبيعي في كلمات القرآن وأصوات حروفها، وما منهم من يستطيع أن يغتمز في ذلك حرفاً واحداً، ويعلو القرآن على الموسيقى أنه مع هذه الخاصة العجيبة ليس من الموسيقى.

الكلمات وأجراس الحروف دون ما عداها؛ وليس يتفق ذلك في شيء من كلام العرب إلا أن يكون وزناً من الشعر أو السجع.

وأنت تتبين ذلك إذا أنشأتَ ترتِّل قطعة من نثر فصحاء العرب أو غيرهم على طريقة التلاوة في القرآن، مما تراعي فيه أحكامَ القراءة وطرق الأداء، فإنك لا بد ظاهرٌ بنفسك على النقص في كلام البلغاء وانحطاطه في ذلك عن مرتبة القرآن، بل ترى كأنك بهذا التحسين قد نكَّرتَ الكلام وغيّرته، فأخرجته من صفة الفصاحة، وجردته من زينة الأسلوب، وأطفأتَ رُواءه؛ وأنضبت ماءه، لأنك تزنه على أوزانٍ لم يتسق عليها في كل جهاته، فلا تعدو أن تظهِرَ من عيبه ما لم يكن يعيبه إذا أنت أرسلته في نهجه وأخذته على جملته.

وحسبك بهذا اعتباراً في إعجاز النظم الموسيقي في القرآن، وأنه مما لا يتعلق به أحد، ولا ينفق على ذلك الوجه الذي هو فيه إلا فيه، لترتيب حروفه باعتبار من أصواتها ومخارجها، ومناسبةِ بعض ذلك لبعضه مناسبةً طبيعية في الهمس والجهر، والشدة والرخاوة والتفخيم والترقيق؛ والتفشي والتكرير، وغير ذلك مما أوضحنا في صفات الحروف من باب اللغة في تاريخ آداب العرب.

ولقد كان هذا النظم عينه هو الذي صفى طباعَ البلغاء بعد الإسلام، وتولى تربية الذوق الموسيقي اللغوي فيهم، حتى كان لهم من محاسن التركيب في أساليبهم ـ مما يرجع إلى تساوق النظم واستواء التأليف ـ ما لم يكن مثله للعرب من قبلهم، وحتى خرجوا عن طرق العرب في السجع والترسُّل على جفاءٍ كان فيهما، إلى سجعٍ وترسل تتعرف في نظمهما آثار الوزن والتلحين، على ما يكون من تفاوتهم في صفة ذلك ومقداره، ومبلغهم من العلم به، وتقدمهم في صنعته.

ولولا القرآن وهذا الأثر من نظمه العجيب، لذهب العرب بكل فضيلة في اللغة، ولم يبق بعدهم للفصحاء إلا كما بقي من بعد هؤلاء في العامية، بل لما بقيت اللغة نفسها، كما بسطناه في موضعه.

وليس يخفى أن مادة الصوت هي مظهر الانفعال النفسي، وأن هذا الانفعال بطبيعته إنما هو سبب في تنويع الصوت، بما يخرجه فيه مداً أو غنَّة أو ليناً أو شدة، وبما يهيء له من الحركات المختلفة في اضطرابه وتتابعه على مقادير تناسب ما في النفس من أصولها؛ ثم هو يجعل الصوت إلى الإيجاز والاجتماع؛ أو الإطناب والبسط؛ بمقدار ما يكسبه من الحدوة والارتفاع والاهتزاز وبعد المدى ونحوها، مما هو بلاغة الصوت في لغة الموسيقى.

فلو اعتبرنا ذلك في تلاوة القرآن على طرق الأداء الصحيحة لرأيناه أبلغ ما تبلغ إليه اللغات كلها في هز الشعور واستثارته من أعماق النفس؛ وهو من هذه الجهة يغلب بنظمه على كل طبع عربي أو أعجمي[1]، حتى إن القاسية قلوبهم من أهل الزيغ والإلحاد، ومن لا يعرفون لله آية في الآفاق ولا في أنفسهم، لتلين قلوبهم وتهتز عند سماعه، لأن فيهم طبيعة إنسانية، ولأن تتابع الأصوات على نسب معينة بين مخارج الأحرف المختلفة، هو بلاغة اللغة الطبيعية التي خُلقت في نفس الإنسان، فهو متى سمعها لم يصرفه عنها صارف من اختلاف العقل أو اختلاف اللسان؛ وعلى هذا وحده يؤوِّل الأثر الوارد أن في الصوت الحسن يزيد القرآن حسناً، لأنه يجنب هذا الكمال اللغوي ما يُعدُّ نقصاً منه إذا لم تجتمع أسباب الأداء في أصوات الحروف ومخارجها، وإنما التمامُ الجامع لهذه الأسباب صفاء الصوت، وتنوُّع طبقته، واستقامة وزنه على كل حرف.

وما هذه الفواصل التي تنتهي بها آيات القرآن إلا صوَر تامة للأبعاد التي تنتهي بها جمل الموسيقى، وهي متفقة مع آياتها في قرار الصوت اتفاقاً عجيباً يلائم نوع الصوت والوجه الذي يساق عليه بما ليس وراءه في العجب مذهب، وتراها أكثر ما تنتهي بالنون والميم، وهما الحرفان الطبيعيان في الموسيقى نفسها؛ أو بالمدّ، وهو كذلك طبيعي في القرآن[2]، فإن لم تنته بواحدة من هذه، كأن انتهت بسكون حرف من الحروف الأخرى، كان ذلك متابعة لصوت الجملة وتقطيع كلماتها، ومناسبة

---

(١) وهذه حالة مطردة يعرفها الناس جميعاً، وما من أعجمي يسمع ترتيل القرآن إن فهمه أو لم يفهمه إلا اعترته رقة للشجى والنظم، وأحس أن هذه الآيات تتموج في نفسه وتجيش نفسه بها، مع أنه لا يعتريه من ذلك شيء إذا هو سمع الألحان العربية في الغناء والشعر. وقد لا يجد في الموسيقى ضرباً أسخف منها، لمكان اختلاف الأذواق، وما تجده ملحداً لا يؤمن بالله إلا وهو مؤمن بهذا الإعجاز في كتابه حين يسمعه مرتلاً من صوت جميل، كأن النبوة حينئذٍ تلامسه.

وكل من يزعم أن القرآن من كلام النبي ﷺ لا يستطيع البتة أن يشرك مع القرآن كلاماً آخر في هذه الخاصة، فكأنه يقر بمعنى الإعجاز وينكر لفظه، وما كان الدليل على الحقيقة من لفظ الحقيقة. بل هي لا يدل عليها شيء كثبوت معناها، وهل اللفظ إلا ما أدى إليه المعنى.

(٢) وقال بعض العلماء: كثر في القرآن ختم الفواصل بحروف المد واللين وإلحاق النون، وحكمة وجودها التمكن من التطريب بذلك، كما قال سيبويه: إنهم (أي العرب) إذا ترنموا يلحقون الألف والياء والنون، لأنهم أرادوا مد الصوت، ويتركون ذلك إذا لم يترنموا وجاء في القرآن على أسهل موقف وأعذب مقطع، وهذا قول ناقص، لا يبسطه ولا يتمه إلا ما ذكرناه من تأويله.

للون المنطق بما هو أشبه وأليق بموضعه، وعلى أن ذلك لا يكون أكثر ما أنت واجده إلا في الجمل القصار، ولا يكون إلا بحرف قوي يستتبع القلقلة أو الصفير أو نحوهما مما هو ضروب أخرى من النظم الموسيقي.

وهذه هي طريقة الاستهواء الصوتي في اللغة، وأثرها طبيعي في كل نفس، فهي تشبه في القرآن الكريم أن تكون صوت إعجازه الذي يخاطب به كلّ نفس تفهمه، وكلّ نفس لا تفهمه، ثم لا يجد من النفوس على أي حال إلا الإقرار والاستجابة؛ ولو نزل القرآن بغيرها لكان ضرباً من الكلام البليغ الذي يُطمع فيه أو في أكثره، ولما وجد فيه أثر يتعدى أهل هذه اللغة العربية إلى أهل اللغات الأخرى، ولكنه انفرد بهذا الوجه للعجز، فتألقت كلماته من حروف لو سقط واحد منها أو أبدل بغيره أو أقحِم معه حرف آخر، لكان ذلك خللاً بيّناً، أو ضعفاً ظاهراً في نسق الوزن وجرْس النغمة، وفي حِسّ السمع وذوق اللسان، وفي انسجام العبارة وبراعة المخرَج وتَساند الحروف وإفضاء بعضها إلى بعض، ولرأيت لذلك هُجنة في السمع، كالذي تنكره من كل مَرئي لم تقع أجزاؤه على ترتيبها، ولمْ تتفق على طبقاتها، وخرج بعضُها طولاً وبعضُها عرضاً، وذهب ما بقي منها إلى جهات متناكرة.

ومما انفرد به القرآن وباينَ سائر الكلام، أنه لا يخلق على كثرة الرد وطول التكرار، ولا تملّ منه الإعادة؛ وكلما أخذت فيه على وجهه الصحيح فلم تخل بأدائه، رأيته غضاً طرياً، وجديداً مونقاً، وصادفت من نفسك له نشاطاً مستأنفاً وحِساً موفوراً، وهذا أمر يستوي في أصله العالم الذي يتذوق الحروف ويستمري تركيبها ويُمعن في لذة نفسه من ذلك، والجاهل الذي يقرأ ولا يثبت معه من الكلام إلا أصوات الحروف، وإلا ما يميزه من أجراسها على مقدار ما يكون من صفاء حسه ورقة نفسه. وهو لَعمر الله أمر يوسعُ فكر العاقل ويملأ صدر المفكر، ولا نرى جهة تعليله ولا نصحح منه تفسيراً إلا ما قدمنا من إعجاز النظم بخصائصه الموسيقية، وتساوُق هذه الحروف على أصول مضبوطة من بلاغة النغم، بالهمس والجهر والقلقلة والصفير والمد والغنة ونحوها، ثم اختلاف ذلك في الآيات بسطاً وإيجازاً، وابتداء ورداً، وإفراداً وتكريراً.

هذا على أنه ترسيل واتساق وتطويل، لا يُضبط بحركات وسكنات كأوزان الشعر فتجعل له بطبيعتها صفة من النظم الموسيقي؛ ولا يخرج على مقاطع الكلمات التي تجري فيها الألحان وضروب النغم، مما يسهل تأليفه ويكون أمره إلى

الصوت وطريقة تصريفه وتوقيعه، لا إلى أصوات الحروف ووجه تأليفها وتتابعها فيحسن مع أهل الصناعة وإن كانت حروفه غثة التركيب سمجة المخارج وكانت جافية كزةً. حتى إذا صار إلى من لا يحسن أن يوقع عليه الصوت ويطرِّد له اللحن من غير حُذّاق المغنين، خرج أبرد كلام وأرذله وأسمجه، وجاء وما تعرف من الكلال والفتور والتهالك في كلام أكثر مما تعرف منه.

وبهذا الذي قدمناه يُفسر قوله ﷺ: «القرآن صَعب مُستصْعب على من كرهه؛ لأن كرهه لا يكون إلا زعماً وتكلفاً من اللسان؛ فأيُّما امرؤ سمعه أو فهمه أحبه وسوغهُ» من شعوره ونفسه؛ فمن أين تدخل الكراهة على النفس ولا سبيل إليها في الكلام إلى السمع والفؤاد؟

ولا يذهبن عنك أن الحروف لم تكن في القرآن على ما وصفنا بأنفسها دون حركاتها الصرفية والنحوية، وليست هذه الحركات إلا مظاهر الكلم فمن ههنا يستجر لنا القول في النوع الثاني من سر الإعجاز...

* * *

الكلمات وَحروفها

والكلمة في الحقيقة الوضعية إنما هي صوت النفس؛ لأنها تلبَس قطعة من المعنى فتختص به على وجه المناسبة قد لحظته النفس فيها من أصل الوضع حين فصلت الكلمة على هذا التركيب.

وصوت النفس أولُ الأصوات الثلاثة التي لا بد منها في تركيب النسق البليغ، حتى يستجمعَ الكلام بها أسباب الاتصال بين الألفاظ ومعانيها، وبين هذه المعاني وصوَرها النفسية، فيجري في النفس مجرى الإرادة، ويذهب مذهب العاطفة، وينزل منزلة العلم الباعث على كلتيهما، فإن البيان لا يؤلف أصواتاً لرياضة الصدر بها وصلابة الحلق عليها ولكنه صوَر نفسية في الطبيعة وصور طبيعية في النفس، فإذا لم يكن حياً ناطقاً يلمحُ بعضه بعضاً، ولم يكن بتركيبه وطريقة نظمه كأنما يحمل من معناه للنفس مادة الإرادة أو الفكر لم يُجد شيئاً، وانقطع به غرضه، واستهلكه انصراف النفس عنه، وصارت معانيه كأن ليس لها أصولٌ فيها، وكأنها مادة جامدة، أو روح مادة ميتة، بل هو ربما سفلَ إلى منزلة الإشارة التي هي اللغة الأولى منذ كان الإنسان يتكلم بحواسه، والتي هي أضعفُ الكلام وأخفاه وأشد التباساً في مذاهب المعاني النفسية، لأنها (أي الإشارة) باب من النطق الصامت؛ كما أن ذلك لون من الصمت الناطق.

أما الأصوات الثلاثة التي أومأنا إليها فهي:

(١) صوت النفس، وهو الصوت الموسيقي الذي يكون من تأليف النغم بالحروف ومخارجها وحركاتها ومواقع ذلك من تركيب الكلام ونظمه على طريقة متساوقة وعلى نضد متساوٍ، بحيث تكون الكلمة كأنها خطوة للمعنى في سبيله إلى النفس، إن وقف عندها هذا المعنى قُطع به.

(٢) صوت العقل، وهو الصوت المعنوي الذي يكون من لطائف التركيب في جملة الكلام، ومن الوجوه البيانية التي يداورُ بها المعنى، لا يخطىء طريقَ النفس من أي الجهات انتحى إليها.

(٣) صوت الحسّ، وهو أبلغهنّ شأناً، لا يكون إلا من دقة التصوُّر المعنوي، والإبداع في تلوين الخطاب، ومجاذبة النفس مرة وموادعتها مرة، واستيلائه على محضها بما يورد عليها من وجوه البيان، أو يسوق إليها من طرائف المعاني، يدعها

من موافقته والإيثار له كأنها هي التي تريده وكأنها هي التي تحاول أن يتصل أثرها بالكلام، إذ يكون قد استحوذ عليها وانفرد منها بالهوى والاستجابة.

وعلى مقدار ما يكون في الكلام البليغ من هذا الصوت، يكون فيه من روح البلاغة، فإن خرج مما وقفت عنده الطباع النفسية فلم يكن في بعض الكلام مقداراً معيناً تحسه في جهة وتفقده في جهة، وتراه مرة مائلاً ومرة زائلاً، بل صار كأنه روحٌ للكلام ذاته، يبادرك الروعة في كل جزء منه كما تبادرك الحياة في كل حركة للجسم الحي - فقد خرج به ذلك الفن من الكلام إلى أن يكون خلقاً روحياً؛ وكأنه تمثيلٌ بألفاظ لخلقة النفس، في دقة التركيب وإعجاز الصنعة ومؤاتاة الطبعة المعنوية وما إليها وهيهات، ليس يقدر على تمام ذلك الوضع إلا من قدر على تمام تلك الخلقة.

ولو تأملت هذا المعنى فضلاً من التأمل، وأحسنت في اعتباره على ذلك الوجه، لرأيته روح الإعجاز في هذا القرآن الكريم، بحيث لو خلا منه لأشبه أن يكون إعجازه صناعياً عند العرب - أن بقي معجزاً - ولو هم فقدوا فقدوا هذا المعنى من أكثره أو من أقله، لقد كانوا وجدوا مذهباً فيه للقول ومساغاً للرد، ولظلوا في مزية منه، ثم لسارت عنهم الأقاويل في معارضته واعتراضه.

ذلك بأن صوت النفس طبيعي في تركيب لغتهم، وإن كان فيها إلى التفاوت كمالاً ونقصاً، وصوت الفكر لا يعجزهم أن يستبينوه في كثير من كلام بلغائهم، أما صوت الحس فقد خلت لغتهم من صريحه وانفرد به القرآن وقد كانوا يجدونه في أنفسهم منذ افتنوا في اللغة وأساليبها ولكنهم لا يجدون البيان به في ألسنتهم؛ لأنه من الكمال اللغوي الذي تعاطوْه ولم يعْطوْه، وإنما كانوا يبتغون الحيلة إليه بألوان من العادات وضروب من التعبير النفسي، إذا هي اتصلت بالحسِّ البياني الذي ميزتهم وخطبائهم. وبلغ من أنفسهم ومازجها، وكان منها في محل وموقع؛ على أننا نقرأ اليوم أكثره ولا نجده بتلك المنزلة[1].

وإنما مثل ذلك كمن يفتتن بالجمال، فهو إذا رأى الوجه الجميل كانت نظرته إليه كلاماً نفسياً لو جهد البلغاء جهدهم على أن يحكموه بالعبارة كما هو في نفسه لأعيتهم وسائل البلاغة أن يمهدوا منها لهذه الحالة النفسية، ولجاءوا من كلامهم بالحسِّ المغمور الذي لا يعدم بعض النقص والاضطراب مما حسبوه قد

(١) وبعد القرآن صار الشعر الإسلامي وجه آخر، فالقرآن وحده نزل من العرب منزلة مدرسة جامعة كبرى؛ يدرسون فيها بطباعهم فلسفة البلاغة.

تكامل واستقر[1].

وهذا مثالٌ يطرد في كل ما أنت واجده من البلاغة العربية. فلا ترى شيئاً منها يروعك ويملك عليك المذاهب من نفسك بالتئام أجزائه ورشاقة معرضه وحسن تصويره، إلا وقعت منه على ضرب من الاستعانة بالخيال الشعري أو العادة الثابتة أو العاطفة المطمئنة أو نحوها. والقرآن لا يستعين بشيء من ذلك في إحكام عبارته والتأني بها إلى النفس وانتظام أسباب التأثير فيها، وليس إلا أن تقرأه حتى تحسّ من حروفه وأصواتها وحركاتها ومواقع كلماته وطريقة نظمها ومداورتها للمعنى ـ بأنه كلام يخرج من نفسك، وبأن هذه النفس قد ذهبت مع التلاوة أصواتاً، واستحال كل ما فيك من قوة الفكر والحس إليها وجرى فيها مجرى البيان، فصرت كأنك على الحقيقة مطويٌّ في لسانك.

وأعجب شيء في أمر هذا الحس الذي يتمثّل في كلمات القرآن أنه لا يسرف على النفس ولا يستفرغ مجهودها، بل هو مقتصد في كل أنواع التأثير عليها، فلا تضيق به ولا تنفر منه ولا يتخوَّنها الملال. ولا تزال تبتغي أكثر من حاجتها في التروُّح والإصغاء إليه والتصرف معه والانقياد له، وهو يسوّغها من لذتها ويرفّه عليها بأساليبه وطرقه في النظم والبيان[2]، مع أن أبلغ ما اتفق للبلغاء لا تجمع منه النفس بعض ذلك حتى يتعسفها ويثقل عليها وتبتلى منه بالتخمة وسوء الاحتمال، وحتى لا تكون البلاغة في سائره بعد ذلك إلا طعمة خبيثة لأنها جاءت من وراء القصد وفوق الحاجة فلا تعدم النفس أن تجد من جماله قبحاً، ومن صوابه خطأ؛ ولا يمتنع أن يكون فيه النافر والقلق والمحال عن وجهه وما إلى ذلك مما تسكن النفس إلى تأمله

---

(١) تعجز كل اللغات عن تصوير إحساس كامل بحيث يكون أثره على مقدار واحد في نفس صاحبه ونفس غيره، إذ هو حياة لا تلبسها العبارة إلا بمقدار ما ترمي إليها، وهو الروح من جسمها، يدل عليها بتركيبه، ويكشفها بأعماله. ثم تبقى مع ذلك خافية؛ إذا اخترع لها جسم جديد على تركيب يبنى على إظهارها دون إخفائها.
ونبه هنا إلى أن لنا كلاماً كثيراً في فلسفة البلاغة والشعر، تجده منبثاً في كل كتبنا: كحديث القمر، والمساكين، ورسائل الأحزان، والسحاب الأحمر، وأوراق الورد، وفي الرسائل التي نشرناها في الصحف والمجلات ولم تطبع إلى اليوم في كتاب على حدة.

(٢) وبهذا سهل على أكثر البلغاء والعلماء من أهل السمت والورع أن يختموا القرآن مرة في كل يوم، وهو أمر فاش لا سبيل بعد إلى المكابرة فيه. وكان كثير منهم إذ أقبل على ربه ووقف بين يديه في صلاته، قرأ في الركعة الواحدة سورة من الطوال أو سورتين، إلى ربع القرآن، وهو في ذلك مستغرق لا يمل، وكأنه ليس في الأرض أو ليس من أهلها.

وتستجمّ بتصفحه والبحث عنه واعتراضه في سياق الكلام ونسق التركيب.

وهذا أمر ليس في قدرة أحد أن ينفِيه عن كلام البلغاء متى امتد به النفس واتسقت له المعاني وتداخلت فيه الأغراض، ولا نرى أحداً يقدر على أن يثبت منه شيئاً في القرآن؛ لأن طريقة نظمه قد جعلت في تلاوته قوة الانبعاث للنفس المكدودة، كما يكون للخالص من ضروب الموسيقى، على ما هو معروف من تأثيرها في النفس ووجه هذا التأثير، بل هو للنفس العربية كالحداء للإبل العربية؛ مهما كدّها السير لم يزدها إلا إمعاناً فيه ولم تستأنف منه إلا نشاطاً واعتزاماً حتى ليذهب بها المراح وكأنها تريد أن تسابق الحروف والأصوات المنبعثة من أفواه من يحدونها.

ولو ذهبنا نبحث في أصول البلاغة الإنسانية عن حقيقة نفسية ثابتة قد اطردت في اللغات جميعاً وهي في كل لغة تعدُّ أَصلاً في بلاغتها، لما أصبنا غير هذه الحقيقة التي لا تظهر في شيء من الكلام ظهورها في القرآن وهي: «الاقتصاد في التأثير على الحس النفسي». وما تعرف في هذه الأساليب العربية خاصة ـ وقد مخضناها جميعاً وفررنا باطن أمرها ـ إلا إسرافاً على هذا الحس، أو تراجعاً من دونه؛ فأما أمر بين ذلك على أن يكون قصداً، وألا يكون إلا المحض من هذا القصد، وأن لا تجده إلا سواء في محض الاعتبار من حيث أجريته على هذه الحقيقة فلا يكون من شأنه أن يستوي معك في جهة ويلتوي عليك من جهة ـ فهذا ما لا نعرفه على أتمه وأبينه إلا في القرآن، ولا نعرف قريباً منه إلا في كلام النبي ﷺ وإن كان بين الجهتين ما بينهما[1].

ولما كان الأصل في نظم القرآن أن تعتبر الحروف بأصواتها وحركاتها ومواقعها من الدلالة المعنوية، استحال أن يقع في تركيبه ما يسوغ الحكم في كلمة زائدة أو حرف مضطرب أو ما يجري مجرى الحشو والاعتراض، أو ما يقال فيه إنه تغوث واستراحة[2] كما تجد من كل ذلك في أساليب البلغاء، بل نزِّلت كلماته منازلها على ما استقرت عليه طبيعة البلاغة، وما قد يشبه أن يكون من هذا النحو الذي تمكنت به مفردات النظام الشمسي وارتبطت به سائر أجزاء المخلوقات صفةً متقابلة بحيث لو نزعت كلمةٌ منه أو أزيلت عن وجهها، ثم أدير لسانُ العرب كله

(١) نجد بسط هذا المعنى في الكلام على البلاغة النبوية وكيف كان وجهاً في أنه (ﷺ) أفصح العرب.

(٢) أي استغاثة من ضعف واستراحة من كلال؛ فكأن الكاتب أو المتكلم يتغوث به.

على أحسن منها في تأليفها وموقعها وسدادها، لم يتهيأ ذلك ولا اتسعت له اللغة بكلمة واحدة، كما سنبينه في موضع آخر، وهو سرٌ من إعجازه قد أحس به العرب، لأنهم لا يذهبون مذهباً غيره في منطقهم وفصاحة هذا المنطق، وإنما يختلفون في أسباب القدرة عليه ومعنى الكمال فيه، ولو أنهم وجدوا سبيلاً إلى نقص كلمة من القرآن لأزالواها وأثبتوا فيه هذا الخطأ أو ما يشبه الخطأ في مذهبهم، إذ كان من المشهور عنهم مثلُ هذا الصنيع في انتقادهم وتصفحهم بعضهم على بعض في التحدي والمناقضة[1].

لا جرمَ أن المعنى الواحد يعبَّر عنه بألفاظ لا يجزي واحد منها في موضعه عن الآخر إن أريد شرط الفصاحة؛ لأن لكل لفظ صوتاً ربما أشبه موقعه من الكلام ومن طبيعة المعنى الذي هو فيه والذي تساق له الجملة، وربما اختلفت وكان بغير ذلك أشبه.

فلا بد في مثل نظم القرآن من إخطار معاني الجمل وانتزاع جملة ما يلائمها من ألفاظ اللغة، بحيث لا تنِدُّ لفظة، ولا تتخلف كلمة؛ ثم استعمال أمسِّها رحماً بالمعنى، وأفصحها في الدلالة عليه، وأبلغها في التصوير، وأحسنها في النسق، وأبدعها سناء، وأكثرها غناء، وأصفاها رونقاً وماء، ثم اطراد ذلك في جملة القرآن

---

(١) من أقرب ما يدل به على ذلك قصة الخنساء ونقدها في عكاظ على حسان بن ثابت حين أنشدها قوله:

لنا الجفنات الغر يلمعن بالضحى ... وأسيافنا يقطرن من نجدة دما

ولدنا بني العنقاء وابن محرق ... فأكرم بنا خالاً وأكرم بنا ابنما

فقالت الخنساء: ضعفت افتخارك وأبرزته في ثمانية مواضع. قال: وكيف؟ قالت: قلت «لنا الجفنات» والجفنات ما دون العشر، فقللت العدد، ولو قلت «الجفان» لكان أكثر، وقلت «الغر» والغرة البياض في الجبهة، ولو قلت «البيض» لكان أكثر اتساعاً، وقلت «يلمعن» واللمع شيء يأتي بعد الشيء ولو قلت «يشرقن» لكان أكثر، لأن الإشراق أدوم من اللمعان، وقلت «بالضحى» ولو قلت «بالعشية» لكان أبلغ في المديح لأن الضيف بالليل أكثر طروقاً، وقلت «أسيافنا» والأسياف دون العشر، ولو قلت «سيوفنا» كان أكثر، وقلت «يقطرن» فدللت على قلة القتل، ولو قلت «يجرين» لكان أكثر، لانصباب الدم، وقلت «دماً» والدماء أكثر من الدم، وفخرت بمن ولدت ولم تفتخر بمن ولدوك!! اهـ. ومثلها كثير في أخبار العرب لا حاجة بنا إلى استقصائه، ويخيل إلينا أن بلغاء العرب ابتلوا بالرعب بعد أن استيقنوا بالإعجاز فأجروا القرآن كله على التسليم حذار أن ينفضحوا إذا انتقدوا فيه شيئاً، وكفر من كفر منهم وطبيعته مؤمنة، وهذا تعرفه في كل إنسان حين يبتلى بما ليس في طاقته أو علمه أو احتماله.

على اتساعه وما تضمن من أنواع الدلالة ووجوه التأويل ثم إحكامه على أن لا مراجعة فيه ولا تسامح، وعلى العصمة من السهو والخطأ في الكلمة وفي الحرف من الكلمة، حتى يجيء ما هو كأنه صيغ جملة واحدة في نفَس واحد وقد أديرت معانيها على ألفاظ في لغات العرب المختلفة فلبستها مرة واحدة، وذلك ولا ريب مما يفوت كل فوتٍ في الصناعة، ولا يدَّعيه من الخلق فرد ولا جماعة.

* * *

ولقد صارت ألفاظ القرآن بطريقة استعمالها ووجه تركيبها كأنها فوق اللغة، فإن أحداً من البلغاء لا تمتنع عليه فصح هذه العربية متى أرادها، وهي بعد في الدواوين والكتب، ولكن لا تقع له مثل ألفاظ القرآن في كلامه، وإن اتفقت له نفس هذه الألفاظ بحروفها ومعانيها، لأنها في القرآن تظهر في تركيب ممتنع فترَف به، ولهذا ترتفع إلى أنواع أسمى من الدلالة اللغوية أو البيانية التي هي طبيعية فيها، فتخرج من لغة الاستعمال إلى لغة الفهم وتكون بتركيبها المعجز طبقة عقلية في اللغة، ومن ثم تتنزل الأفكار منزلة التوهم الطبيعي الذي يؤثر بالصفة ما يؤثر بالشيء الموصوف بل بما وفى وزاد، كما ترى فيمن يهتز للشعر ويطرب له ويملكه رقّ أعصابه النفسية، فإنه يبصر الشاعر الفحل الذي أعجب به فيتوهم في رأسه المعنى الكريم والخيال البارع والتعبير الذي هو ضربٌ من الوحي، وكأنما يتخيل من الرأس صومعةً إلهية تهبط عليها ملائكة الحكمة والبيان، وإنه ليتوهم ذلك فيهتز له هزةً عصبية واضحة تعرفها في انتشائه والتماع عينيه واستطارة ألحاظه وما تنطق به معارف وجهه، وإن ذلك ليأخذ منه ما تأخذ القصيدة البارعة والكلمة النادرة، وإنه على ذلك في نفسه لشديد، فهذا ما سميناه باب التوهم الطبيعي، وهو بمنزلة من الحقائق النفسية[1].

ولو تدبرت ألفاظ القرآن في نظمها، لرأيت حركاتها الصرفية واللغوية تجري في الوضع والتركيب مجرى الحروف أنفسها فيما هي له من أمر الفصاحة فيهيىء بعضها لبعض، ويساند بعضاً، ولن تجدها إلا مؤتلفةً مع أصوات الحروف، مُساوقةً لها في النظم الموسيقي، حتى إن الحركة ربما كانت ثقيلة في نفسها لسبب من أسباب الثقل أيها كان، فلا تعذُب ولا تُساغ وربما كانت أوْكسَ النصيبين في حظ الكلام من الحرف والحركة، فإذا هي استعملت في القرآن رأيت لها شأناً عجيباً،

---

(١) من ذلك تهافت الناس على رؤية العظماء ولقائهم ومجالستهم ومطارحتهم كأن طبيعة كل إنسان تجنح إلى أن تملك ملكاً ما فيمن تراه عظيماً لتعظم به.

ورأيت أصوات الأحرف والحركات التي قبلها قد امتهدت لها طريقاً في اللسان، واكتنفتها بضروب من النغم الموسيقي حتى إذا خرجت فيه كانت أعذبَ شيء وأرقه، وجاءت متمكنة في موضعها، وكانت لهذا الموضع أولى الحركات بالخفة والروعة:

من ذلك لفظة (النذُر) جمع نذير؛ فإن الضمة ثقيلة فيها لتواليها على النون والذال معاً، فضلاً عَن جسأة هذا الحرف ونُبوهِ في اللسان، وخاصة إذا جاء فاصلةً للكلام. فكل ذلك مما يكشف عنه ويفصح عن موضع الثقل فيه؛ ولكنه جاء في القرآن على العكس وانتفى من طبيعته في قوله تعالى: ﴿ولقد أنذرهم بطشتنا فتمارَوا بالنذر﴾ [القمر: ٣٦]، فتأمل هذا التركيب، وأنعم ثم أنعم على تأمله، وتذوق مواقع الحروف وأجْر حركاتها في حس السمع وتأمل مواضع القلقلة في دال (لقد)، وفي الطاء من (بطشتنا) وهذه الفتحات المتوالية فيما وراء الطاء إلى واو (تماروا)، مع الفصل بالمد، كأنها تثقيل لخفة التتابع في الفتحات إذا هي جرت على اللسان، ليكون ثقل الضمة عليه مستخَفاً بعد، ولكون هذه الضمة قد أصابت موضعها كما تكون الأحماض في الأطعمة. ثم ردِّد نظرك في الراء من (تمارَوا) فإنها ما جاءت إلا مساندةً لراء (النذر) حتى إذا انتهى اللسان إلى هذه انتهى إليها من مثلها، فلا تجف عليه ولا تغلظ ولا تنبو فيه، ثم اعجب لهذه الغنة التي سبقت الطاء في نون (أنذرَهم) وفي ميمها، وللغنّة الأخرى التي سبقت الذال في (النذر).

وما من حرف أو حركة في الآية إلا وأنت مصيب من كل ذلك عجباً في موقعه والقصد به، حتى ما تشك أن الجهة واحدة في نظم الجملة والكلمة والحرف والحركة، ليس منها إلا ما يشبه في الرأي أن يكون قد تقدم فيه النظر وأحكمته الروية وراضه اللسان، وليس منها إلا متخيّر مقصودٌ إليه من بين الكلم ومن بين الحروف ومن بين الحركات، وأين هذا ونحوه عند تعاطيه ومن أي وجه يلتمس وعلى أي جهة يستطاع، وكيف يأتي للإنسان في مثل تلك الآية وحدها ـ فضلاً عن القرآن كله ـ وهو لا يكون إلا عن نظر وصنعة كلامية؟ والبليغ من الناس متى اعتسف هذا الطريق ولم يكن في الكلام إلى سجيّته وطبعه فقد خذلته البلاغة واستهلكته الصنعة، وضاق به التصرُّف وتناثرت أجزاء كلامه من جهاتها، وكلما لج في المكابرة لجت البلاغة في الإباء، فمثله كمن يمشي مستديراً ويحسب أنه يتقدم، لأنه ـ زَعمَ ـ لم يحرف وجهه ولم ينفتل عن قصده، ولأن نظره ما يزال ثابتاً فيما يستقبله!

إنما تلك طريقة في النظم قد انفرد بها القرآن، وليس من بليغ يعرف هذا الباب إلا وهو يتحاشى أن يُلم به من تلك الجهة أو يجعل طريقه عليها، فإن اتفق له شيء منه كان إلهاماً ووحياً، لا تقتحم عليه الصناعة ولا يتيسر له الطبع بالفكر والنظر، وكان مع ذلك لا يخلو من التواء ومن مغمز، على أنه يكون جملة من فصل أو عبارة من جملة أو بيتاً من قصيدة أو شطراً من بيت، لا يطرد ولا يستوي وليس إلا أن يتفق اتفاقاً؛ أما أن يتهيأ لأحد من البلغاء في عصور العربية كلها من معارض الكلام وألفاظه، ما يتصرف به هذا التصرف في طائفة أو طوائف من كلامه، على أن يضرب بلسانه ضرباً موسيقياً، وينظم نظماً مطرداً، ويُهدف الكلمة الكلمة وينصب الحرف للحرف، ويعصب الحركة بالحركة، ويُجري بعضاً من بعض - فهذا إن أمكن أن يكون في كلام ذي ألفاظ، فليس يستقيم في ألفاظ ذات معانٍ، فهو لغوٌ من إحدى الجهتين، ولو أن ذلك ممكن لقد كان اتفق في عصر خلا من ثلاثة عشر قرناً. ونحن اليوم في القرن الرابع عشر من تاريخ تلك المعجزة.

وقد وردت في القرآن ألفاظ هي أطول الكلام عدد حروفٍ ومقاطع مما يكون مستثقلاً بطبّيعة وضعه أو تركيبه، ولكنها بتلك الطريقة التي أومأنا إليها قد خرجت في نظمه مخرجاً سرياً، فكانت من أحضر الألفاظ حلاوة وأعذبها منطقاً وأخفها تركيباً، إذ تراه قد هيأ لها أسباباً عجيبة من تكرار الحروف وتنوع الحركات، فلم يجرها في نظمه إلا وقد وُجد ذلك فيها، كقوله: ﴿ليستخلفنَّهم في الأرض﴾ [النور: ٥٥] فهي كلمة واحدة من عشرة أحرف وقد جاءت عذوبتها من تنوع مخارج الحروف ومن نظم حركاتها، فإنها بذلك صارت في النطق كأنها أربع كلمات؛ إذ تُنطق على أربعة مقاطع، وقوله: ﴿فسيكفيكهُم الله﴾ [البقرة: ١٣٧] فإنها كلمة من تسعة أحرف، وهي ثلاثة مقاطع وقد تكررت فيها الياء والكاف، وتوسط بين الكافين هذا المد الذي هو سر الفصاحة في الكلمة كلها.

وهذا إنما هو الألفاظ المركبة التي ترجع عند تجريدها من المزيدات إلى الأصول الثلاثية أو الرباعية، أما أن تكون اللفظة خماسية الأصول فهذا لم يرد منه في القرآن شيء، لأنه مما لا وجه للعذوبة فيه، إلا ما كان من اسم عُرِّب ولم يكن في الأصل عربياً: كإبراهيم، وإسماعيل، وطالوت، وجالوت، ونحوها؛ ولا يجيء به مع ذلك إلا أن يتخلله المدُّ كما ترى؛ فتخرج الكلمة وكأنها كلمتان.

وفي القرآن لفظة غريبة هي من أغرب ما فيه، وما حسنت في كلام قط إلا في

موقعها منه، وهي كلمة «ضِيزى» من قوله تعالى: ﴿تلك إذن قِسمة ضِيزى﴾[1] [النجم: ٢٢] ومع ذلك فإن حسنها في نظم الكلام من أغرب الحسن وأعجبه؛ ولو أردْتَ اللغة عليها ما صلح لهذا الموضع غيرها؛ فإن السورة التي هي منها وهي سورة النجم، مفصلة كلها على الياء؛ فجاءت الكلمة فاصلة من الفواصل ثم هي في معرض الإنكار على العرب، إذ وردت في ذكر الأصنام وزعمهم في قسمة الأولاد، فإنهم جعلوا الملائكة والأصنام بناتِ لله مع أولادهم البنات[2] فقال تعالى: ﴿ألكُمُ الذَّكرُ وله الأنثى؟ تلك إذن قسمة ضيزى﴾ [النجم: ٢١ ـ ٢٢] فكانت غرابة اللفظ أشد الأشياء ملاءمة لغرابة هذه القسمة التي أنكرها، وكانت الجملة كلها كأنها تصوِّر في هيئة النطق بها الإنكارَ في الأولى والتهكم في الأخرى؛ وكان هذا التصوير أبلغ ما في البلاغة، وخاصة في اللفظة الغريبة التي تمكنت في موضعها من الفصل، ووصفت حالة المتهكم في إنكاره من إمالة اليد والرأس بهذين المدّين فيها إلى الأسفل والأعلى، وجمعت إلى كل ذلك غرابة الإنكار بغرابتها اللفظية.

والعربُ يعرفون هذا الضربَ من الكلام، وله نظائرُ في لغتهم، وكم من لفظة غريبة عندهم لا تحسن إلا في موضعها، ولا يكون حسنها على غرابتها إلا أنها تؤكد المعنى الذي سيقت له بلفظها وهيئة منطقها، فكأن في تأليف حروفها معنى حسياً، وفي تألف أصواتها معنى مثله في النفس؛ وقد نبهنا إلى ذلك في باب اللغة من تاريخ آداب العرب.

وإن تعجبْ فعاجبٌ لنظم هذه الكلمة الغريبة وائتلافه على ما قبلها، إذ هي مقطعان: أحدهما مدٌّ ثقيل، والآخر مدٌّ خفيف، وقد جاءت عقب غُنتين في «إذن» و «قسمة» وإحداهما خفيفة حادة، والأخرى ثقيلة متفشية، فكأنها بذلك ليست إلا مجاورةً صوتيةً لتقطيع موسيقي. وهذا معنى رابع للثلاثة التي عددناها آنفاً، أما خامس هذه المعاني، فهو أن الكلمة التي جمعت المعاني الأربعة على غرابتها، إنما هي أربعة أحرف أيضاً.

ثم الكلماتُ التي يُظن أنها زائدة في القرآن كما يقول النحاة، فإن فيه من ذلك أحرفاً: كقوله تعالى: ﴿فبما رحمةٍ من الله لنتَ لهم﴾ [آل عمران: ١٥٩] وقوله: ﴿فلما أنْ جاء البشيرُ ألقاهُ على وجهه فارتدَّ بصيراً﴾[3] [يوسف: ٩٦] فإن النحاة

---

(١) يقال: ضازه حقه وضامه، أي منعه ونقصه، فهي قسمة جائرة. والضيز: الجور.

(٢) أي دفنهن على الحياة، كما كان من عادتهم.

(٣) الضمير في «ألقاه» لقميص يوسف، وفي «وجهه» ليعقوب عليهما السلام.

يقولون إن «ما» في الآية الأولى و «أن» في الثانية، زائدتان، أي في الإعراب. فيظن مَن لا بصرَ له أنهما كذلك في ا لنظم ويقيس عليه، مع أن في هذه الزيادة لوناً من التصوير لو هو حذف من الكلام لذهب بكثير من حسنه وروعته، فإن المراد بالآية الأولى، تصويرُ لين النبي ﷺ لقومه، وإن ذلك رحمة من الله، فجاء هذا المد في «ما» وصفاً لفظياً يؤكد معنى اللين ويفخِّمه، وفوق ذلك فإن لهجة النطق به تُشعر بانعطاف وعناية لا يُبتدأ هذا المعنى بأحسن منهما في بلاغة السياق، ثم كان الفصل بين الباء الجارّة ومجرورها (وهو لفظ رحمة) مما يلفت النفس إلى تدبُّر المعنى وينبه الفكر على قيمة الرحمة فيه، وذلك كله طبعي في بلاغة الآية كما ترى.

والمراد بالثانية تصويرُ الفصل الذي كان بين قيام البشير بقميص يوسف وبين مجيئه لبعد ما كان بين يوسفَ وأبيه عليهما السلام وأن ذلك كأنه كان منتظراً بقلق واضطراب[1] وتؤكدهما وتصف الطربَ لمقدمه واستقراره، غُنةُ هذه النونِ في الكلمة الفاصلة؛ وهي «أن» في قوله: «أن جاء».

وعلى هذا يجري كل ما ظن أنه في القرآن مزيد: فإن اعتبار الزيادة فيه وإقرارها بمعناها، إنما هو نقص يجلُّ القرآن عنه، وليس يقول بذلك إلا رجل يعتسف الكلام ويقضي فيه بغير علمه أو بعلم غيره... فما في القرآن حرف واحد إلا ومعه رأيٌ يسنح في البلاغة، من جهة نظمه، أو دلالته، أو وجه اختياره، بحيث يستحيل ألبتة أن يكون فيه موضع قلق أو حرف نافر أو جهة غير مُحكمة أو شيء مما تنفذ في نقده الصنعة الإنسانية من أي أبواب الكلام إن وسعها منه باب. ولكنك واجد في الناس مَن ينقبض ذرعُه ويُقصر به علمه، ولا يدعُ مع ذلك أن يقدم على الأمر لا يعرف من أين مُطَّلعه ومأتاه فيُمضي القولَ على ما خيلَ؛ ويفتي بما اختال، ولا يمنعه تقصيره من أن يستطيل به ولا استطالته من أن يكابر عليها؛ ولا مكابرته من اللجاج فيها، فيخطىء صواب القول إن قال، ثم يخطىء الثانية في تصويب خطئه إن احتج، وما في الخطإ جهة ثالثة إلا أن يصرَّ على الخطإ.

ومما لا يسعه طوق إنسان في نظم الكلام البليغ، ثم مما يدل على أن نظم القرآن مادة فوق الصنعة ومن وراء الفكر وكأنها صُبَّت على الجملة صباً ـ أنك ترى بعض الألفاظ لم يأت فيه إلا مجموعاً ولم يستعمل منه صيغة المفرد، فإذا احتاج إلى هذه الصيغة استعمل مرادفها: كلفظة (اللبّ) فإنها لم ترد إلا مجموعة، كقوله

(١) قال قبل ذلك عن لسان يعقوب: «إني لأجد ريح يوسف» ولم يكن جاءه البشير فكان يحس به.

تعالى: ﴿إن في ذلك لذكرى لأولي الألباب﴾ [الزمر: ٢١] وقوله: ﴿وليذكَّرَ أولو الألباب﴾ [إبراهيم: ٥٢] ونحوهما، ولم تجيء فيه مفردةً، بل جاء في مكانها (القلب)، وذلك لأن لفظ الباء شديد مجتمع، ولا يفضي إلى هذه الشدة إلا من اللام الشديدة المسترخية، فلما لم يكن ثمَّ فصل بين الحرفين يتهيأ معه هذا الانتقال على نسبة بين الرخاوة والشدة؛ تحسن اللفظة مهما كانت حركة الإعراب فيها؛ نصباً أو رفعاً، أو جراً؛ فأسقطها من نظمه بتة، على سعة ما بين أوله وآخره، ولو حسنت على وجه من تلك الوجوه لجاء بها حسنة رائعة، وهذا على أن فيه لفظة (الجبّ)، وهي في وزنها ونطقها، لولا حسن الائتلاف بين الجيم والباء من هذه الشدة في الجيم المضمومة.

وكذلك لفظة (الكوب)، استعملت فيه مجموعة ولم يأت بها مفردة لأنه لا يتهيأ فيها ما يجعلها في النطق من الظهور والرقة والانكشاف وحسن التناسب كلفظ (أكواب) الذي هو الجمع.

و (الأرجاء) لم يستعمل القرآن لفظها إلا مجموعاً وترك المفرد ـ وهو الرجا: أي الجانب ـ لعلة لفظه، وأنه لا يسوغ في نظمه كما ترى.

وعكس ذلك لفظة (الأرض)؛ فإنها لم ترد فيه إلا مفردة، فإذا ذكرت السماء مجموعة جيء بها مفردة في كل موضع منه، ولما احتاج إلى جمعها أخرجها على هذه الصورة التي ذهبت بسر الفصاحة وذهب بها، حتى خرجت من الروعة بحيث يسجد لها كل فكر سجدةً طويلة، وهي في قوله تعالى: ﴿الله الذي خلقَ سبْع سمواتٍ ومن الأرض مثلهن﴾ [الطلاق: ١٢] ولم يقل: وسبع أرَضِين؛ لهذه الجسْأةِ التي تدخل اللفظ ويختل بها النظم اختلالاً، وأنت فتأمَّلْ ـ رعاك الله ـ ذلك الوضع البياني، واعتبر مواقع النظم، وانظر هل تتلاحق هذه الأسباب الدقيقة أو تتيسر مادتها الفكرية لأحد من الناس فيما يتعاطاه من الصناعة، أو بتكلفة من القول، وإن استقصى فيه الذرائع، وبالغ الأسباب، وأحكم ما قِبَله وما وراءه...

ومن الألفاظ لفظة (الآجرّ) وليس فيها من خفة التركيب إلا الهمزة وسائرها نافرٌ متقلقل لا يصلح مع هذا المدّ في صوت ولا تركيب على قاعدة نظم القرآن، فلما احتاج إليها لفظها ولفظ مرادفها وهو (القرْمد)[1] وكلاهما استعمله فصحاء العرب ولم يعرفوا غيرهما، ثم أخرج معناها بألطف عبارة وأرقها وأعذبها، وساقها في بيان مكشوف يفضح الصبحَ، وذلك في قوله تعالى: ﴿وقال فرعون يا أيها الملأ ما علمت لكم من إلهٍ غيري فأوقِد لي يا هامان على الطِّين فاجعل لي صرحاً﴾ [القصص: ٣٨] فانظر، هل تجد

(١) وهو في العامية (الطوب) أي الطين المحرق الذي يبنى به.

في سرّ الفصاحة وفي روعة الإعجاز أبرع أو أبدع من هذا؟ وأي عربي فصيح يسمع مثل هذا النظم وهذا التركيب ولا يملّكه حسّه ولا يسوّغه حقيقة نفسه ولا يجنُّ به جنوناً ولا يقول آمنت بالله رباً وبمحمد نبياً وبالقرآن معجزة[1]؟ وتأمل كيف عبَّر عن الآجر بقوله: ﴿فأوقد لي يا هامان على الطين﴾ [القصص: ٣٨] وانظر موقع هذه القلقلة التي هي في الدال من قوله (فأوقد) وما يتلوها من رقة اللام، فإنها في أثناء التلاوة مما لا يطاق أن يعبر عن حسنه، وكأنما تنتزع النفس انتزاعاً.

وليس الإعجاز في اختراع تلك العبارة فحسب، ولكن ما ترمي إليه إعجاز آخر؛ فإنها تحقر شأن فرعون، وتصف ضلاله، وتسفّه رأيه، إذ طمع أن يبلغ الأسباب أسباب السموات فيطلع إلى إله موسى، وهو لا يجد وسيلة إلى ذلك المستحيل ولو نصب الأرض سلماً، إلا شيئاً يصنعه هامان من الطين[2]...!

وما يشذُّ في القرآن الكريم حرف واحد عن قاعدة نظمه المعجز؛ حتى إنك لو تدبرت الآيات التي لا تقرأ فيها إلا ما يسرده من الأسماء الجامدة، وهي بالطبع مَظنة أن لا يكون فيها شيء من دلائل الإعجاز؛ فإنك ترى إعجازها أبلغ ما يكون في نظمها وجهات سردها، ومن تقديم اسم على غيره أو تأخيره عنه، لنظم حروفه ومكانه من النطق في الجملة؛ أو لنكتة أخرى من نكت المعاني التي وردت فيها الآية بحيث يوجد شيئاً فيما ليس فيه شيء.

تأمل قوله تعالى: ﴿فأرسلنا عليهمُ الطوفانَ والجرادَ والقُمَّل والضفادع والدمَ آيات مفصلات﴾ [الأعراف: ١٣٣] فإنها خمسة أسماء، أخفها في اللفظ (الطوفان والجراد والدم) وأثقلها (القُمّل والضفادع) فقدم (الطوفان) لمكان المدين فيها؛ حتى يأنس اللسان بخفتها؛ ثم الجراد وفيها كذلك مد؛ ثم جاء باللفظين الشديدين مبتدئاً بأخفهما في اللسان وأبعدهما في الصوت لمكان تلك الغُنة فيه؛ ثم جيء بلفظة (الدم) آخراً،

(١) الجمهور على أن القرآن دليل النبوة، وهو الحق الذي لا ريب فيه. ولكن من المتكلمين من يرى غير ذلك، كأبي إسحق النظام، فإنه قال: إن الله لم يجعل القرآن دليلاً على النبوة وعلى هذا الأصل بنى قوله: إن الإعجاز كان بالصرفة ـ كما تقدم في موضعه ـ فما أصح ما نقلناه ثمة من قول الجاحظ فيه: لو كان بدل تصحيحه القياس التمس تصحيح الأصل الذي قاس عليه، كان أمره على الخلاف.

(٢) في التعبير حكمة أخرى جليلة: وتلك أن فرعون يريد أن يبني صرحاً يبلغ به السماء فعبر بالإيقاد على الطين تهكماً على فرعون، لأن البناء في مثل هذا لا يزال يرتفع بلا نهاية، وإعداد الآجر يجب أن يكون كذلك مستمراً باستمرار الإيقاد على الطين، ثم تشعر العبارة أن النتيجة لا شيء، فكأنه لم يخرج لا بناء ولا مبنياً به، وما هو إلا البدء والاستمرار في البدء.

وهي أخف الخمسة وأقلها حروفاً؛ ليسرع اللسان فيها ويستقيم لها ذوق النظم ويتم بها هذا الإعجاز في التركيب.

وأنت فمهما قلَّبتَ هذه الأسماء الخمسة، فإنك لا ترى لها فصاحة إلا في هذا الوضع؛ لو قدَّمت أو أخرت لبادرك التهافت والتعثر، ولأعنتكَ أن تجيء منها بنظم فصيح، ثم لا ريب أحالك ذلك عن قصد الفصاحة وقطَعك دون غايتها. ثم لخرَّجَتِ الأسماء في اضطراب النطق على ذلك بالسواء؛ ليس يظهر أخفها من أثقلها؛ فانظر كيف يكون الإعجاز فيها ليس فيه إعجاز بطبيعته.

وبهذا الذي قدمناه ونحوه مما أمسكنا عنه ولم نستقصِ في أمثلته لأنه أمر مُطرد ـ تعرف أن القرآن إنما أعجز في اللغة بطريقة النظم وهيئة الوضع ولن تستويَ هذه الطريقة إلا بكل ما فيه على جهته ووضعه، فكل كلمة منه ما دامت في موضعها فهي من بعض إعجازه، ومن ههنا ينساق بنا الكلام إلى القول في النوع الثالث.

* * *

الجمَل وكَلماتها

والجملة هي مظهرُ الكلام، وهي الصورة النفسية للتأليف الطبيعي، إذ يُحيلُ بها الإنسان هذه المادة المخلوقة في الطبيعة، إلى معانٍ تُصورها في نفسه أو تصفها، ترى النفس هذه المادة المصوَّرة وتحسُّها. على حين قد لا يراها المتكلم الذي أهدَفَها لكلامه غرضاً ولكنه بالكلام كأنه يراها.

ولذا كانت المعاني في كلماتها التي تؤدي إليها كأنها في الاعتبار بقية الشعاع النظري الذي اتصل بالمادة الموصوفة، أو بقية حس آخر من الحواس التي هي في الحقيقة جملة آلات الإنسان في صنع اللغة.

فإذا رُكِّب الكلام على أصل من التركيب لا يتأدّى بالمعاني إلى أبعد من مظاهر الحس، فهذا هو الكلام الطبيعي الذي لا يزيد من فضيلة المتكلم أكثر مما تزيد الحواس نفسها في هذا المتكلم من فضيلة الإنسانية، وذلك أصلٌ هو من رقة الشأن وخفة المنزلة بحيث يخرج الناس جميعاً بالسواء فيه ليس لأحد منهم على أحد فضل، ما دام الكلام سواء فيهم من أصل الخلقة وطبيعة الحياة.

أما إذا خرج الكلام إلى أن يكون في أوضاعه ومعانيه كأنه تصرُّف من الحواس في أنواع الإدراك ودرجاته كتصرف النظر في اكتناه الجمال وإدراك معانيه؛ أو السمع في استبانة الأصوات وحسّ نغماتها، إلى ما يشبه ذلك من صنع سائر الحواس في كمالها العصبي ـ فهذا هو الكلام النفسي الذي يضيف إلى صفة المتكلم صفة البلاغة ويرتفع به عن أن يكون إنساناً من الجنس إلى أن يكون ـ بفضيلة البلاغة ـ مادة إنسانية لجنس الإنسان.

فإذا ارتفع الكلام إلى أن يصير في تقليبه ومداورته كأن طرق ما بين الحواس في أنواع إدراكها وبين النفس، فلا يخطىء التأثيرَ ولا ينافر جهة من جهاته ولا يعدو أن يبلغَ من الفؤاد مبلغه الذي قسم له ـ فهذا هو الكلام الذي يبين البليغ ويفرده من قومه ويجعله مهوى قلوبهم وسمت أبصارهم إذ يكون في نفسه من هذه القوة البيانية ما يجعله خليقاً أن يعتدّه التاريخ أحد المجاميع النفيسة في الأرض، وهم الذين لا يكثرون بعددهم، ولكن بمواهبهم؛ حتى إن أحدهم ليكون أمة في نفسه. ويكون عمله تاريخ عصر من أمة؛ وهم أولئك الأفراد العظماء الذين تبتدىء درجاتهم مما بين الخلقِ بعضهم من بعض، إلى ما بين الخلق والخالق، من الشعراء إلى الأنبياء.

فإذا بعد الكلام وأمعن حتى يكون بدقائق تركيبه وطرقِ تصويره كأنما يفيض النفسَ على الحواسّ إفاضة، ويترك هذا الإنسان من الإحساس به كأنه قلب كله، ثم يبلغ من ذلك إلى أن يكون روح لغة كاملة وبيان أمة برمّتها، لا يحيله الزمن عن موضعه، ولا يقلبه عن جهته، وإلى أن يجعل البلغاء على تفاوتهم فيما بينهم، وعلى اختلاف عصورهم وأسبابهم المتلاحقة، وكأنهم معه طبقة واحدة وفي طوقٍ واحد من العجز؛ يعنِّيهم طلبه، ويعنِّتهم إدراكه ويعرفون تركيبه ثم لا يجدون له مأتى من النفس ولا وجهاً من القدرة فذلك هو الكلام المعجز، بل هو معجزة الطبيعة الكلامية التي لم تعرف في تاريخ أمة من أمم الأرض، ولا عرف أن بلغاء أمة من أمم الكلام قد أقروا وأجمعوا عليها إجماعاً يتوارثونه علماً ونظراً على انفساح التاريخ وتعاقب الأجيال، إلا ما كان من ذلك في القرآن، وما لا يزال الإجماع منعقداً عليه ما بقي في الأرض لفظ من العرب.

وإنما اطَّرد ذلك للقرآن من جهة تركيبه الذي انتظم أسباب الإعجاز من الصوت في الحرف، إلى الحرف في الكلمة، إلى الكلمة في الجملة، حتى يكون الأمر مقدّراً على تركيب الحواس النفسية في الإنسان تقديراً يطابق وضعَها وقواها وتصرفها، وذلك إيجادٌ خلقي لا قِبَل للناس به ولم يتهيأ إلا في هذه العربية عن طريق المعجزة التي لا تكون معجزةً حتى تخرق العادة، وتفوت المألوف، وتعجز الطَّوق، وإنما امتنع أن يكون في مقدور الخلق، لأنه تفصيلٌ للحروف على النحو الذي يأخذه فيه تركيب الحياة، من تناسب الأجزاء في الدقيق والجليل، وقيام بعضها ببعض لا يغني منها شيء عن شيء في أصل التركيب وحكمته ولا يردّ غيرها مردّها ولا يأتلف ائتلافها ولا يجري فيها، إلى نحو ذلك مما أجرى الله عليه نشءَ الخلق وبعث الحياة، ثم اشتمالها على سر التركيب المكنون الذي جعل البلغاء منها بمنزلة الأطباء في سعة العلم بتركيب الأجسام الحية من الخلية فما فوقها، دون العلم بالوجه الذي يمكن به التركيب، على أنهم لا يفوتهم شيء من دقائقه ولا يعزب عنهم مثقال ذرةٍ من مادته، وهي بعد مبذولة لهم يقلبونها ويستوضحونها ويزدادون بها على الدهر خبرة، ثم ينصرفون عنها وهم في العلم غير ما كانوا وهي لا تزال عندهم على ما كانت!

ولم نرَ شيئاً كان أمره مع العلم ذلك الأمر إلا أن يكون إلهياً، فقد فرغ الناس من كل ما وضع الناس، وعارض بعضهم بعضها، وأبرّ بعضهم على بعض ولم يسلم للمتقدم من الفضل على المتأخر إلا فضيلة احترام الموت واستحياء التاريخ،

وقد بدّلت الأرض غير الأرض وليس فيها من أثر واحد لم يتناوله ناموس النشوء بالنقض من إحدى جهاته على هرم الدهر وتقادمه، غير القرآن؛ فإنه طبقةٌ وحده في إعجاز تركيبه وسلامة معانيه، لم تنقض منه آية ولا كلمة ولا ما دون الكلمة، ولا ذُكر معه شيء من كلام البلغاء. ولا عورض به ولا أزيل عن موضعه، ولا وزنه عقل إلا كان مرجوحاً أبداً، وما أراده أحد إلا أراده بغير طريقته، ولا بحث عن طريقته إلا عيّ بإدراكها وبَعِل بها ولم يدر ما هي ولا كيف هي ولا من أين يأتي لها، وصار أمره نشراً لا نظام له وعاد علمه جهلاً لا بصيرة معه: ولعمري إنه ليس في العجائب كلها شيء أعجب من إمكان أن يكون القرآن مع هذا الإعجاز كله غير معجز. . . !

ولقد كانت هذه الطريقة المعجزة التي نزل بها القرآن هي السبب في حفظ العربية واستخراج علومها؛ وما كان أصل ذلك إلا التحدي بها، فإن من حكمة هذا التحدي أن يدعوَهم إلى النظر في أساليبه ووجه نظمه وتدبُّر طريقته، وأن يروزوا أنفسهم منها ويَزنوها به، حتى إذا استيقنوا العجز وأطرقوا عليه، كان ذلك سبباً لمن يخلفهم على اللغة إلى استبانة وجوه الإعجاز[1]، فكشف لهم عن فنون البلاغة،

---

(١) للتحدي حكمة أخرى قرر بها القرآن أسمى ما انتهت إليه عقول الحكماء وأهل التشريع في العصور الأخيرة ونحن ننقلها هنا من كتابنا (تحت راية القرآن): «لا ثقة برأي إلا بعد تمحيصه ونقده، ولن يكون النقد نقداً إذا كان من أنصارك ومؤازريك، بل هو النقد إذا جاء من المعارضين لك والمنكرين عليك، ثم لا يتم له معناه إلا إذا كان من أقواهم فكراً، وأصحهم رأياً، وأبلغهم قلماً، فإن لم ينتقدك هذا ومثله فادفعهم إليك دفعاً، وتحدهم تحدياً، وارمهم بالعجز إذا لم يفعلوا، فإن الحجة ليست لك ولا هي لهم، وإنما تنحاز إلى الغالب منكما، وحتى الحجة الصحيحة فإنها أبداً في حاجة ماسة إلى حجة أخرى تؤيدها، أو تفسرها، أو تحدها، أو تمنع اللبس بينها وبين غيرها، فكل شيء فإنما صحته وتمامه في معارضته ونقده، إذ أن المعارضة نصف الحق، وإن هي لم تكن حقاً لأنها تبينه وتجلوه وتقطع عنه الألسنة وتنفي عنه الظنة، ومن هنا يظهر لك السر المعجز الغريب البالغ منتهى الدقة في القرآن الكريم، فإن هذا الكتاب من دون الكتب السماوية والأرضية، هو وحده الذي انفرد بتحدي الخلق وإثبات هذا التحدي فيه، وبذلك قرر أسمى قواعد الحق الإنساني، ووضع الأساس الدستوري الحر لإيجاد المعارضة وحمايتها وأقام البرهان لمن آمنوا على من كفروا، وكان العجز عنه حجة دامغة، معها من القوة كالذي مع الحجة الأخرى في إعجازه، فسما بالحجتين جميعاً وذلك هو المبدى الذي لا استقلال ولا حرية بغيره، وما الصواب إذا حققت إلا انتصار في معركة الآراء، ولا الخطأ إلا اندحار فيها، لا أقل ولا أكثر، وبهذا وحده يقوم الميزان العقلي في هذه الإنسانية».

وتأدت بهم إلى حيث بلغوا من تتبع كلام العرب والاستقصاء فيه والكشف عن محاسنه، وأغرى بعض ذلك من بعضه، وأعان كلٌّ على كل، حتى اجتمعت المادة وتلاحقت الأسباب ولولا ما صنعوا لخرج الناس إلى العُجْمَة، ولذهبت هذه الآداب ولما بقي في الأرض إلى اليوم من يقول إن القرآن معجز!

وذلك بأن العرب لم يكن لهم من البلاغة إلا علم الفطرة، ولم يكن لمن بعدهم من هذه الفطرة إلا ما ترجعه الوراثة من أوليتهم، وهو شيء تتولاه العصور بالتحول والزيغ، وتدأب عليه بالنقض والاختلاف، حتى يخرج عن أصله إلى أن يكون أصلاً جديداً، ثم إلى أن تنشق منه أصول أخرى وهي الطريقة التي تنشأ بها اللغات وتستمرُّ وتذهب في الاشتقاق، فلا يبقى على ذلك من البلاغة العربية شيء ينفذ إليه العلم أو تستطيعه القدرة، إذ تكون العربية نفسها قد درست وانتثرت بقاياها في القبور والأنقاض[1].

ومن البيِّن أن أخص أسباب الارتقاء كائنٌ في الغلبة، والتميز والانفراد حيث وُجدت، فلو جاء القرآن مثل كلام العرب في الطريقة والمذهب، وفي الصفة والمنزلة، لما صَلُحَ أن يكون سبباً لما أحدثه، ولذهب مع كلام العرب، ثم لتدافعته العصور والدول إن لم يذهب، ثم لبقي أمره كبعض ما ترى من الأمور الإنسانية؛ لا ينفرد ولا يستعلي.

فتدبَّر أنت هذا الأمرَ الذي كان الأصل فيه نزول آيات التحدي، وتأمل كيف أثبت القرآن إعجازه على الدهر بهذه الآيات القليلة، وكيف ضمن بما وراءها نشأة العقول التي تدرك هذا الإعجاز وتقرُّ به، وتكون مادة لتاريخه الأبدي، لا تضعف ولا تنحسم؟ وهل بعد هذا من ريب في قول الله تعالى يخاطب الرسول عليه الصلاة والسلام: ﴿وإنك لَتُلقَّى القرآن من لدن حَكيم عليم﴾ [النمل: ٦] فقد علم الله هذا الأمر كيف يكون وكيف يثبت، فقدره بعلمه وفَصله بحكمته قبل أن يقع، فانظر إلى آثار رحمة الله.

أما ألفاظ هذا الكتاب الكريم، فهي كيفما أدرتها وكيفما تأملتها وأين اعترضتها من مصادرها أو مواردها ومن أي جهة وافقتها؛ فإنك لا تصيب لها في نفسك ما دون اللذة الحاضرة، والحلاوة البادية، والانسجام العذب؛ وتراها تتساير

---

(١) وهذا هو الذي يحاوله المستعمرون ويعمل فيه الملحدون ممن فسقوا عن الإسلام فيريدون أن يكون لكل أمة من الأمم الإسلامية لغة إقليمها حسب حتى تنسى العربية فيذهب بذهابها التاريخ الإسلامي كله، وقد فصلنا ذلك في كتابنا (تحت راية القرآن) فانظر فيه.

إلى غاية واحدة، وتسنح في معرض واحد، ولا يمنعها اختلاف حروفها وتباين معانيها وتعدد مواقعها من أن تكون جوهراً واحداً في الطبع والصقل، وفي الماء والرونق؛ كأنما تتلامح بروح حية ما هو إلا أن تتصل بها حتى تمتزج بروحك وتخالطَ إحساسك فلن تكون معها إلا على حالة واحدة.

تختلف الألفاظ ولا تراها إلا متفقة، وتفترق ولا تراها إلا مجتمعة، وتذهب في طبقات البيان وتنتقل في منازل البلاغة، وأنت لا تعرف منها إلا روحاً تداخلُك بالطرب، وتُشرِب قلبكَ الروعة، وتنتزع من نفسك حس الاختلاف الذي طالما تدبرت به سائر الكلام، وتصفحت به على البلغاء في ألوان خطابهم وأساليب كلامهم وطبقات نظامهم، مما يعلو ويسفلُ، أو يستمر وينتقض، أو يأتلف ويختلف. . . إلى غيرها من آثار الطباع الإنسانية فيما يعتريها من نقصٍ أو كلال أو غفلة، ومما هو صورة في الكلام لوجوه اختلافها بالقوة والضعف في أصل الخلقةِ وطريقةِ النشأة وأسباب التحصيل وآلات الصناعة إذ كل ذلك ليس في كل الطباع الإنسانية على سواء.

فأنت ما دمت في القرآن حتى تفرغ منه، لا ترى غير صورة واحدة من الكمال وإن اختلفت أجزاؤها في جهات التركيب وموضع التأليف وألوان التصوير وأغراض الكلام، كأنها تفضي إليك جملة واحدة حتى تؤخذ بها ويَغلبَ عليك شبيه في التمثيل مما يغلب على أهل الحسّ بالجمال إذا عَرَضت لأحدهم صورة من صوره الكاملة، فإن لهم ضرباً من النظر يعتريهم في تلك الحالة خاصة، ولو سَميتَه حس النظر الفكري لم تُبعِد، فهو يبتدىء في الصورة الجميلة ويستتمُّ في النفس، فلو أنها أغمضت العين دونها لبقيت الصورة ماثلة بجملتها في الفكر، ولو وقفت العين على وجهة واحدة منها لوصلها الفكر بسائر أجزائها فتمثلت به سوية التركيب تامة الخلق، في حين لا ترى العين إلا هذه الجهة وحدها.

وذلك أمرٌ متحقق بعد في القرآن الكريم: يقرأ الإنسان طائفةً من آياته فلا يلبث أن يعرف لها صفة من الحسّ ترافد ما بعدها وتمدّه، فلا تزال هذه الصفة في لسانه ولو استوعب القرآن كله، حتى لا يرى آية قد أدخلت الضيمَ على أختها، أو نكّرت منها، أو أبرزتها على ظلٍّ هي فيه. أو دفعتها عن ماءٍ هي إليه، ولا يرى ذلك كله إلا سواءً وغايةً في الروح والنظم والصفة الحسية، لا يغتمص في هذا إلا كاذب على ذُهلة ونيةٍ، ولا يُهجّن منه إلا أحمق على جهل وغرارة، ولا يمتري فيه بعد هذين إلا عاميٌ أو أعجمي. . . وكذلك يطبع الله على قلوب الذين لا يعلمون.

إن طريقة نظم القرآن تجري على استواء واحد في تركيب الحروف باعتبارِ من أصواتها ومخارجها، وفي التمكين للمعنى بحس الكلمة وصفتها، ثم الافتنان فيه بوضعها من الكلام، وباستقصاء أجزاء البيان وترتيب طبقاته على حسب مواقع الكلمات، لا يتفاوت ذلك ولا يختل، فمن أين يدخل على قارئه ما يكد لسانه، أو ينبو بسمعه؛ أو يفسد عليه إصغاءه أو يرده عما هو منه بسبيله؛ أو يتقسم إحساسه ويتوزع فكره؛ أو يورده الموارد من ذلك كله أو بعضه؛ إلا أن يكون هذا القارىء رَيِّضاً لم تفلح فيه رياضة البلاغة؛ ولا أجدى عليه التمرين والدُّرْبة؛ فخرج ألف اللسان بليدَ الحس متراجع الطبع، لم يبلغ مبلغ الصبيان في إحساس الغريزة وصفاء هذه الحاسة واطراد هذا الصفاء.

فإننا لنعرف صبيان المكاتب ـ وقد كنا منهم ـ وما يسهل عليه القرآن وإظهاره، ولا يمكنه في أنفسهم حتى يثبتوه، إلا نظمه واتساق هذا النظم، ولو هم أخذوا في غيره من فنون المعارف أو متون العلوم أو مختارِ الكلام أو نحوه مما يرادون على حفظه، أيٍّ ذلك كان، لأعياهم وبلغ منهم إلى حد الانقطاع والتخاذل، حتى لا يجمعوا منه قدراً في حجم القرآن إن جمعوه إلا وقد استنفدوا من العمر أضعاف ما يقطعونه في حفظ القرآن: على أنهم يبلغون من هذا بالعفو والأناة، ولا يبلغون مثله من ذلك إلا بالعنتِ والجهد.

وقد ينسى أحدهم الآية من القرآن فينقطع إلى الصمت من قراءته، أو تتدخل في لفظه بعض الآيات المتشابهة في السور، أو يسقط بعض اللفظ في تلاوته فيضلُّ في ذلك، ثم لا ييسِّره للذكر، ولا يذكره بالآية المنسية أكثر ما يتذكر، إلا نسقُ الحروف في بعض كلماتها، ولا يبين له مواقع الكلِم المتشابهاتِ، إلا نظام كل كلمة من آيتها، ولا يهديه إلى ما أسقطه من اللفظ غير إحساسه باضطراب النظم وتخلخل الكلام، ولقد كان ذلك أكبر ما كنا نستعين به أيام الحداثة على اتقاء الغلط والمداخلة والسهو، وكنا نفزع إليه إذا جلسنا بين يدي فقيهنا ـ رحمه الله ـ مجلس القراءة (والتسميع). وقد عرفنا أن تأذي سمعهِ مقرونٌ بأذى عصاه. . . وكم تواصفنا مع أذكياء الصبيان في (الكُتَّاب) فما رأينا منهم إلا من ادخر لمحنته من ذلك أشياء[1].

---

(١) نحن نأسف أشد الأسف وأبلغه، بل أحراه أن يكون وهما يعتلج في الصدر ويستوقد في الضلوع، إذ نرى نشء هذه الأيام قد انصرفوا عن جمع القرآن واستيعابه وإحكامه قراءة وتجويداً. فلا يحفظون منه ـ إن حفظوا ـ إلا أجزاء قليلة على أنهم ينسونها بعد ذلك، ثم يشب =

لا جرم كان القرآن في نظمه وتركيبه على الأصل الذي أومأنا إليه: نمطاً واحداً في القوة والإبداع، ولا تقع منه على لفظٍ واحد يُخل بطريقته، ما دامت تنعطف على جوانب هذا الكلام الإلهي وما دام في موضعه من النظم والسياق[1]

= أحدهم كما يشب قرن الماعز. . . ينبت على استواء، ولا يثبت إلا على التواء، ويخرج وقد عق لغته، وأنكر قومه، وانسلخ من جلدته واستهان بدينه، وخرج من آدابه، ولا يستحي من ذلك أن يقول هأنذا فاعرفوني! قد عرفناك ـ أصلحك الله ـ فهل أنت إلا أدب مسلوب، ولسان مقلوب، وضمير مغلوب، ورأس ارتقى. . . حتى أنكر في النسب أعطافه، وجلدة من جلود العلم ولكن حشوها خرافة.

حسبكم أيها القوم حسبكم، إنما أتيتم من جهل العربية وآدابها، وإنما جهلتم منذ خلوتم من القرآن، فإنه العقل والضمير واللسان، وإنه ما أفلح كاتب عربي قط (مسلم أو غير مسلم) بلغ من صنعة البلاغة وشغف بهذه الآداب التي يستمسك بها الأمر كله إلا وقد حفظ القرآن أو أكثره، وكان مع ذلك لا يدع أن ينظر فيه وأن يتأدب به ويزين لسانه بألفاظه ويصفي طبعه بنظمه، فإن هو نشأ على غير ذلك فهيهات أن تنفعه في البلاغة نافعة، وهيهات أن ترسخ له قدم فيها. وما نزعم زعماً، ولكن الدليل حاضر والبرهان شاهد والتاريخ بين أيدينا من لدن نشأت صنعة الكتابة في الإسلام أو في العربية، فكلاهما شيء واحد.

(١) من أعجب ما اتفق في هذا القرآن من وجوه إعجازه أن معانيه ترى في مناسبة الوضع وإحكام النظم مجرى ألفاظه على ما بيناه من أمرها، ولا يعد الفكر وجهاً صحيحاً من القول ربط كل كلمة بأختها، وكل آية بضريبتها، وكل سورة بما إليها وهو علم عجيب أكثر منه الإمام فخر الدين الرازي في تفسيره، وقد قال فيه إن أكثر لطائف القرآن مودعة في الترتيبات.

ويقال إن أول من أظهر هذا العلم الشيخ أبو بكر النيسابوري، وكان غزير المادة في الشريعة والأدب فكان يقول على الكرسي إذا قرىء عليه لم جعلت هذه الآية إلى جنب هذه؟ وما الحكم في جعل هذه السورة إلى جنب هذه السورة؟ ثم كان يزري على علماء بغداد لأنهم لا يعلمون هذه المناسبات، وقال ابن العربي في بعض كتبه: «. . . ارتباط آي القرآن بعضها ببعض حتى يكون كالكلمة الواحدة منسقة المعاني منتظمة المباني ـ علم عظيم لم يتعرض له إلا عالم واحد وعمل فيه سورة البقرة، ثم فتح الله لنا فيه. فلما لم يجد له حملة ختمناه بيننا وبين الله» اهـ.

ورأينا في كشف الظنون أن للإمام برهان الدين بن عمر البقاعي المتوفى سنة ٨٨٥. كتاباً اسمه (نظم الدرر في تناسب الآي والسور) قال: وهو كتاب لم يسبقه إليه أحد، جمع فيه أسرار القرآن ما تتحير فيه العقول، وكان جل مقصوده بيان ارتباط الجمل بعضها ببعض، وقد ألفه في أربع عشرة سنة.

ثم جاء خزانة العلماء المتأخرين، الإمام السيوطي، فعني بهذا العلم في كتابه الذي صنفه في أسرار التنزيل وقال: إن هذا الكتاب كافل بذلك، جامع لمناسبات السور والآيات. مع ما تضمنه من بيان وجوه الإعجاز وأساليب البلاغة. قال: ثم لخصت منه مناسبات السور خاصة =

فإذا أنت حرَّفت ألفاظه من مواضعها، أو أخرجتها من أماكنها، وأزلتها عن روابطها حَصَلت معك ألفاظ كغيرها بما يدور في الألسنة ويجري في الاستعمال، ورأيتها - وهي في الحالين لغةٌ واحدة - كأنما خرجت من لغة إلى لغة، لبعد ما كانت فيه مما صارت إليه، بيد أنك إذا تعرفت ألفاظ اللغة على هذا الوجه في كلام عربي غير القرآن، أصبت أمراً بالخلاف، ورأيت لكل لفظة روحاً في تركيبها من الكلام فإذا أفردْتها وجدتها قريبة مما كانت، لأنها هي نفسها التي كانت من روح التركيب، ولم يكن لهذا التركيب في جملته روحٌ خاصة بالنسق والنظم، فعلى كل لفظة معنى في الجملة كما أعطتها اللغة معنى في الإفراد، حتى إذا أبنْتها وميزتها من هذه الجملة ضعفت ونقصت، وتبيَّنتَ فيها الوحشة والقِلة شبيه الذي يَعرض للغريب إذا نَزَح عن موطنه وبان من أهله، وكان كل ذلك فيها طبيعياً لأن حقيقة التركيب إنما هي صفة الوحي في هذا الكلام.

وهذه الروح التي أومأنا إليها، (روح التركيب)، لم تعرف قط في كلام عربي غير القرآن، وبها انفرد نظمه وخرج مما يطيقه الناس؛ ولولاها لم يكن بحيث هو كأنما وضع جملة واحدة ليس بين أجزائها تفاوت أو تباين، إذ تراه ينظر في التركيب إلى نظم الكلمة وتأليفها، ثم إلى تأليف هذا النظم: فمن ههنا تعلق بعضه على بعض، وخرج في معنى تلك الروح صفة واحدة؛ هي صفة إعجازه في جملة التركيب كما عرفت، وإن كان فيما وراء ذلك متعدد الوجوه التي يتصرف فيها من أغراض الكلام ومناحي العبارات على جملة ما حصل به من جهات الخطاب: كالقصص والمواعظ والحكم والتعليم وضرب الأمثال، إلى نحوها مما يدور عليه.

ولولا تلك الروح لخرج أجزاء متفاوتة، على مقدار ما بين هذه المعاني

= في جزء وسميته: «تناسق الدرر في تناسب السور» وقد وقفنا نحن على هذا الجزء، وهو مخطوط لطيف الحجم يقع في بعض كراريس، وفيه كلام جيد.

وكان نابغة عصرنا الإمام الشيخ محمد عبده - رحمه الله - كثيراً ما يعني في تفسيره بحقائق غريبة من تناسب الآيات وتعلق نظم القرآن بعضه ببعض. وله في ذلك فكر ثاقب ونفاذ عجيب، وبالجملة فإن هذا الإعجاز في معاني القرآن وارتباطها أمر لا ريب فيه وهو أبلغ في معناه الإلهي إذا انتبهت إلى أن السور لم تنزل على هذا الترتيب. فكان الأحرى أن لا تلتئم وأن لا يناسب بعضها بعضاً وأن تذهب آياتها في الخلاف كل مذهب؛ ولكنه روح من أمر الله: تفرق معجزاً، فلما اجتمع اجتمع له إعجاز آخر ليتذكر به أولو الألباب.

كتبنا هذا للطبعة الأولى، وقد ظفرت دار الكتب المصرية بكتاب للإمام البقاعي الذي أشرنا إليه آنفاً ورسمت بطبعه، بارك الله للأمة فيها!

ومواقعها في النفوس؛ وعلى مقدار ما بين الألفاظ والأساليب الي تؤديها حقيقة ومجازاً. كما تعرفه من كلام البلغاء عند تباين الوجوه التي يتصرف فيها، على أنهم قد رفهوا عن أنفسهم وكفوها أكبر المؤنة فلا يألون أن يتوخوا بكلامهم إلى أغراض ومعانٍ يعذب فيها الكلام ويتسق القول وتحسن الصنعة مما يكون أكبر حسنه في مادته اللغوية، وذلك شائع مستفيض في مأثور الكلام عنهم، ثم هم مع هذا يستوفون المعنى الواحد على وجهه، فإذا تحولوا إلى غيره وأفضوا بالكلام إلى سواه رأيت من اقتضابهم في الأسلوب ومن التذاكر في وضع المعنى إلى المعنى ما يشبه في اثنين متقابلين من الناس منظر قفا إلى وجه.

وعلى أنا لم نعرف بليغاً من البلغاء تعاطى الكلام في باب الشرع وتقرير النظر وتبيين الأحكام ونصبِ الأدلة وإقامة الأصول والاحتجاج لها والرد على خلافها، إلا جاء بكلام نازل عن طبقة كلامه في غير هذه الأبواب؛ وأنت قد تصيب له في غيرها اللفظ الحرّ، والأسلوب الرائع، والصنعة المحكمة والبيان العجيب، والمعرضَ الحسنَ، فإذا صرت إلى ضروبٍ من تلك المعاني، وقعت ثمةَ على شيء كثير من اللفظ المستكرهِ، والمعنى المستغلق، والسياق المضطرب، والأسلوب المتهافت والعبارات المبتذَلة، وعلى النشاط متخاذلاً والعرَى محلولةً، والوثيقة واهنة، وتبينْتَ كلاماً لا تطمئن إليه في أكثر جهاته حتى لتَعجب أن صاحبه وصاحب ذلك الكلام رجل واحد.

وإنما وقع للبلغاء هذا النقص من جهة التركيب، إذ ليس في كلامهم روحٌ كروح النظم في القرآن ولا هذه الروح مما تُطوعه قُوى الخلق؛ فلما صاروا إلى الوضع الذي تضعف مادته اللغويةِ من الحقيقة والمجاز وما إليها، صاروا إلى الضعف الذي لا قِبلَ لهم به ولا حيلة لهم فيه إلا مداورة الكلام وتعريض العبارة وتشقيق المعنى، فذهبوا إلى الخلق والتهافت وتصدير القول بالرُّقع من ههنا وههنا، فحيث أصبت كلمةً رائعةً أصبتَ منها رُقعة، وكان ما اتفق لهم من هذه الصنعة في تحسين الكلام دليلاً على قبحه؛ وكان قبحاً جديداً.

وإنك لتحارُ إذا تأملت تركيب القرآن ونظمَ كلماته في الوجوه المختلفة التي يتصرف فيها؛ وتقعد بك العبارة إذا أنتَ حاولت أن تمضي في وصفه حتى لا ترى في اللغة كلها أدلّ على غرضك وأجمعَ لما في نفسك وأبينَ لهذه الحقيقة، غير كلمة الإعجاز.

وما عسى أن تقول في كلام ترى للفظ من الألفاظ فيه معنى؛ ثم ترى كأن

لهذا المعنى في التركيب معنى آخر، هو الذي يفيض على النفس ويتصل بها فكأنه كلام مداخلٌ وكأن اللغة فيه لغتان.

ثم ما أنت قائلٌ في كلام جاء من الإبداع في التأليف ومن وجوه التفنن في تلوين المعاني بحيث نفى العربَ جميعاً عن لغتهم وهم في أرقى ما اتفق لهم من الصور اللغوية، واستبد بها دونهم واستغرق كل ما جاء به من محاسن البيان حتى لم يدع لمن يقابل بينه وبين كلامهم إلا حُكماً واحداً تنتهي إليه المقالة من أي جهاتها سلك؛ وهو أن العرب أوجدوا اللغة مفرداتٍ فانية، وأوجدها القرآن تراكيبَ خالدة.

ثم ماذا يبلغ القول من صفة هذا التركيب العجيب، وأنت ترى أن أعجب منه مجيئه على هذا الوجه الذي يستنفد كلَّ ما في العقول البيانية من الفكر، وكل ما في القوى من أسباب البحث؛ كأنما ركب على مقادير العقول والقوى وآلاتِ العلوم وأحوال العصور المغيَّبة؛ فتراه يتخير من الألفاظ على درجات ليس معنى العجب فيها أن يقع التخير عليها، ولكن العجب أن تستجيب ألفاظه على هذا الوجه المعجز الذي لا يكون في اللغة إلا عن قدرة هي عين القدرة التي ألهمت أهلها الوضعَ والتعبيرَ وتشقيق الكلام، حتى حصلت لغتهم كاملة في كل ذلك، أيُّ معنى أعجب من أن تتجاذَبَك معاني الوضع في ألفاظ القرآن فترى اللفظ قاراً في موضعه لأنه الأليق في النظم، ثم لأنه مع ذلك الأوسع في المعنى، ومع ذلك الأقوى في الدلالة، ومع ذلك الأحكم في الإبانة، ومع ذلك الأبدع في وجوه البلاغة، ومع ذلك الأكثر مناسبة لمفردات الآية مما يتقدمه أو يترادف عليه، حتى خرج بذلك كله في تركيب قصرُ معارضتهِ أن تنتهيَ إليه بعينه، ولا مثلَ له إلا ما يتردد منه على لسان قارئه، وحتى خرج التعبير عن معانيه بألفاظٍ أخرى من نفس اللغة العربية مخرج الترجمة إلى غيرها من اللغات إذ لم تحمل لغة من لغات الأرض حقيقة ما تعيِّنه ألفاظه على تركيبها المعجز بل هو في ذلك يُعجزها جميعاً ويخرج عن طوْقِ أهلها وإن تساندوا فيه، وإنما جهدُ ما تبلغه تلك اللغات أن تجيء بشبه معانيه، قصداً في بعضها ومقاربة في بعضها مع الاستعانة بالشرح المبسوط والعبارة الملونة، وعلى أنه ليس ضرباً من ضروب الصناعات اللفظية التي لا يتفق فيها أن تنقل من لغة إلى لغة[1].

---

(١) لذلك حرموا ترجمة القرآن إلى اللغات، فإن الترجمة لا تؤديه ألبتة، ولو هي أدت معانيه كما يفهم أهل عصر، بقي منها ما ستفهمه العصور الأخرى وأشهر وأدق ترجمة للقرآن في اللغة الفرنسية ترجمت فيها هذه الآية، ﴿أحل لكم ليلة الصيام الرفث إلى نسائكم هن لباس لكم =

وإن من أعجب ما يحقق الإعجاز أن معاني هذا الكتاب الكريم لو ألبست ألفاظاً أخرى من نفس العربية، ما جاءت في نمطها، وسمتها والإبلاغ عن ذات المعنى لا في حكم الترجمة، ولو تولى ذلك أبلغ بلغائها ولو كان بعضهم لبعض ظهيراً؛ فقد ضاقت اللغة عنده على سعتها، حتى ليس فيها لمعانيه غير ألفاظه بأعيانها وتركيبها، ومتى كانت المعارضة والترجمة سواء إلا في المعجز الذي يساوي بين القوى في المعجز وهي بعد في ذات بينها مختلفات؟

* * *

= وأنتم لباس لهن﴾[البقرة: ١٨٧] فكانت الترجمة هكذا هن بنطلونات لكم وأنتم بنطلونات لهن. . . وكيف لعمري يمكن أن يترجم هذه الكتابة الدقيقة وجه من وجوه إعجاز القرآن للغات العالم كافة.

فصل
غرابة أوضاعه التركيبيّة

وههنا أمر دقيق لا بد لنا من طلب وجهه، لأنه شطر الإعجاز في القرآن الكريم، وسائر ما قدمناه شطرٌ مثله؛ وذلك أنك حين تنظر في تركيبه لا ترى كيفما أخذت عينُك منه إلا وضعاً غريباً في تأليف الكلمات، وفي مساق العبارة، وبحيث تبادركَ غرابته من نفسها وطابعها بما تقطع أن هذا الوضع وهذا التركيب ليس في طبع الإنسان، ولا يمكن أن يتهيأ له ابتداء واختراعاً دون تقديره على وضع يشبهه، أو احتذاء لبعض أمثلة تقابله، لا تحتاج في ذلك إلى اعتبار ولا مقايسةٍ، وليس إلا أن تنظر فتعلم[1].

ولو ذهبتَ تَفلي كلامَ العرب من شعر شعرائهم ورجزِ رجّازهم وخطب خطبائهم وحكمة حكمائهم وسجع كهّانهم، من مضى منهم ومن غبر على أن تجد ألفاظاً في غرابة تركيبها (التي هي صفة الوحي) كألفاظ القرآن، وعلى أن ترى لها معاني كهذه المعاني الإلهية التي تكسب الكلامَ غرابةً أخرى يُحسُّ بها طبع المخلوق ويعتريه لها من الروعةِ ما يعتري من الفرق بين شيء إلهي وشيء إنساني - لما أصبت في كل ذلك مما تختاره إلا لغة وأوضاعاً ومعاني إنسانية، تقع بجملتها دون قصدك الذي أردت، ولا ترضاها للتمثيل والمقابلة، ولا تراها تحل مع القرآن إلا في محل نافر ولا تنزل منه إلا في قاصية شاردة؛ ثم لوجدت فرق الغرابة الإلهية بين اثنينهما في الكلام عيْنَ ما تعرفه من الفرق بين الماء في سحابه، والماء في ترابه.

وما من بليغ يتدبر هذه الأوضاع في القرآن؛ ثم تحدثه النفس أن خاطراً إنسانياً يتشوَّف إلى مثلها، أو يصل بها سبباً من أسباب المطمعة، أو يظن أنه قادرٌ عليها، إذ يرى غرابة الوضع في تركيب الألفاظ أشبه شيء بالتوقيف الإلهي في وضع الألفاظ نفسها لو كان وضعها ابتداءً واختراعاً في اللغة وكان ذلك في زمنه (أي البليغ) أو بعين منه بحيث تظهر له غرابة الوضع اللغوي خالصة جديدة، لا شوْب فيها مما يألفه السمع أو تمكّنه العادة، أو نحو ذلك مما يجعلُ الغريبَ مأنوساً، أو يأخذ من غرابته أو يصقِلُ بعض جهاتها. فيظهر الأمر الغريب وكأنه غير ما هو في نفسه.

---

(١) في هذا المعنى كلام سيأتي في موضعه من البلاغة النبوية.

على أنه لا يجد مع تلك الغرابة في أوضاع القرآن، إلا ألفاظاً مؤتلفةً متمكنة، التئام سردها وتناصُف وجوهها؛ لا ينازع لفظ واحدٌ منها إلى غير موضعه، ولا يَطلُب غير جهته من الكلام. ولعمري إن اتفاق هذا الإحكام العجيب مع غرابة الوضع، لهو أغرب منها في مذهب البلاغة، وأدخلُ في باب العجب، ولولا أن الأمرَ إلهي، ولا عجب من قدرة الله.

وقد كان العرب إنما يرَكّبون ألفاظهم في معانيَ مألوفة وعلى سُنن معروفة فإن وقع فيها شيء غريبٌ فلا يكون من ائتلاف اللفظ مع اللفظ وإنما يجيء من أبواب أخرى تتعلق بهيئة التركيب نفسه؛ على ما عرف من جهات البلاغة وفنونها. وذلك شيء لا ينقضُ العُرف، بل يتهيأ مثلُهُ لكل من تسبب له وأخذ في طريقته، وكثيراً ما اتفق للمتأخر فيه أبدعُ مما جاء به المتقدم؛ لأنه أمرٌ عموده الطبع؛ وأسبابه في الاكتساب والتمرين، والبراعة فيه بالتوليد والمحاكاة والتأمل؛ وهذه ضروبٌ كلما اتسعت أمثلتُها اتسعت فنونها، لاشتقاق بعضها من بعض؛ وبها انتهت البلاغة في المتأخرين إلى ما انتهت إليه مما ذهب أكثره من علم المتقدمين في صدر اللغة.

وتلك الغرابة التي أومأنا إليها، وقد يتفق الشيء القليل منها لأفراد الفصحاء وأئمة البيان، مما ينفذ فيه الطبع اللغوي، والمنزع القويُّ، وهو من غرابة القريحة فيهم؛ على أن ذلك لا يعدو كلمات معدودةً: كقول امرىء القيس في الجواد: (قيْدِ الأوابد) وقول أبي تمام في الرأي: (وطن للنُّهى) ونحو ذلك من الكلمات الجامعة التي تتفق لفحول الشعراء والبلغاء، مما هو في الحقيقة وضعٌ لغوي مركب، يشبه الوضع اللغوي في الكلمات المفردة، فيتناول اللغة والبلاغةَ جميعاً، وتكون فضيلته في الجهتين.

بَيْدَ أنك ترى جملة تراكيب القرآن من غرابة النظم، على ما يشبه هذا الوضعَ في ظاهر الغرابة وترى فيه من البلاغة الجامعة خاصةً أضعاف ما أنت واجده لأهل اللغة كلهم من الشعراء والخطباء والكتاب، وهذا الضرب من البلاغة تحصى منه في كلام رسول الله ﷺ ما يرجح بكثير من الناس. ولكن لا يعمُّهم؛ وهو باب من أبواب بلاغته عليه الصلاة والسلام بل من أخصّ أبوابها. كما نبسطه في موضعه.

ولا يذهبنّ عنك أن وضع الألفاظ المفردة إنما يقع في أزمان متطاولة وعصور متعاقبة. ولا يلبث اللفظ أن يوضع حتى يجري في الاستعمال ويستوفي وجوه التركيب التي يقلب عليها. فنزول القرآن في بضع وعشرين سنة. واجتماعه من سبع

وسبعين ألف كلمة ونيّف[1]؛ بهذه التراكيب التي لم تعْد للعرب في غرابة أوضاعها التركيبية، وهم أهل الوضع والمتصرفون في اللغة بقياس القريحة وعلى أصل الفطرة ـ هو مما يحقق إعجازه الأبدي على وجه الدهر، إذ يستحيل بَتّةً أن يتفق لغير أولئك العرب في باب، إفراداً وتركيباً على طرقه المعروفة[2] ما اتفق للعرب، ولا بعضه، ولا قليل من بعضه، إلا إذا انشقت من لغتهم لغةٌ أخرى على غير سَننها وأصولها، كما ترى في غرابة كثير من الأوضاع العامية في كل لهجة من لهجاتها، لأن هذا الانشقاق وضعٌ جديد جاء من تكييف المادة اللغوية على وجه غريب، وإن كانت هذه المادة في نفسها قديمة.

وكل العلماء قد مضوا على أن ألفاظ القرآن بائنةٌ بنفسها، متميزة من جنسها فحيثما وجد منها تركيب في نسق من الكلام، دل على نفسه وأومأت محاسنه إليه ورأيتَه قد وشحَ ذلك الكلامَ وزيَّنه وحرَّك النفس إلى موضعه منه؛ وهو بعد أمرٌ واقعٌ لا وجه للمكابرة فيه، ولا نعرف له سبباً إلا ما بيناه من الصفة الإلهية في معانيه، وغرابة الوضع التركيبي في ألفاظه، فإن ذلك يتنزل منزلة الوضع الجديد في الكلام المألوف، فلا ينبىء الوضع الغريب عن نفسه بأكثر مما تدل عليه ألفةُ المأنوس الذي يحيط به. ومن أجل ذلك كله قلنا إن العرب أوجدوا اللغة مفرداتٍ فانية، وأوجدها القرآن تراكيب خالدة؛ وأن لهذه اللغة معاجم كثيرةً تجمع مفرداتها وأبنيتها، ولكن ليس لها مُعجمٌ تركيبي غير القرآن.

وإنما سميناه «المعجم التركيبي» لأنه أصل فنون البلاغة كلها فما يكون في

(١) لا ندري كيف يمكن القول بأن القرآن كلام إنساني، وهو قد تم في هذه المدة على طريقة معجزة يستوي أولها نزولاً وآخرها في الاطراد والنظم والبلاغة والغرابة، بحيث لا يستطيع إنسان أن يعين فيما بين دفتيه موضع تنقيح، أو يومىء إلى جهة منها تهذيب، أو يستخرج ما يدل منه على ضعف في نسقه واطراده، أو لفظه ومعناه. ومتى عهد في تاريخ الأرض كله أن كلام إنسان من الناس يستمر على مثل هذه الطريقة بضعة وعشرين عاماً، ولا يكون أول ذلك إلا بعد أن يبلغ الأربعين، ثم لا ينتقض ولا يضعف ولا تختلف طبقاته ولا يتفاوت أمره في كل هذه المدة، مع اختلاف أحوال النفس وأمور الزمن، ومع إحصاء كلامه وجمعه لفظة لفظة والذهاب به حفظاً وتلاوة، حتى لا يجد السبيل إلى تغيير كلمة واحدة بعد أن تفصل عنه، وخاصة إذا اعتبرنا بالكلام صناعة البلاغة، على نحو ما أومأنا إليه في تركيب القرآن؟
لعمر الله ما نظن في الأرض عاقلاً يستطيع أن يدل على إنسان هذه صفته، إلا أن يخرج هذا الإنسان من الوهم، ثم يحكم في أمره بغير فهم، ويكون دليل عقله هذا من دليل جنونه. . . !

(٢) فصلنا هذه الطرق في الجزء الأول من تاريخ آداب العرب.

المنطق العربي نوعٌ بليغ إلا هو فيه على أحسن ما يمكن أن يتفق على جهته في الكلام، وقد رأيناه في كل أنواع البلاغة يجنح إلى الوضع والتأصيل حتى أنك لو قابلت ما فيه من أمثلتها بأحسن ما استخرجه العلماء من جملة كلام العرب، لأصبتَ فرْق ما بين ذلك في سمو الطبيعة اللغوية وأحكام البيان وانتظام محاسنه، كالفرق الذي تكشفه المقابلة ما بين النبوغ والتقليد ولله المثل الأعلى.

ولقد كان هذا القرآن الكريم بما استجمع من ذلك، هو (علم البلاغة) عند أولئك العرب الذين كانت البلاغة فيهم إحساساً محضاً، ثم صار من بعدهم بلاغة هذا العلم في المولدين، وهو على ذلك ما بقيت الأرض، فكان العرب يتلقَّون عنه البلاغة بوجدانِ الحاسَّة اللغوية وإِحساس الفطرة، كما يتلقى أهل الفن الواحد قواعد النبوغ عن المثال الذي يخرجه لهم نابغة الفن[1].

من ههنا كانت دهشتهم له، وكان عجبهم منه، إذ رأوه يجري مجرى الفنّ

(١) أومأنا في صفحة ١٧٢ إلى شبيه هذا المعنى. وأن القرآن هو جعل البلاغة الإسلامية أرقى من البلاغة الجاهلية، وقد رأينا أن نسوق في هذا الموضع كلاماً لابن خلدون، توفية لفائدة ما نحن فيه. قال في الفصل الذي عقده لبيان أن حصول الملكة بكثرة الحفظ الخ، ويظهر لك من هذا الفصل وما نقرر فيه، سر آخر، وهو إعطاء السبب في أن كلام الإسلاميين من العرب أعلى طبقة في البلاغة وأذوقها من كلام الجاهلية في منثورهم ومنظومهم، فإنا نجد شعر حسان بن ثابت، وعمر بن أبي ربيعة، والحطيئة، وجرير، والفرزدق، ونصيب، وغيلان ذي الرمة، والأحوص، وبشار، ثم الكلام السلف من العرب في الدولة الأموية وصدراً من الدولة العباسية، في خطبهم وترسيلهم، ومحاوراتهم الملوك ـ أرفع طبقة في البلاغة من شعر النابغة، وعنترة، وابن كلثوم، وزهير، وعلقمة بن عبدة، وطرفة بن العبد، ومن كلام الجاهلية في منثورهم ومحاوراتهم، والطبع السليم والذوق الصحيح شاهدان بذلك للناقد البصير بالبلاغة، والسبب في ذلك أن هؤلاء الذين أدركوا الإسلام، وسمعوا الطبقة العالية من كلام في القرآن والحديث اللذين عجز البشر عن الإتيان بمثلهما، لكونها ولجت في قلوبهم، ونشأت على أساليبها نفوسهم، فنهضت طباعهم، وارتقت ملكاتهم في البلاغة عن ملكات من قبلهم من أهل الجاهلية، ممن لم يسمع هذه الطبقة ولا نشأت عليها فكان كلامهم في نظمهم ونثرهم أحسن ديباجة، وأصفى رونقاً من أولئك، وأرصف مبنى وأعدل تثقيفاً، بما استفادوه من الكلام العالي الطبقة. ا هـ.

قلنا: وهذا الذي وصفه، على ما فيه من النقص، هو أكبر السبب لا كل السبب وسنفصل ذلك في باب الشعر والإنشاء من تاريخ آداب العرب، فإن هناك موضعه، أما ما أشار إليه من إعجاز الحديث، وأن ذلك في وزن إعجاز القرآن كما توهم عبارته فسنقف على حقيقته، وعلى فصل ما بين الاثنين، في موضعه مما يأتيك في الكلام على البلاغة النبوية.

مما لا يعرفون له فنّاً[1]، ووجدوه في ذلك ببلاغة البلغاء جميعاً، واستيقنوه فوق ما تسعُ الفطرة، ثم صار مَن بعدَهم يأخذ منه أصولَ هذا العلم، عصراً بعد عصر، وقبيلاً بعد قبيل، حتى استقرت البلاغة على (قواعدها) وهو مع ذلك بحيث كان، لا الفطرةُ استوفت ما فيه ولا الصناعة؛ ولا يزال بعد كأنه في نمط بلاغته سر محجّب[2].

---

(١) أي في السياستين البيانية، والمنطقية، كما سنذكره بعد، وهاتان الكلمتان هما طرفا التعبير النفسي لما يقال له في العرف: البيان والبلاغة.

(٢) قال ضياء الدين بن الأثير المتوفى سنة ٦٣٧ (وهو صاحب كتاب المثل السائر وكان من مجتهدي أئمة البلاغة في هذه الأمة، لا يسكن بعلمه إلى التقليد، وله في إدراك الأسرار البيانية حسن عجيب): إنه عثر قبل أن يضع كتابه (المثل السائر) على ضروب كثيرة من العلم والبيان فيما انطوى عليه القرآن الكريم، قال: «ولم أجد أحداً ممن تقدمني تعرض لذكر شيء منها، وهي إذا عدت كانت في هذا العلم بمقدار شطره. وإذا نظر إلى فوائدها وجدت محتوية عليه بأسره».

وقد كان ضياء الدين هذا يختم القرآن مرة في كل أسبوع ليبلغ به، ثم نظر فيه فجعل يقرؤه المرة في شهر. ثم أبعد في النظر فكان يختمه في سنة، ثم أمعن فقال إنه قطع سبع سنين ولما يفرغ منه ولا أتى على الغاية من تدبر ما فيه من البلاغة المستكنة في كلمه وحروفه.

فإذا قدرنا عدد كلمات القرآن، وهي سبع وسبعون ألفاً ونيف، على أيام هذه السنين، على أن يكون الرجل قد أشرف على ختم القرآن، وضربنا بالحصص على تلك الأيام، خرج لكل يوم نيف وثلاثون كلمة، أي مقدار ثلاثة أسطر، يتأملها هذا الإمام المفكر البليغ ويتدبر أسرار بلاغتها، مع أنه لا يبحث منها إلا في الصناعة البيانية وحدها، دون أسرار التركيب الأخرى من علمية واجتماعية الخ الخ.

وروي أن ابن عطاء الصوفي أحمد بن محمد سهل المتوفى سنة ٣٠٩ قرأ القرآن يستنبط المعاني المودعة فيه ويستروح إليها، فبقي في ختمة واحدة بضع عشرة سنة، ومات ولم يتمها.

وهو من جله مشايخ الصوفية، لم ير فيهم أفهم منه.

وقد سئل عن التصوف ما هو؟ فقال: اتفقت أنا والجنيد على أن التصوف نزاهة طبع كامنة في الإنسان، وحسن خلق تشتمل على ظاهره. وهذا أبدع ما رأيناه في المعنى.

وهذا (يعني ضرورة التأني وإبعاد النظر) هو سر الخيبة التي يبوء بها من يطلب وجوه الإعجاز البياني إذا التمسها في (الكشاف) للإمام الزمخشري المتوفى سنة ٥٢٨ مع كثرة ما عرض - رحمه الله - من الدعوى خطبة كتابه، لأنه فرغ من هذا الكتاب كما قال في «مقدار مدة خلافة أبي بكر الصديق رضي الله عنه، سنتان وثلاثة أشهر وعشرون يوماً على أوسع التقدير»، قال: وكان يقدر تمامه في أكثر من ثلاثين سنة، فانظر مبلغ عمل الرجل من مبلغ أهله، على أن له في كتابه حسنات رحمه الله وأحسن إليه.

وهذا أمر لم يقع له نظير في التاريخ ولن يقع بعد. وما من أمة في الأرض غير العرب استوفت وجوهَ البلاغة في لغتها من كتاب واحد (على أن تكون هذه اللغة من أوسع اللغات وأبلغهن قصداً واستيفاء كالعربية) سواء كان لها ذلك الكتاب قبل أن توضع علوم بلاغتها وقبل أن يعرف منها بابٌ أو فصلٌ من باب أو مثال من فصل كما وقع في العربية، أو بعد أن وضعت، ولا سواء في المنزلة والإعجاز أن يكون الكتاب كذلك.

* * *

= وقد رأينا في(كشف الظنون) أن شرف الدين الحسن بن محمد الطيبي المتوفى سنة ٧٤٣ وضع شرحاً على الكشاف في ست مجلدات ضخمة، وأكثر فيها من إيراد النكت البيانية، وكانت أكثر ما جاء به. وهذا الشرح قد أومأ إليه ابن خلدون في موضع من مقدمته، وقال إنه شرح فيه كتاب الزمخشري وتتبّع ألفاظه وتعرّض لمذاهبه في الاعتزال بأدلة تزيفها «وبيّن أن البلاغة إنما تقع في الآية على ما يراه أهل السنّة لا على ما يراه المعتزلة، فأحسن في ذلك ما شاء، مع إمتاعه في سائر فنون البلاغة» ا هـ. فتأمل كيف تتصرف بلاغة القرآن مع أهل السنّة والمعتزلة مجاذبة ودفعاً فإنه معنى عجيب.

فصل
البلاغة في القرآن

وبعد فلا سبيلَ من كتابنا هذا إلى بسط الكلام وتقسيمه فيما تضمّنه القرآن من أنواع البلاغة التي نصَبَ لها العلماء أسماءها المعروفة: كالاستعارة والمجاز وغيرهما، فضلاً عن أنواع البديع الكثيرة؛ فإن ذلك يُخرج الكلام مخرَجَ التأليف وبناء القول على هذه الفنون نفسها، وهو معنى كان استخراجه من القرآن باباً مفرداً صنف فيه جماعة من العلماء المتأخرين: منهم الإمام الرازي المتوفى سنة ٦٠٦، فقد لخص كتابي (أسرار البلاغة) و (دلائل الإعجاز) للجُرجاني، واستخرج منهما كتابه في إعجاز القرآن وهو كتاب معروف، أحسن في نسقه وتبويبه، ثم الأديب ابن أبي الإصبع المتوفى سنة ٦٥٤ فقد صنف كتاب (بدائع القرآن) أورد فيه نحو مائة نوع من معاني البلاغة وشرحها، واستخرج أمثلتها من القرآن، ثم ابن قيم الجوزية المتوفى سنة ٧٥١ وقد أشرنا في غير هذا الموضع إلى تصنيفه «كتاب الفوائد المشوق إلى علوم القرآن وعلم البيان» وهو في معناه بتلك الكتب كلها.

هذا إلى أن كل ما كتبه المتقدمون في علوم البلاغة وإعجاز القرآن: كالرماني، والواسطي، والعسكري، والجرجاني، وغيرهم. فإنما يَنحون به هذا النحوَ من انتزاع أمثلته في القرآن، والإضافة في أبوابه، ثم ما يداخل هذه الأبواب من فنون الكلام شعره ونثره[1]، ومن أجل ذلك قلنا آنفاً: إن القرآن كان علم

(١) لم يقصر علماؤنا ـ رحمهم الله ـ في شيء من هذا الذي وضعوه؛ إلا ما يكون من فلسفة البلاغة وأسرارها النفسية؛ فليس لهم في هذا الباب إلا ما يعد؛ على أن طبائع أزمانهم تسوغ لهم أكبر العذر في إغفاله، وما هو بأول شيء مكن لهم الإهمال فيه، ولعلنا إذا يسر الله وأمد بعونه وبلغت بنا الوسائل أن ننشط يوماً لوضع كتاب في بلاغة القرآن على ما هو في القرآن نفسه لا ما هو في كتب البلاغة والنية بذلك إن شاء الله معقودة، والنفس عليه مطوية، والظن في عون الله يقين!

كتبنا هذا للطبعة الأولى ولا نزال حيث كنا ولا يزال العمل نية وأملاً ولا يبرح الفكر يتمثل تكملة (إعجاز القرآن)، (بأسرار الإعجاز): ونحسب أن عون الله قريب، فإن الإيام قد هيأت الحاجة إلى الكتاب الثاني إن شاء الله. ا هـ. من تعليق المؤلف على الطبعة الثالثة. ويقول مصححه: إنا نسأل الله المعونة على تحقيق هذا الرجاء، بإصدار ما أتم المؤلف ـ رحمه الله ـ من فصول هذا الكتاب وإتمام ناقصه.

البلاغة عند العرب، ثم صار بعدهم بلاغة هذا العلم.

بيد أنه لا يفوتنا التنبيه على أن كل ما أحصاه العلم من أنواع البلاغة في القرآن الكريم، فإنما هو جملة ما في طبيعة هذه البلاغة مما يمكن أن يُقلّب عليه الكلام في وجوه السياستين البيانية والمنطقية، بحيث يستحيل البتة أن يوجد في كلام عربي نوعٌ من ذلك وقد خلا هو منه، إلا أن يكون من باب الصنعة والتكلف الذي يتلوم الأدباء على صنعه ويذهبون فيه المذاهب الكثيرة من النظر والاعداد والتنقيح ونحوها، ثم لا يعطيه معنى البلاغة مع كل هذا العنت إلا اصطلاحهم أنفسهم على أنه من البلاغة[1].

ولسنا نقول إن القرآن جاء بالاستعارة لأنها استعارة أو بالمجاز لأنه مجاز، أو بالكناية لأنها كناية، أو ما يطردُ مع هذه الأسماء والمصطلحات إنما أريدَ به وضعٌ معجزٌ في نسق ألفاظه وارتباط معانيه على وجوه السياستين من البيان والمنطق، فجرى على أصولهما في أرقى ما تبلغه الفطرة اللغوية على إطلاقها في هذه العربية، فهو يستعير حيث يستعير، ويتجوز حيث يتجوز، ويُطنِبُ ويُوجز ويؤكِّد ويعترض ويكرر إلى آخر ما أحصي في البلاغة ومذاهبها؛ لأنه لو خرج عن ذلك لخرج من أن يكون معجزاً في جهة من جهاته ولاستبانَ فيه ثمة نقصٌ يمكن أن يكون في موضعه ما هو أكمل منه وأبلغ في القصد والاستيفاء.

فالعلماء يقولون إن كل ذلك فنونٌ من البلاغة وقعَ بها الإعجاز، لأنهم اصطلحوا على هذه التسمية التي حدثت بعد العرب، ولو قالوا إن القرآن معجز في العربية لأن الفطرة والعقل لا يبلغان مبلغه في سياستي البيان والمنطق بهذه اللغة، لكان ذلك أصوب في الحقيقة، وأبلغ في حقيقة الصواب، وأمكن في معنى

(١) بل ان في القرآن شيئاً مما لا يتفق للناس إلا صناعة، ولم يكن يعرفه العرب ولا انتبهوا إليه، كهذا النوع البديعي الذي يسمونه (ما لا يستحيل بالانعكاس) وهو الذي يقرأ من أوله وآخره سواء، فمنه في ، القرآن قوله تعالى: ﴿كلٌ في فلك﴾ وقوله: ﴿وربك فكبِّر﴾ على أن كل مثل يتفق من ذلك وشبهه إنما هو من العذوبة والسلاسة والانسجام كما ترى: آية في آية.
ومن أعجب ما اتفق أن المتأخرين من ناظمي البديعيات كعز الدين الموصلي وابن حجة الحموي، وغيرهما، عدوا تمام الفضيلة في عملهم أن ينظموا البيت على النوع من أنواع البديع، ثم يذكروا اسم النوع في البيت بالتورية وهذا بعينه استخرجه الشهاب الخفاجي من القرآن في قوله: «فأسر بأهلك بقطع من الليل ولا (يلتفت) منكم أحد» وهذا النوع هو (الالتفات) لأن السياق يحتمل أن يكون (ولا يلتفت منهم) فعدل عن الغيبة إلى الخطاب؛ وهذا طريف جداً كما ترى.

الإعجاز، وأتم في هذا الباب كله، ما دام في لسان الدهر حرف من العربية[1].

واعلم أنه ليس من شيء يحقق إعجازَ القرآن من هذه الجهة، ويكشف منه عن أصول السياستين، والتأتي إلى أغراضهما بسياق اللفظ ونظمه، وتركيب المعاني وتصريفها فيما تتجه إليه، ومداورةِ الكلام على ذلك ـ إلا تأمُّله على هذه الوجوه، وإطالةَ النظر في كل معنى من معانيه، وفي طبيعة هذا المعنى ووجه تأديته إلى النفس، وما عسى أن تعارضه النفس به، أو تدافعه، وتتلوي عليه من قبله؛ ثم طبقات هذا المعنى بعينه، وتقديرها على طبقات الأفهام، واعتبارِها بما هو أبلغ في نفسه وأعمُّ في وضعه، ثم وجه ارتباط ذلك بما قبله، واندماجِه فيما بعده، ومساوقته لأشباهه ونظائره حيث اتفق منها في الكلام شيء. ثم تدبرِ الألفاظ على حروفها وحركاتها وأصالتها ولحونها، ومناسبة بعضها لبعض في ذلك، والتغلغل في الوجوه التي من من أجلها اختير كلٌّ لفظ في موضعه، أو عُدلَ إليه عن غيره، من حيث موافقته لمعنى الجملة ونظمها، ومن حيث دلالته في نفسه، وملاءمته لغيره، ثم النظرِ في روابط الألفاظ والمعاني من الحروف والصيَغ التي أقيمت عليها اللغة ووجه اختيار الحرف أو الصيغة، وموضع ذلك في الغناء والإبلاغ في الدلالة من سواه، ثم طريقة النسق والسرد في الجملة ووجه الحذف أو الإيجاز أو التكرار ونحوها، مما هو خاصٌّ بهذه الطريقة حسب ما توجهه المعاني، فإن كل ذلك في القرآن الكريم على أتمه، وليس فيه اضطرابٌ أو التواءٌ، ولا يجوز فيه عذرٌ ولا تسويغ، وهو منه بحيث يدعو بعضه إلى بعض، ويريد بعضه بعضاً مما ينفي عنه التصنعَ والتكلفَ والمحاولة، ويدل على أنه كالمفرّغ جملة واحدة، ثم هو أمر لا يجتمع ألبتة في كلام أحد من الناس ولا يستوسق على البلاغة الإنسانية. وما علوم البلاغة كلها إلا بعض الوسائل في التنبيه إليه، فهي تعطي القدرة على النظر والفهم

(١) سمينا البلاغة العربية في بعض ما كتبناه من فصولنا (باللغة الخاصة)، تخرج من اللغة العامة التي هي العربية على إطلاقها. وقلنا في تلك اللغة الخاصة أنه يحتال بها على اختصار الطريق في أداء المعاني إلى النفس؛ وإلقاء هذه المعاني إليها في سمو يعلو أو سمو ينزل؛ في فخامة وروعة؛ أو سذاجة وطبيعة؛ فإن أكبر الكبير في سموه كأصغر الصغير في أدراكه. وإن بناء هذه اللغة قائم على تأليف أسرار المعاني وترجمتها للنفس ترجمة موسيقية، بالتشبيه والمجاز والكناية والاستعارة وغيرها، وبهذه اللغة الدقيقة في التركيب والدلالة يكتب الكاتب وينظم الشاعر؛ فتكون طبائع المعاني كأنها هي التي تتكلم؛ وتخرج الصور الكلامية وكأنها ضرب من الخلق العقلي؛ فيه الجلال والرهبة والإقناع، بل فيه شيء من الإيمان بالقوة الغامضة، بل فيه شيء من هذه القوة الغامضة يصل بين سر المعنى وسر النفس.

ولكنها لا تعطي بمقدار ذلك في العمل والصنعة.

ومهما كان العرب من الرياضة والتمرين واعتيادِ النفس وإدمان الدُربة وذكاء الفطر ودقةِ الحسّ، فإن هذه كلها تجري مجرى تلك العلوم في نسبة القدرة على الفهم - إلى القوة على العمل. الناس كلهم علمٌ واحدٌ[1] في أن هؤلاء العرب جميعاً يفهمون الشعر، ولكنا لم نجدهم كلهم شعراء، ورأينا الشعراء منهم متفاوتين وعرفنا التفاوتَ بينهم واضحاً، حتى لينفرد الواحدُ من الجميع في فن من أغراض الشعر، ثم لا يبينه منهم إلا بلاغة التراكيب؛ ومبلغُ قوته في سياستي البيان والمنطق، وما قلناه في الشعراء فهو في صدقه على الخطباء هو بعينه، والخطابةُ أمسُّ بما نحن فيه وأدنى إلى القصد منه، لا يقطعها من دونه ما عسى أن تنقطع عنده الحجة في الشعر، وإن كان الباب واحداً.

وأنت إذا اعتبرت القرآن على تلك الوجوه التي فصلناها، رأيته أعلى من البلاغة التي وضعت لها تلك الفنونُ، فإن هذه من بيان اللسان الذي لا يرتفع عن طبقة اللغة ولا يخرج من وجوه العادة في تصريفها، وسنن أهلها في إبراز معانيها، وهذا أمر يقع فيه التفاوت، ويخرج بعضه إلى الإحكام وبعضه إلى التسامح وبعضه أمرٌ بين ذلك؛ لأن حالات المعاني مختلفة مع النفس فبعضها مما ينقاد، وبعضها مما يستكرَه؛ ثم النفوسُ مختلفة على حسب ذلك جماماً ونشاطاً أو ضعفاً وتخاذلاً، ومهما يكن في آثارها من بلاغة المعاني وإحكامها، ورونق العبارة ونظامها، فإن نفساً أنفذ من نفس، وحساً أدقُّ من حس، وقوة أبلغ من قوة، وإحاطة أوسعُ من إحاطة.

ومن ههنا نجد العبارة البليغة الواحدة كثيراً ما تقع المواقعَ المختلفة على طبقات متعددة في أهل النظر حين يتأملونها ويصفونها، فإن بقيت على بلاغتها مع جميعهم لم يردَّها أحدٌ ولا أنكرها، فلا بد من اختلاف هذه البلاغة حينئذٍ حتى تكون عند أقواهم كأنها ما هي عند أضعفهم، وحتى يخيَّل إلى الضعيف أن القويَّ إنما يتعنت في حكمه ويذهب بنفسه مذهب قوته، ويخيَّل إلى هذا القوي أن الضعيف لا يمحض نفسه ولا يستقصي في نظره ولا يقول بعلم؛ ولكل وجهةٌ هو موليها، وإنما اختلافُ بينهم من حيث اختلفت القوى.

* * *

---

(١) أي هذا أمر معروف للناس جميعاً.

فصل
الطَريقَة النفسيَّة في الطريقَة اللسانية

والقرآنُ وإن كان لم يخرج عن أعلى طبقات اللغة، ولا برز عن وجوه العادة في تصريفها، غير أنه أتى بذلك من وراء النفس لا من وراء اللسان. فجعل من نظمه طريقة نفسية في الطريقة اللسانية، وأدار المعاني على سنن ووجوه تجعل الألفاظ كأنها مذهب هذه المعاني في النفس، فليس إلا أن تقرأ الآية على العربي أو من هو في حكمه لغةً وبلاغةً، حتى تذهب في نفسه مذهبها: لا تَني ولا تتخلّف، على حينٍ أن أكثر المعاني الإنسانية يجيء من النقص في السياسة البيانية، بحيث ترى نفس السامع أو القارىء هي التي تذهب فيه فتأخذُ إلى جهة وتعدل عن جهة، وتصعد في ناحية وتستبطِنُ في ناحية أخرى، ولا يكون من شأنها أن تنقادَ وتذْعنَ، ولكن أن تكابر وتأبى أو تتصفح وتستدرك أو تستحسن وتزدري؛ لأن المعنى قد ألقي إليها في ألفاظ تقصر بحقيقته النفسية في تركيبها ونظمها أو تضعف هذه الحقيقة، أو تلبسها بغيرها، أو تهمل تصورها لوناً من الألوان، أو تجيء بها على الشبه والمحاكاة مما لا يبلغ الحقَّ في تصورها والتنبيه عليها.

وقلما تصيب لأحد من بلغاء الناس كلاماً قد أحكمت ألفاظه من هذه الوجوه كلها، فإنك لتستطيع أن تجد في كل كلام بليغ معاني قد جلبت لألفاظها، ولكنك لا تستطيع أن تجد في القرآن كله إلا ألفاظاً لمعانيها، وإن فتشت وجهدتَ وطلبت في ذلك الفرطة والندرة[1] وهذا فصلُ ما بين الكلام المعجز الذي يؤخذ من وراء النفس، وبين غيره مما يكون بعضه من النفس وبعضُه من اللسان.

وعندنا أنه لا يمكن أن يتجه للباحث طريقُ الإعجاز المطلق أو يستقيم عليه، إلا إذا تدبر القرآن على تلك الوجوه التي أشرنا إليها؛ وقلب ألفاظه ومعانيه، وعرف من أين تلوَى عُروة اللفظ ومن أين معقد المعنى، فإن ذلك يدفع به لا محالة إلى القطع بأنه غير إنساني، وأن ليس في طبع الإنسان أكثر من فهمه وما نشكُّ على حالٍ في أنها كانت هي طريقة العرب في الإحساس بإعجازه، إذ ليس إلى الحقيقة غيرها من سبيل، وهم كانوا أعرفَ بكلامهم وسننه ووجوهه، وما يمكن أن يتفق في

(١) أصل الفرطة: المرة الواحدة من الخروج، والمراد بها الشذوذ.

الطباع وما لا يتفق.

وما أخطأ هذه الطريقة أحدٌ إلا أخطأ وجه الإعجاز العربي، وإلا فما بال كثير من بلغاء المتكلمين، وما بال أهل العربية وفنونها، وما بال أكثر علماء البلاغة نفسها ـ لا يهتدون في الحكم عليه إلى أبعد من أنه معجز بقوة الإيمان..؟ وما إعجازه إلا في قوة تركيبه على ما بسطناه بحيث لا تقرن إليه قوة إنسانية إلا خرج عن طوقها، وكان جهدها الذي تجهد كأنه في معارضته قوة من ضعف، أو عفوٌ من جهد القوي، فكأنها لم تصنع شيئاً فيما صنفت، وجهدت وكأنها لم تجد.

وليس شيء أقرب في الدلالة على ذلك لمن لم ينهض به طبعه، أو كان لم يتيسر لهذا الأمر بأدواته ولا أوفى بغرضه ـ من أن يتأمل أمثلته في كل باب طبيعي من أبواب البلاغة العالية، فإنه سيرى منها الباب كله ويرى ما عداها واقعاً من دونه حيث وقع.

فصل
إحكام السياسة المنطقية على طريقة البلاغة

وبقي سر من أسرار هذه البلاغة المعجزة نختم به الباب، وهو شيء لا نراه يتفق إلا في القليل من كلام النوابغ المعدودين الذين يكون الواحد منهم تاريخ عصر من عصور أمته، أو يكون عصراً من تاريخها، وهو إحكام السياسة المنطقية على طريقة البلاغة لا على طريقة المنطق[1] فإن الفرق بين الطريقتين أن هذه المنطقية

---

(١) رأينا لفيلسوف الإسلام القاضي أبي الوليد بن رشد المتوفى سنة ٥٩٥ كلاماً حسناً في آخر كتابه (فصل المقال) لم نر مثله لأحد من العلماء، بيَّن فيه كيف احتوى القرآن الكريم على طرق التعليم المنطقية بجملتها تصوراً وتصديقاً، وقد عد الفيلسوف ذلك من إعجازه، وهو وجه لو كان بسطه واستوفاه واستبرأ معانيه لجاء منه بكل عجيب، غير أنه ـ رحمه الله ـ أشار إليه في الكلام إشارة وجاء به عرضاً لا غرضاً ونحن نستوفي هذه الفائدة من كتابنا بتحصيل كلامه.

فقد دل على أن غاية الشرع تعليم العلم الحق والعمل الحق، وأن التعليم صنفان: تصور وتصديق. وطرق التصديق الموضوعة للناس ثلاث: البرهانية، والجدلية، والخطابية. وللتصور طريقتان: إما الشيء نفسه، وإما مثاله. ولما كان الناس لا يستوون في طباعهم، ولا الطباع كلها سواء في قول البراهين والأقاويل الجدلية فضلاً عن البرهانية، وكانت غاية الشرع تعليم الناس جميعاً ـ وجب أن يكون مشتملاً على جميع أنحاء طرق التصديق وأنحاء طرق التصور، وطرق التصديق منها عامة لأكثر الناس، أي في وقوع التصديق من قبلها، وهي الخطابية والجدلية ـ والأولى أعم من الثانية ـ ومنها خاص لأقل الناس وهي البرهانية، ولما كان الشرع قد جعل قصده الأول العناية بالأكثر من غير إغفال لتنبيه الخواص، كانت أكثر الطرق المصرح بها في الشريعة هي الطرق المشتركة للأكثر في وقوع التصور والتصديق.

وهذه الطرق هي أربعة أصناف: الأول لا يقبل التأويل، والثاني يقبل نتائج التأويل دون مقدماته، والثالث عكس هذا يتطرق في التأويل إلى مقدماته دون نتائجه، والرابع يتأوله الخواص وحدهم، وأما الجمهور فأخذه على ظاهره.

فالناس إذن ثلاثة أصناف: صنف ليس من أهل التأويل أصلاً، وهم الخطابيون الذين هم الجمهور الغالب، وصنف وهو من أهل التأويل الجدلي، وهم الجدليون بالطبع فقط، أو بالطبع والعادة، وصنف هو من أهل التأويل اليقيني، وهم البرهانيون بالطبع والصناعة، أي صناعة الحكمة والمنطق.

وليس الناس في طرق العلم كالطرق التي تثبت في الكتاب العزيز (القرآن) فإنه إذا تؤمل وجدت فيه الطرق الثلاث الموجودة في جميع الناس، والطرق المشتركة لتعليم أكثر الناس =

منها تأتي على أوضاع وأقيسة معروفة مكررة يسترسل بعضها إلى بعض، ويراد بها إلزام المخاطب ليتحقق المعنى الذي قام به الخطاب، إلزاماً بالعقل لا بالشعور، وبطبيعة السياق لا بطبيعة المعنى، ومن أجل ذلك تدخلها المكابرة، وتتسع لها المغالطة، وتتدِح فيها أشياء من مثل ذلك؛ فراراً من الإلزام ودفعاً لحجته، وإن كان المعنى في نفسه واضحاً مكشوفاً، والبرهان طبيعة قائمة معروفاً.

بَيْدَ أن طريقة البلاغة إنما يراد بها تحقيق المعنى، واستبراء غايته، وامتلاخُ الشبهة منه، وأخذ الوجوه والمذاهب عن النفس من أجزائه التي يتألف منها، بعد أن تُستوفى على جهتها في الكلام استيفاءً يقابل ما يمكن أن تشعر به النفس من هذه الأجزاء، حتى لا تصدِف عنه، ولا تجد لها مذهباً ولا وجهاً غير القصد إليه؛ فيكون من ذلك الإلزام البياني الذي توحيه طبيعة المعنى البليغ وكان حتماً مَقضِياً.

وهذا غرض بعيد وعَنتٌ شاقّ لا تبلغ إليه الوسائل الصناعية مما يتخذ إلى إجادة الكلام وإحكام صنعته البيانية، وإنما يتفق لأفراد الحكماء ودهاة السياسة ما يتفق منه، وحياً وإلهاماً، وإنما يلقّونه على جهة التوهم النفسي الذي تتخلّق منه خواطر الشعراء؛ فنحن نعرف علماً وتجربة أن الشاعر قد يعالج المعنى البكر،

= والخاصة، مما لا يوجد أفضل منه لتعليم الجمهور، ثم انتهى الفيلسوف الكبير من ذلك بعد بسطه وبيانه بما لا يحتمله هذا الموضع ـ إلى أن الأقاويل الشرعية المصرح بها في الكتاب العزيز للجميع، لها ثلاث خواص دلت على الإعجاز إحداها أنه لا يوجد في «مذاهب الكلام» أتم إقناعاً وتصديقاً للجميع منها، والثانية أنها تقبل التصرف بطبعها إلى أن تنتهي إلى حد لا يقف على التأويل فيها ـ إن كانت مما فيه تأويل ـ إلا أهل البرهان، والثالثة أنها تتضمن التنبيه لأهل الحق على التأويل الحق. ا هـ.

قلنا: وليس في المنطق أعجب من أن يكون الكلام مبسوطاً للجميع، ثم هو نفسه مما يهدي الخاصة إلى تأويله، ثم لا يكون في طبيعته الكلامية مع تصرفه إلا أن ينتهي إلى مقطع الحق من هذا التأويل دون أن يتعداه، وقد لا يظهر التأويل الحق إلا بعد أزمان متطاولة ينضج فيها العقل الإنساني وتستجم آثاره وأدواته، ومن ذلك ما ظهر في هذا العصر؛ ومن أظهره قوله تعالى: ﴿يا معشر الجن والإنس إن استطعتم أن تنفذوا من أقطار السموات والأرض فانفذوا لا تنفذون إلا بسلطان﴾[الرحمن: ٣٣] وهي الآية التي أشار فيها إلى الطيران وإلى أنه سيكون (للإنس)، ولم يتحقق تأويلها إلا منذ سنوات قليلة، وقد مضى على نزول الآية ثلاثة عشر قرناً ونيف، فإذا أضفت إلى ذلك كله أن هذه العجيبة المنطقية إنما تخرج من طريق البلاغة المعجزة على وجه الدهر ـ أدركت أن الأمر ليس إعجازاً فحسب، ولكنه إعجاز من ظاهره وباطنه.

هذا وقد استخرج الإمام الغزالي (المنطق) من القرآن، وليس هو منطق أرسطو ولكنه منطق العقل الإنساني.

ويريغ الوجه المخترع، فيكدّ في تمثُّلِ ذلك حتى يتسلط أثر الكدّ على فكره، ويضرب الملل على قلبه، ويصرفه الضجر؛ ثم لا يعطيه كلُّ هذا طائلاً، ولا يردُّ عليه حقاً من المعنى ولا باطلاً، وما فرط ولا أضاع ولا قصّر ولا استخفّ، ولا كان في عمله إلا من وراء الغاية، وقد تقع إليه في تلك الحال معانٍ كثيرة تفترق وتلتقي، ولكن ليس فيها المعنى الذي من أجله نصب وإليه تأتّى، فيضرب عنه بعد المحاولة، ويقصِر بعد المطاولة حتى إذا استجمَّت خواطره، واستحدثَ منها غيّرَ ما كان فيه، وتلقّى جهة أخرى من الكلام؛ وقع إليه ذلك المعنى بعينه، وجاءه عفواً بلا تكلف، وهو لم يُعاودْهُ ولا قصد إليه، وقد كان بلغ منه كلالُ الحدّ واضطراب الحسّ مبلغ الرَّهَقِ والمعاناة؛ وإنما أُلهِمهُ في تلك الحال إلهاماً، فعاد ما لم يمكن بكل سبب، ممكناً بغير سبب!

وربما أراد الشاعر معنى من هذه الخواطر النادرة، فلا يكاد يبتدىء التفكير فيه أو يَهُمُّ بذلك، حتى يراه قد حصر في نفسه وهو لمّا يتمثلْ أجزاءه ولا استتم تصوُّرَها. ولا كان إلا أنه أراد ما اتفق، واتفق له ما أراد. ودع عنك أقوال الفلاسفة من علماء النفس وغيرهم، وما يعتلون به لمثل ذلك من أعمال الدماغ؛ فلو أن فيهم شاعراً لأفسد عليهم ما تأولوه واستخرج من رأسه الحقيقة، فإنما الشاعر مُلهَمٌ، وكأنما تحدِّث نفسه في بعض أطوارها العصبية من جهة الغيب.

وإذا رجعنا إلى العقل ورأيه في استبانة هذا الشكل، وضربنا منه شبهاً مما يضرب الطبيعيون لله من أمثالهم إذا تناولوا البحث فيما هو من علم الله، قلنا: كان من العقل. وصار إلى العقل. وليس شيء فوق العقل إلا لأنه لم يرتفع إليه بعد. لما صدَرنا عن هذا العقل، إلا بالبيان الغامض، وبالرأي المشتبه، وبما يكون العاقل فيه كالمتعلِّل أو المتمحِّل له، وكشف لنا العقل عن هذا السرّ بسرٍّ مثله، لا يقضي هو فيه ولا ينبغي صدقَ أسبابه إذ يحيلنا على ما في الطبيعة من ذلك وأشباهه، فإن الإلهام أقدم منه في الوجود وأظهرُ منه أثراً، وأوضحُ منه سنةً؛ وما بالعقل يبني الطائر عشه ويقطع بعض الطير إلى وطنه من أقاصي الأرض أو يجيء من غايته، ولا بالعقل يصنع النمل ما يصنع ويأتي النحل ما يأتيه من دقائق الهندسة وغير الهندسة[1]؛ إلى أمثالٍ لذلك كثيرة، ولا أخذت هذه الأحياء الطبيعية عن الإنسان

---

(١) لهذه الحشرات فنون هندسية وسياسية واجتماعية وحربية واقتصادية الخ، وهي وحدها تؤكد للناس أن المعجزة لا حجم لها؛ فقد تكون في حجم الشمس، وقد تكون في حجم النملة، ذاهبة إلى أكثر؛ أو راجعة إلى أقل الأقل!

ولكن الإنسان هو أخذ عنها واهتدى بهديها! واتجه بعقله فيما وجهته إليه! ولو أن في رأس النملة عقلاً تدرك به ما تأتي وما تدَعُ، وتخرج به مما تعرف إلى ما تجهل، وتستعمله مع حذقها الطبيعي فيما يستعمل العقل له، إذن لما جلس في كرسي أكبر علماء الاقتصاد في هذه الأرض كلها إلا نملةٌ من النمل. . .

بيد أن الإلهام طبقة فوق العقل، ولهذا كان فوق الإرادة أيضاً، وهو محدود في الإنسان والحيوان جميعاً؛ أما هذا (أي الحيوان) فلا يتصرف فيه ولكن يتصرف به، وبذا لا يكون أبداً إلا كما هو، ولا يعطى الإرادة المطلقة لأنها دون الإلهام. وأما ذلك (أي الإنسان) فلا يُلقاه إلا في أحوال شاذة من أحوال النفس، وبذا لا يكون أبداً غير من هو، ولا يُسلَب الإرادة لأن الإلهام فوقها.

ولو استطاع الناس يوماً أن يتصرفوا بالإلهام كما يتصرفون بالعقل، على أن يكون لهم الاثنان جميعاً، فيذهب كلاهما في مذهبه، ويتيسرون للأداة التي تخطىء وتصيب، والأداة التي تصيب ولا تخطىء ـ لتفاوتَ الأمر تفاوتاً قبيحاً، ولما بقي في الأرض إنسان يسمى إنساناً، ولكن الله تعالى يقلب أفئدتهم، وأبصارهم، فهذه للعقل، وتلك للإلهام، وكلٌّ يعني شأنه ﴿فلا تضربوا لله الأمثالَ إن الله يَعلَمُ وأنتم لا تعلمون﴾ [النحل: ٧٤] !

وعلى هذا الوجه الذي بسطناه من أمر الإلهام والتحديث يكون وحي السياسة المنطقية التي أومأنا إليها وهي في لغة كل أمة أبلغ البلاغة، غير أنها في القرآن الكريم مما يُعجز الطوْقَ، ولا تحتمله قوة النبوغ الإنساني، فقد أحكمت في آياته إحكاماً أظهرها مخلوقة خلقاً إلهياً، ولا مصنوعة صنعة إنسانية، وجعل كل آية منها كأنها في الكلام نفسٌ كلامية.

ولا نظن بتة أن عربياً يطمع في مثل ما جاء به أو يطوّعه له الوهم، مهما بلغ من سمو فطرته ورقة حسه، ومن بصره بطرق الوضع التركيبي، ونفاذه في أسرار البيان وتقليب أوضاع اللغة، فإن الشأن ليس في هذه اللغة ومتعلقاتها بمقدار ما هو في التوفيق بين أجزاء الشعور وأجزاء العقل على أتمها في الجهتين، وهذا باب لا ينفذ فيه إلا من كان شعوره وعقله وبيانه فوق الفكرة في أكمل ما يتهيأ لها من كمال الحقيقة الإنسانية التي تجمع تلك الصفات الثلاث. (البيان والعقل والشعور) والتي يقال لها من أجل ذلك: (النفس الناطقة) وليس في الناس جميعاً من يصح أن يقال فيه إنه فوق الفطرة بالمعنى الصحيح، وإن كان هو بسمو فكرته فوق الناس.

ولو ذهبتَ تعتبرُ القرآن كله لرأيت تلك الطريقة فيه أظهر الوجوه التي تبينه من

كلام الناس وتجعله قبيلاً وحده، فإن لبلغاء الناس كلاماً جيداً في كل أبواب البيان، بيد أنك حين تأخذه متفاوتاً في أجزاء تلك السياسة المنطقية، وحين تدعه متفاوتاً في طريق النظم التي خرج بها القرآن كما عرفت من قبل: فلا هو من ذلك في نسقٍ ولا طريقة.

وما نشك على حال أن فصحاء العرب وأهل البلاغة فيهم قد أدركوا بفطرتهم هذه الطريقة المعجزة التي تنصرف إلى وجهٍ ثم تجيء من وجه آخر، ولا أنهم قد عرفوا أن هذا مما لا تقوم به البلاغة وضروبها، وأن غاية كدّ العقل في مثله أن يبعد بالمعنى عن صنعة اللسان، وغاية كدّ اللسان أن يدخل الضيم فيه على صنعة العقل، فإن دقَّ المعنى ولطفت مذاهبه وأحكمت الحيلة في تصريفه، قصّر عنه البيان الذي ألفوه مذهباً لفظياً، وعرفوه افتناناً في الصنعة والتركيب، كما بسطناه في مواضع كثيرة، وإن صرُح المعنى واستبانَ ولانت أعطافه وجاء على نسقهم في المحاورة والمخاطبة خرج على قدر ذلك وغلبت عليه الألفاظ ولم يكن بتلك المنزلة.

وهذا بعض ما أيأسهم من المعارضة تيقناً أنه لا قبل لهم بها، واستبصاراً في حقيقة هذا الكلام، وأنه مما لا يستشري الطمع فيه، وأنه وحيٌ يوحى؛ وهو عينه أيضاً بعض ما اجتذبهم إليه وعطفهم عليه، حتى كان بلغاؤهم يستمعونه وتصغي إليه أفئدتهم، ثم يتلاومون على ذلك؛ كما مرّ في خبر أبي جهل وصاحبيه، وحتى قالوا كما حكى الله عنهم وأسجله في كتابه ليكون ثبتاً تاريخياً للعقل الإنساني: ﴿لا تسمعوا لهذا القرآن والغوا فيه لعلكم تغلبون﴾ [فصلت: ٢٦] فجعلوا كل أمرهم وأمره في آذانهم كما ترى، وما هي إلا سبيل الكلام إلى النفس؛ وكأنهم أقروا أنهم المغلوبون مما سمعوه[١]، وليس في البيان عمّا نحن فيه أبين من هذا إخباراً عن حقيقة أو حقيقة من الخبر[٢] أو خبراً حقاً.

وعلى تأويل ما عرفته من هذه السياسة المنطقية، تحمل كلمة الوليد بن المغيرة المخزومي في خبره المشهور: فقد جاء إلى النبي ﷺ فقرأ عليه القرآن، فكأنه رق له، فبلغ ذلك أبا جهل، فأتاه فقال: يا عم إن قومك يريدون أن يجمعوا لك مالاً ليعطوكه لئلا تأتي محمداً لتعرض لما قاله. فقال الوليد: قد علمتْ قريشٌ

(١) أي ما داموا يسمعونه؛ وقد مرت الإشارة إلى ذلك في موضع سبق.

(٢) لا يفوتنك أن الآية قد سمعها العرب أنفسهم وجرت على ألسنتهم. وهي ليست من الإخبار بالغيب، ولكنها خبر عما قاله بعضهم وسمعه بعضهم؛ فذلك نص تاريخي قاطع في صحة الخبر نص قاطع فيما ذهبنا إليه.

أني من أكثرها مالاً. قال أبو جهل: فقل فيه قولاً يبلّغ قومك أنك كارهٌ له، قال: وماذا أقول؟ فوالله ما فيكم رجل أعلم بالشعر مني، ولا برجزه ولا بقصيده ولا بأشعار الجن[1]، والله ما يشبه الذي يقول شيئاً من هذا؛ ووالله إن لقوله حلاوة، وإن عليه لطلاوة، وإنه لمثمر أعلاه مغدقٌ أسفله، وإنه ليعلو ولا يعلى عليه، وإنه ليحطم ما تحته. قال: لا يرضى عنك قومك حتى تقول فيه! قال: فدعني حتى أفكر. فلما فكر قال: «هذا سحْرٌ يؤثر» يأثرُهُ عن غيره.

ولما اجتمعت قريش عند حضور الموسم قال لهم الوليد: إن وفود العرب تَرِدُ فأجمعوا فيه (يعني النبيّ ﷺ) رأياً لا يكذب بعضُكم بعضاً. فقالوا: نقول كاهن، قال: والله ما هو بكاهن، ولا هو بزمْزمته ولا سجْعه. قالوا: مجنون، قال: ما هو بمجنون ولا بخنْقه، ولا وسوسته. قالوا: فنقول شاعر، قال ما هو بشاعر، قد عرفنا الشعر كله، رجزه وهزجه وقريضه ومبسوطه ومقبوضه. قالوا فنقول ساحر، قال ما هو بساحر ولا نفْثه ولا عَقده. قالوا: فما نقول؟ قال: ما أنتم بقائلين من هذا شيئاً إلا وأنا أعرف أنه لا يصدق، وإن أقرب القول إنه ساحر، وإنه سحر يُفرِّق به بين المرء وابنه والمرء وأخيه، والمرء وزوجته، والمرء وعشيرته فتفرقوا وجلسوا على السُّبل يحذرون الناس. ا هـ[2]. فتأمل كيف وصف تأثير القرآن في النفس العربية، حتى ينتزع الرجل من أهله وعشيرته وخاصّ أهله وعشيرته انتزاعاً كأنه مسلوب العقل، فلا يتمكث ولا يلوي على شيء، وإذن ذلك الكلام كله لو أريد إجماله لم تسعه غير هاتين الكلمتين (السياسة المنطقية)[3].

---

(١) تجد بسط هذا في باب الرواية في الجزء الأول من تاريخ آداب العرب.

(٢) تختلف ألفاظ الروايات التي وردت في هذا المعنى وما قبله زيادة ونقصاناً، ولكن مرجعها كلها إلى شيء واحد، وقد نزلت في الوليد بعد تفكيره وتقديره وقوله في القرآن إنه سحر ـ آيات في سورة المدثر، وهي قوله تعالى: ﴿ذرني ومن خلقت وحيداً﴾[المدثر: ١١] إلى ما بعدها من السورة. فذلك نص في ثبوت القول، والقول نص في ثبوت معناه، والمعنى في هذا الباب شاهد قاطع.

(٣) رأينا لبعض علماء الأندلس كلمة حسنة تتم بتحصيلها الفائدة قال: إن أعظم المعجزات وأوضحها دلالة: القرآن الكريم؛ لأن الخوارق في الغالب مغايرة للوحي الذي يتلقاه النبي وتأتي به المعجزة شاهدة، والقرآن هو نفسه الوحي المدعى، وهو الخارق المعجز، فدلالته في عينه لا يفتقر إلى دليل أجنبي عنه، فهو أوضح دلالة، لاتحاد الدليل والمدلول فيه. وهذا معنى قوله (ﷺ) «ما من نبي إلا وأوتي من الآيات ما مثله آمن عليه البشر؛ وإنما كان الذي أوتيته وحياً أوحي إلي، فأنا أرجو أن أكون أكثرهم تابعاً يوم القيامة».
يشير إلى أن المعجزة متى كانت بهذه المثابة في الوضوح وقوة الدلالة، وهو كونها نفس الوحي، كان المصدق لها أكثر. ا هـ. =

ولو أنعمت على تأمل هذه الجهة لانكشف لك السبب الذي من أجله لا نرى في كل ما يؤثر عن أهل هذه اللغة قولاً معجزاً، ولو اعترضت كثيراً وكثيراً من الجيِّد الرائع في الكلام، وقرنتَ بعضَه إلى بعض، وبلغت من البيان ما أنت بالغٌ، لأن كل ذلك ليس من القرآن في نسق ولا طريقة، وإِن اتفق له منهما شيء اختلفت عليه منهما أشياء.

بيْدَ أنك تقرأ الآيات القليلة من هذا الكتاب الكريم؛ فتراها في هذا النسق وتلك الطريقة بكل ما في اللغة، لأنها متميزة بصفتها؛ وبائنة بنسقها؛ ومتى اعتبرنا الشيء بطريقته التي يغالي به من أجلها، كان الترجيح عند المعادلة للطريقة نفسها؛ فلا عجب أن ظهرت طريقة القرآن بالكلمات القليلة منها على جملة اللغة بما وسعتْ، ولا بدع أن يكون التحدي من هذه الطريقة بمثل تلك الكلمات على قلتها، «وتمت كلمة ربك صدقاً وعدلاً».

* * *

= قلنا: وهذا الحديث يجمع كل ما قدمناه من القول في إعجاز القرآن؛ لأنه وحي بمعانيه وألفاظه، فهو بائن بنفسه من الكلام الإنساني، ولا بد أن يكون فائدة للناس كافة ليعملوا، وصادقاً على الناس كافة ليستفيدوا، ومعجزاً للناس كافة ليصدقوا.

الخاتمة

وبعد، فلا بد لنا من التنبيه على أنَّا في كل ما أسلفنا من القول في إعجاز القرآن أو الإشارة إلى بعض الوجوه المعجزة فيه، إنما أجملنا تفصيلاً، وأتينا بما أتينا به تحصيلاً، فاكتفينا من ذلك بما يرشد إلى أمثاله، واقتصرنا من كل وجه على أصل المعنى دون مثاله؛ فإن القرآن الكريم ليس كتاباً يتخيَّر منه فيستجاد بعضه، ويصفح عن بعضه، إنما هو طريقٌ مستبصرٌ: من أين أخذت فيه نفذت، ومن حيث تأديت به تهديت، وهو في كل معنى مما قدمناه سننه القائم، ومثاله الدائم.

ولقد صدفنا عن كثير مما اعترضنا وكان لا بد من انبساط القول فيه واتساع المادة به، مما لو تقصّيناه لطال وبلغ بالقارىء مبلغ الملال، وعلى أنّا لو ذهبنا نستقصي في استخراج كل معنى على حدوده وجهاته، ونستحمل النفس حاجة الشرح والتمثيل، والموازنة والتعديل، ونوسع هذا الباب اعتباراً ونظراً لخرجنا منه إلى ما يستنفذ العمر كله، وإن كنا لا نهاوِن بالنفس ولا نرفق بها في العمل؛ ولصرنا من بعد ذلك إلى فصل تعجز عنده المؤونة، ويقصر مقدار العقل دونه، فإنما هو كتاب الله أحكمت آياته ثم فصلت من لدنه على حكمته وعِلمه، فإن نفذ من أسراره في النظم والنسق، بقي ما وراء ذلك مما هو علة النظم والنسق؛ وإن استطعنا القول في كيفية إجماله، لم نستوعبه في كيفية تفصيله، إنما طريقنا في كل ذلك دنوّ المأخذ، وقرع الحجة، وقليلٌ من كثير، وجهدنا فيه أن نلزم جانب الأصل اللغوي في الإعجاز حتى لا ندع أحداً على لبس من هذا الأمر، الذي هو علة ما وراءه وله ما بعده؛ وغايتنا منه أن نكشف عن أسرار المعجزة التاريخية التي بقيت إلى اليوم معضلة في تاريخ الأرض؛ وهي تأليف العرب على تعاديهم وتنافرهم، والزحف بهم على قلتهم وضعف وسائلهم، وتوثبهم على فقرهم وغنى سواهم حتى اكتسحوا دولة الفرس، والتحفوا على مملكة الروم، وهما يومئذٍ الدنيا القديمة وهما العينان في رأس التاريخ، وقد توافقت جيوشهما والتحمت في مواطن القتال، وسعَّروا الأرض ناراً وحرباً مدة ثلاثة قرون أو حول ذلك؛ حتى استحكمت لهم صيغ الحروب، واستجمعوا فيها الرأي من جهاته، وكانت لهم الدُّربة على قيادة الجيوش، وكانوا أهل الرياسة والنباهة في كل ما وصفناه.

ولولا القرآن وما بسطنا من أمره في كل ما سلف، وأنه على تلك الجهات

المعجزة، لما أدرك العرب في أمرهم دزكاً، ولفاتهم من ذلك الفوت كله، وإنما العرب نفوسهم وقرائحهم، وإنما القرآن بلاغته وفصاحته؛ وعلى هذا قوله تعالى في خطاب نبيه ﷺ: ﴿لو أنفقت ما في الأرض جميعاً ما ألّفت بين قلوبهم ولكنّ الله ألّف بينهم﴾ [الأنفال: ٦٣]، فذلك ما علمت.

ونحن نرجو في البيان الذي قصدنا إليه، أن نكون قد عرَّفنا على حقِّه وصدقه، وجئنا به من فصِّه ونصِّه، بلغنا من جملته ما لا يقصر عن الإفادة، إن قصر عن الإجادة، وما لا ينزل مقداره إلى حد النقصان إن لم يبلغ حد الزيادة، وأن نكون قد كفيْنا، وإن لم نكن استوفينا، فإنما هو أمر كما عرفت؛ لم يوطىء له من قبلنا بأسْباب، وبناءٌ من الكلام قد أشرفوا عليه ولكنهم لم يأتوه من «هذا الباب»[1].

* * *

(١) كان هذا الكتاب كله (باباً) من أبواب كتابنا (تاريخ آداب العرب) فالتورية من هنا.

البلاغة النبَويَّة[1]

(١) يقول مصححه: وللمؤلف حديث آخر عن البلاغة النبوية تناوله من غير هذا الوجه، في الجزء الثالث من كتاب «وحي القلم».



فصل

هذه هي البلاغة الإنسانية التي سجدت الأفكار لآيتها، وحسرت العقول دون غايتها، لم تُصنَع وهي من الإحكام كأنها مصنوعة، ولم يُتكلف لها وهي على السهولة بعيدةٌ ممنوعة.

ألفاظ النبوّة يعمرها قلبٌ متصلٌ بجلال خالقه، ويصقِلها لسان نزل عليه القرآن بحقائقه، فهي إن لم تكن من الوحي ولكنها جاءت من سبيله وإن لم يكن لها منه دليل فقد كانت هي من دليله، مُحكَمَة الفصول، حتى ليس فيها عروة مفصولة، محذوفة الفضول، حتى ليس فيها كلمة مفضولة. وكأنما هي في اختصارها وإفادتها نبضُ قلب يتكلم، وإنما هي في سُموها وإجادتها مظهرٌ من خواطره ﷺ.

إن خرجت في الموعظة قلت أنينٌ من فؤاد مقروح، وإن راعت بالحكمة قلتَ صورة بشرية من الروح في مَنزع يلين فينفر بالدموع ويشتد فينزو بالدماء وإذا أراكَ القرآنُ أنه خطاب السماء للأرض أراك هذا أنه كلام الأرض بعد السماء.

وهي البلاغة النبوية، تعرف الحقيقةَ فيها كأنها فكرٌ صريحٌ من أفكار الخليقة؛ وتجيء بالمجاز الغريب فترى من غرابته أنه مجازٌ في حقيقة. وهي من البيان في إيجاز تتردد فيه «عَينُ» البليغ فتعرفه مع إيجاز القرآن فرعين؛ فمن رآه غير قريب من ذلك الإعجاز فليعلم أنه لم يلحق به هذه «العَيْن»[1]. على أنه سواء في سُهولة إطماعه؛ وفي صعوبة امتناعه؛ إن أخذ أبلغ الناس في ناحيته، لم يأخذ بناصيته، وإن أقدم على غير نظر فيه رجع مبصراً، وإن جرى في معارضته انتهى مقصراً.

* * *

(١) فليعلم هذا الناظر أنه غير بليغ، وإذا جعلت بدل الياء في لفظ (الإيجاز) عيناً صار (الإعجاز)، فالتورية ظاهرة في «العين».

فصاحته ﷺ

سنقول في هذا الباب بما يحضُرنا من جملة القول، لا نسترسل في الاتساع ولا نبسُط كله، كما اننا لا نقفُ دون القصد، ولا ننكل عن الغرض الذي يتعلق بكتابنا، فإنا لو ذهبنا نستقصي في الكلام عن رسول الله ﷺ ونشأته وأدبه وأثره في العرب وفي أحوالهم، وما كان لهم منه، ثم ما كان له منهم، إلى كل ما يتصل بذلك سبباً من الأسباب، أو يداخله جهة من الجهات، أو يتعلق به ضرباً من التعلّق ـ لذهبنا إلى سعةٍ من القول، وإلى فنون مختلفة من التاريخ وفلسفته، تحفِلُ ببعضها الأجزاء الكثيرة والكتب المفردة، ولكنّا سَنقْصر الكلام على جهة واحدة من ذلك كله، وقد وُسعنا العذرُ بما اعتذرنا.

أما فصاحته (ﷺ) فهي من السمْتِ الذي لا يؤخذ فيه على حقه، ولا يتعلق بأسبابه متعلق، فإن العرب وإن هذبوا الكلام وحذقوه وبالغوا في إحكامه وتجويده، إلا أن ذلك قد كان منهم عن نظر متقدم، وروية مقصودة، وكان عن تكلف يُستعان له بأسباب الإجادة التي تسمو إليها الفطرة اللغوية فيهم، فيشبه أن يكون القول مصنوعاً مقدَّراً على أنهم مع ذلك لا يسلمون من عيوب الاستكراه والزلل والاضطراب، ومن حذف في موضع إطنابٍ، وإطنابٍ في موضع، ومن كلمةٍ غيرها أليقُ، ومعنى غيره أردُّ، ثم هم في باب المعاني ليس لهم إلا حكمة التجربة، وإلا فضل ما يأخذ بعضهم عن بعض، قلّ ذلك أو كثر، والمعاني هي التي تعمر الكلام وتستتبع ألفاظه، وبحسبَها يكون ماؤه ورونقه، وعلى مقدارها وعلى وجه تأديتها يكون مقدار الرأي فيه ووجه القطع به.

بَيْدَ أن رسول الله (ﷺ) كان أفصح العرب، على أنه لا يتكلف القول، ولا يقصد إلى تزيينه، ولا يبغي إليه وسيلة من وسائل الصنعة، ولا يجاوز به مقدار الإبلاغ في المعنى الذي يريده، ثم لا يعرف له في ذلك سقط ولا استكراه؛ ولا تستزلّه الفُجاءة وما يَبْدَه من أغراض الكلام[1] عن الأسلوب الرائع، وعن النمط الغريب والطريقة المحكمة، بحيث لا يجد النظر إلى كلامه طريقاً يتصفح منه صاعداً أو منحدراً؛ ثم أنت لا تعرف له إلا المعاني التي هي إلهام النبوة، ونتاج الحكمة،

---

(١) أي يقتضيه للقول عن البداهة، وما يفجأه من أغراض الكلام البعيدة التي تحتاج إلى التقدير والروية وبعد النظر.

وغاية العقل، وما إلى ذلك مما يخرج به الكلام وليس فوقه مقدارٌ إنسانيٌّ من البلاغة والتسديد وبراعة القصد والمجيء في كل ذلك من وراء الغاية كما سنعرف.

وإن كان كلامه ﷺ لكما قال الجاحظ: «هو الكلام الذي قلَّ عدد حروفه، وكثر عدد معانيه، وجل عن الصنعة، ونُزّه عن التكلف... استعمل المبسوط في موضع البسط؛ والمقصور في موضع القصر، وهجر الغريب الوحشيّ، ورغب عن الهجين السوقيّ؛ فلم ينطق عن ميراث حكمه، ولم يتكلم إلا بكلام قد حُفَّ بالعصمة، وشُدّ بالتأييد، ويسّر بالتوفيق، وهذا الكلام الذي ألقى الله المحبة عليه وغشاه بالقبول، وجمع بين المهابة والحلاوة، وبين حسن الإفهام وقلة عدد الكلام هو مع استغنائه عن إعادته وقلة حاجة السامع إلى معاودته، لم تسقط له كلمة، ولا زلت له قدم، ولا بارت له حجة، ولم يقم له خصم، ولا أفحمه خطيب، بل يبذُّ الخطب الطوال بالكلام القصير، ولا يلتمس إسكات الخصم إلا بما يعرفه الخصم، ولا يحتجُّ إلا بالصدق، ولا يطلب الفلج[1] إلا بالحق، ولا يستعين بالخلابة، ولا يستعمل المؤاربة، ولا يَهمز ولا يَلمز[2]، ولا يبطىء ولا يعجل، ولا يسهب ولا يحصر؛ ثم لم يسمع الناس بكلام قطُّ أعمّ نفعاً ولا أصدق لفظاً، ولا أعدل وزناً، ولا أجمل مذهباً، ولا أكرم مطلباً، ولا أحسن موقعاً، ولا أسهل مخرجاً، ولا أفصح عن معناه، ولا أبين عن فحواه ـ من كلامه ﷺ» ا هـ.

ولا نعلم أن هذه الفصاحة قد كانت له ﷺ إلا توقيفاً من الله وتوفيقاً، إذا ابتعثه للعرب وهم قومٌ يقادون من ألسنتهم، ولهم المقامات المشهورة في البيان والفصاحة؛ ثم هم مختلفون في ذلك على تفاوت ما بين طبقاتهم في اللغات وعلى اختلاف مواطنهم، كما بسطناه في موضعه من الجزء الأول من تاريخ آداب العرب، فمنهم الفصيح والأفصح، ومنهم الجافي والمضطرب، ومنهم ذو اللوثة والخالص في منطقة، إلى ما كان من اشتراك اللغات وانفرادها بينهم، وتخصص بعض القبائل بأوضاع وصيَغ مقصورة عليهم، لا يساهمهم فيها غيرهم من العرب، إلا من خالطهمَ أو دنا منهم دنوّ المأخذ.

فكان ﷺ يعلم كلَّ ذلك على حقه؛ كأنما تكاشفه أوضاع اللغة بأسرارها، وتبادره بحقائقها؛ فيخاطب كلَّ قوم بلحنهم وعلى مذهبهم، ثم لا يكون إلا أفصحهم خطاباً، وأسدَّهم لفظاً، وأبينهم عبارة، ولم يعرف ذلك لغيره من العرب،

---

(١) أي الفوز والظفر.

(٢) لا يغتاب ولا يعيب.

ولو عرف لقد كانوا نقلوه وتحدثوا به واستفاض فيهم.

ومثل هذا لا يكون لرجل من العرب إلا عن تعليم أو تلقين أو رواية عن أحياء العرب حيّاً بعد حي وقبيلاً بعد قبيل، حتى يفْلي لغاتهم، ويتتبع مناطقهم، مستفرغاً في ذلك متوفّراً عليه، وقد علمنا أنه ﷺ لم يتهيأ له شيء مما وصفنا، ولا تهيأ لأحد من سائر قومه على ذلك الوجه[1] علماً ليس بالظن، ويقيناً لا مساغ للشبهة فيه؛ إذ ترادفت به طرق الأخبار المتواترة، وكانت مصداقه من أحوال العرب أنفسهم؛ فما عرف أن أحداً منهم تقصص اللغات وحفظ ما بينها من فروق الأوضاع واختلاف الصيغ وأنواع الأبنية، واستقصى لذلك يستظهر به عليهم أو يتحمله فيهم؛ بل كانت هذه الأسباب مقطوعة منهم، لا تجد في الطبيعة ما يمتد بها، أو ينميها، أو يجعل لها عندهم شأناً، أو يبغيها حاجة من الحاجات الباعثة عليها؛ فليس إلا أن يكون ما خص به النبي ﷺ من ذلك كان توفيقاً وإلهاماً من الله، أو ما هذه سبيله، مما لا ننفذ في أسبابه، ولا نقضي فيه بالظن فقد علمه الله من أشياء كثيرة ما لم يكن يعلم؛ حتى لا يعيا بقوم إن وردوا عليه، ولا يحصر إن سألوه، ولا يكون في كل قبيلٍ إلا منهم؛ لتكون الحجة به أظهر، والبرهان على رسالته أوضح، وليعلم أن ذلك له خاصة من دون العرب، فهو يفي بهم في هذه الخصلة البيّنة، كما يفي بهم في خصال أخرى كثيرة.

فهذه واحدة، وأما الثانية فقد كان ﷺ في اللغة القرشية التي هي أفصح اللغات وألينها، بالمنزلة التي لا يدافع عليها، ولا ينافس فيها وكان من ذلك في أقصى النهاية، وإنما فضلهم بقوة الفطرة واستمرارها وتمكنها مع صفاء الحسّ ونفاذ البصيرة واستقامة الأمر كله، بحيث يصرف اللغة تصريفاً، ويديرها على أوضاعها، ويشقق منها في أساليبها ومفرداتها ما لا يكون لهم إلا القليل منه؛ لأن القوة على الوضع والكفاية في تشقيق اللغة وتصاريف الكلام، لا تكون في أهل الفطرة مزاولةً ومعاناةً، ولا بعد نظر فيها وارتياض لها، إنما هي إلهام بمقدار، تهيىء له الفطرة القوية، وتعين عليه النفس المجتمعة والذهن الحادُّ والبصر النفّاذ، فعلى حسب ما

---

(١) قلنا على ذلك الوجه؛ لأن قريشاً كانوا أهل تجارة، وكانوا يضربون في الأرض، ولهم رحلة الشتاء والصيف، ثم كانت تتوافى إليهم قبائل العرب في الموسم وتختلط بهم في الأسواق، وخاصة في عكاظ، فلا بد أن يكون في ألسنتهم كثير من ألفاظ العرب، ولكن هذا غير ما نحن فيه، فإن رسول الله (ﷺ) كان يخاطب كل قوم بالغريب من لغتهم، وكان أصحابه لا يفهمون أكثر ذلك، كما ستأتي الإشارة إليه في موضعه.

يكون للعربي في هذه المعاني، تكون كفايته ومقدار تسديده في باب الوضع.

وليس في العرب قاطبةً من جمع الله فيه هذه الصفات، وأعطاه الخالص منها، وخصه بجملتها، وأسلس له مآخذها، وأخلص له أسبابها كالنبي ﷺ فهو اصطنعه لوحيه، ونصبه لبيانه، وخصه بكتابه، واصطفاه لرسالته؛ وماذا عسى أن يكون وراء ذلك في باب الإلهام وجمام الطبيعة وصفاء الحاسة وثقوب الذهن واجتماع النفس وقوة الفطرة ووثاقة الأمر كله بعضه إلى بعض.

ولا يذهبنّ عنك أن للنشأة اللغوية في هذا الأمر ما بعدها، وأن أكبر الشأن في اكتساب المنطق واللغة، للطبيعة والمخالطة والمحاكاة، ثم ما يكون من سمو الفطرة وقوتها فإنما هذه سبيله: يأتي من ورائها وهي الأسباب إليه[1]؛ وقد نشأ النبي ﷺ وتقلّب في أفصح القبائل وأخلصها منطقاً، وأعذبها بياناً، فكان مولده في بني هاشم، وأخواله في بني زهرة، ورضاعه في سعد بن بكر، ومنشؤه في قريش، ومتزوّجه في بني أسد، ومهاجرته إلى بني عمرو، وهم الأوس والخزرج من الأنصار، لم يخرج عن هؤلاء في النشأة واللغة؛ ولقد كان في قريش وبني سعد وحدهم ما يقوم بالعرب جملة، ولذا قال ﷺ: «أنا أفصح العرب، بيْد أني من قريش، ونشأت في بني سعد بن بكر»[2] وهو قول أرسله في العرب جميعاً، والفصاحة أكبر أمرهم والكلام سيد عملهم، فما دخلتهم له حمِية، ولا تعاظمهم، ولا ردُّوه، ولا غضُّوا منه، ولا وجدوا إلى نقضه سبيلاً، ولا أصابوا للتهمة عليه طريقاً ولو كان فيهم أفصح منه لعارضوه به، ولأقاموه في وزنه، ثم لجعلوا من ذلك سبباً لنقض دعوته والإنكار عليه، غير أنهم عرفوا منه الفصاحة على أتم وجوهها وأشرف مذاهبها ورأوا له في أسبابها ما ليس لهم ولا يتعلقون به ولا يطيقونه،

(١) فصّلنا هذا المعنى في الجزء الأول من تاريخ آداب العرب.

(٢) هم بنو سعد بن بكر «وقد ذكرهم في الجزء الأول في (أفصح القبائل)» وكانوا من العرب الضاربة حول مكة، وكان أطفال القرشيين يتبدون فيهم وفي غيرهم يطلبون بذلك نشأة الفصاحة، ولا يزال كبراء مكة إلى اليوم يرسلون أحداثهم إلى أماكن هذه القبائل من البادية، وخاصة إلى قبيلة عدوان في شرق الطائف وهي قريبة من بني سعد، وإنما يطلبون بذلك إحكام اللهجة العربية، وصحة النشأة، وحرية النزعة. وما إليها مما هو الأصل في هذه العادة يتوارثونها في التربية العربية من قديم.

وبنو سعد هؤلاء، غير بني سعد بن زيد مناة بن تميم الذين من لغتهم إبدال الحاء هاء لقرب المخرج، وليست لغتهم خالصة في الفصاحة.

والرواة جميعاً على أن بني سعد بن بكر خصوا من بين قبائل العرب بالفصاحة وحسن البيان.

وأدنى ذلك أن يكون قوي العارضة، مستجيب الفطرة، ملهم الضمير متصرف اللسان، يضعه من الكلام حيث شاء؛ لا يَستكرِه في بيانه معنى، ولا ينِدُّ في لسانه لفظ، ولا تغيب عنه لغةٌ، ولا تضرب له عبارة، ولا ينقطع له نظمٌ، ولا يشوبه تكلف ولا يشق عليه منزَعٌ، ولا يعتريه ما يعتري البلغاء في وجوه الخطاب وفنون الأقاويل، من التخاذل، وتراجع الطبع، وتفاوت ما بين العبارة والعبارة، والتكثر لمعنى لما ليس منه، والتحيف لمعنى آخر بالنقص فيه، والعلوّ في موضع والنزول في موضع؛ إلى أمثالٍ أخرى لا نرى العربَ قد أقروا له بالفصاحة إلا وقد نزه ﷺ عن جميعها، وسلم كلامه منها، وخرج سبكه خالصاً لا شوب فيه، وكأنما وضعَ يَدَه على قلب اللغة ينبضُ تحت أصابعه. ولو هم اطلعوا منه على غير ذلك، أو ترامى كلامُهُ إلى شيء من أضداد هذه المعاني، لقد كانوا أطالوا في رد فصاحته وعرّضوا، ولكان ذلك مأثوراً عنهم دائراً على ألسنتهم، مستفيضاً في مجالسهم ومناقلاتهم، ثم لردُّوا عليه القرآن ولم يستطع أن يقوم لهم في تلاوته وتبيينه، ثم لكان فيهم من يَعيب عليه في مجلس حديثه ومحاضرة أصحابه، أو ينتقص أمره ويغضُّ من شأنه، فإن القوم خلص لا يستجيبون إلا لأفصحهم لساناً، وأبينهم بياناً، وخاصةً في أوّل النبوَّة وحدثان العهد بالرسالة، فلما لم يعترضه شيء من ذلك، وهو لم يخرج من بين أظهرهم، ولا جلا عن أرضهم، ورأينا هذا الأمر قد استمر على سنته واطرد إلى غايته، وقام عليه الشاهد القاطع من أخبارهم، كما ستعرفه، علمنا قطعاً وضرورة أنه ﷺ كان أفصح العرب، وافياً بغيره، كافياً من سواه، وأنه في ذلك آيةٌ من آيات الله لأولئك القوم، و﴿كذلك يبين الله آياته للناس لعلهم يتقون﴾ [البقرة: ١٨٧].

* * *

صفته ﷺ

ليس في التاريخ العربي كله مَن جُمِعَتْ صفاته وأحصيت شمائله وتواتر النقل بذلك جميعه من طرق مختلفة على توثق إسنادها ـ غير النبي ﷺ، وهذا أصل لا يُعْدَلُ به شيء في بيان حقائق الأخلاق، والاستدلال على قوة الملكات، واستخراج الصفات النفسية التي حَصلَ من مجموعها أسلوبُ الكلام على هيئته وجهته، وانفراد بما عسى أن يكون منفرداً به، أو شارك فيما عسى أن يكون مشاركاً فيه؛ وعلى هذه الجهة نأتي بطرفٍ من صفته ﷺ.

فعن الحسن بن علي (رضي الله عنهما) قال: سألت هندَ بن أبي هالة، عن حِلية رسول الله ﷺ، وكان وصّافاً، وأنا أرجو أن يصف لي منها شيئاً أتعلقُ به، فقال:

«كان رسول الله ﷺ فخماً مفخماً، يتلألأ وجهُهُ تلألؤ القمر ليلة البدر، أطولَ من المربُوع[1] وأقصر من المشذِب[2]، عظيم الهامة، رجلَ الشَّعر[3] إن انفرقتْ عقيقتُهُ فرق[4] وإلا فلا يجاوز شعرُهُ شحمة أذنيه إذا هو وفره، أزهر اللون، واسع الجبين؛ أزج الحواجب سوابغ من غير قرن[5] بينهما عرقٌ يدرُّه الغضب؛ أقنى العِرْنين[6] له نورٌ يعلوه[7] ويحسبُه من لم يتأمله أشمَّ؛ كَث اللحية أدعجَ[8]، سهل

---

(١) المربوع، والربعة: الرجل بين الطول والقصر، لا بالطويل ولا بالقصير.

(٢) المشذب: البائن الطول في نحافة.

(٣) الشعر الرجل (بكسر الجيم وسكونها تخفيفاً): الذي كأنه مشط فتكسر قليلاً ليس بسبط ولا جعد.

(٤) هي شعر الرأس، والمراد إن انفرقت من ذات نفسها فرقها، وإلا تركها معقوصة.

(٥) الحاجب الأزج: أي المقوس الطويل الوافر الشعر. والقرن: اتصال شعر الحاجبين، وضد البلج.

(٦) الأقنى: السائل الأنف المرتفع وسطه.

(٧) رزق رسول الله ﷺ من الحشمة والمكانة في القلوب والعظمة ما لم يفارقه منذ نشأ. فكان ذلك له عند الجاهلية وبعدها، ولقد كانوا يكذبونه ويؤذون أصحابه ويقصدون أذاه في نفسه خفية، حتى إذا واجههم أعظموا أمره وقضوا حاجته ـ وقد كان يبهت ويفرق لرؤيته من لم يره من قبل وربما أرعد فرقاً.

(٨) الأدعج: الشديد سواد الحدقة.

الخدَّين ضليع الفم، أشنب، مفلّج الأسنان[1] دقيق المسربة[2]، كأنّ عنقه جيد دمية في صفاء الفضة معتدل الخلق، بادناً متماسكاً[3] سواء البطن والصدر[4] بعيد ما بين المنكبين ضخم الكراديس[5] أنور المتجرّد، موصوماً بين اللبّة والسرة بشعر يجري كالخطّ، عاري الثديين ما سوى ذلك، أشعر الذراعين والمنكبين وأعالي الصدر، طويل الزندين؛ رحب الراحة، شثن الكفين والقدمين، سائل الأطراف[6] سبْط العصب خمصانَ الأخمصين[7] مَسيحَ القدمين ينبو عنهما الماء، إذا زال تقلعاً، ويخطو تكفؤاً، ويمشي هَوْناً[8] ذريع المِشية: إذا مشى كأنما يَنحطّ من صبب[9]، وإذا التفتَ التفت جميعاً[10] خافض الطرف، نظره إلى الأرض أطول من نظره إلى السماء جلّ نظرهِ الملاحظة، يسوق أصحابه، ويبدأ من لقيه بالسلام».

قلت: صف لي منطقة، قال: «كان رسول الله ﷺ متواصل الأحزان، دائم الفكرة ليست له راحة، ولا يتكلم في غير حاجة، طويل السكوت[11]، يفتتح الكلام ويختمه بأشداقه[12] ويتكلم بجوامع الكلم[13] فضلاً لا فضول فيه ولا

---

(١) الفلج: فرق بين الثنايا. والشنب: رونق الأسنان وماؤها، وقيل رقتها وتحزيز فيها كما يوجد في أسنان الشباب. والفم الضليع: أي الواسع.

(٢) المسربة: خيط الشعر الذي بين الصدر والسرة.

(٣) البادن: ذو اللحم، والمتماسك: الذي يمسك بعضه بعضاً، أي هو بادن من عضل لا من شحم.

(٤) أي مستويهما، فليس له بطن مرتفع ضخم.

(٥) الكراديس: رؤوس العظام.

(٦) سائل الأطراف: أي طويل الأصابع. وشثن الكفين والقدمين: أي لحميهما. ورحب الراحة: أي واسعها.

(٧) أي متجافي أخمص القدم، والأخمص؛ هو الموضع الذي لا تناله الأرض من وسط القدم. ومسيح القدمين: أي أملسهما.

(٨) الهون: الرفق والوقار. والتكفؤ: الميل إلى سنن الممشى وقصده. والتقلع: رفع الرجل بقوة، وهذه صفات أقوى الناس في مشيته، وهي تكون من تماسك الجسم ووزنه وشدته.

(٩) أي من علو، والذريع الواسع الخطو.

(١٠) أي لا يلوي بعض جسمه حين يلتفت، بل ينفتل بجميع جسمه، وهي حالة تكون من بلوغ القوة منتهاها.

(١١) في بعض الأحاديث: كان سكوته ﷺ على أربع: على الحلم، والحذر، والتقدير، والتفكير.

(١٢) أي يستعمل جميع فمه للتكلم، لا يقتصر على تحريك الشفتين، وذلك من قوة المنطق والصوت والمعنى، وحضور الذهن واجتماعه.

(١٣) هي التي تجمع المعاني الكثيرة في الألفاظ القليلة مع حكمة وسمو وبلاغة.

تقصير[1] دمثاً ليس بالجافي ولا المهين[2]، يعظم النعمة وإن دقت لا يذم شيئاً، لم يكن يذم ذواقاً[3] ولا يمدحه، ولا يقام لغضبه إذا تعرض للحق بشيء حتى ينتصرَ له ولا يغضب لنفسه ولا ينتصر لها إذا أشار أشار بكفه كلها، وإذا تعجب قلبها، وإذا تحدث اتصلَ بها فضرب بإبهامه اليمنى راحتَه اليسرى، وإذا غضب أعرضَ وأشاحَ، وإذا فرح غضّ طَرْفه؛ جل ضحكهِ التبسم[4] ويَفتر عن مثل حب الغمام». انتهى.

ولقد أفاضوا في تحقيق أوصافه ﷺ بأكثر من ذلك ألفاظاً ومعانيَ ونقلوا الكثير الطيب من هذه الأوصاف الكريمة في كل باب من محاسن الأخلاق، مما لا يتسع هذا الموضع لبسطه، فتأمل أنت هذه الصفات واعتبر بعضها ببعض في جملتها وتفصيلها، فإنك متوسمٌ منها أروعَ ما عسى أن تدل عليه دلائل الحكمة، وسمةُ الفضيلة، وشدةُ النفس وبُعد الهمة، ونفاذ العزيمة، وإحكام خطةِ الرأي، وإحراز جانب الخلق الإنساني الكريم.

وانظر كيف يكون الإنسان الذي تسع نفسه ما بين الأرض وسمائها وتجمع الإنسانيةَ بمعانيها وأسمائها، فهو في صلته بالسماء كأنه مَلكٌ من الأملاك، وفي صلته بالأرض كأنه فلكٌ من الأفلاك، وما خص بتلك الصفات إلا ليملأ بها الكونَ ويعمَّه، ولا كان فرداً في أخلاقه إلا لتكون من أخلاقه روح الأمة.

وإذا رَجعتَ النظر في تلك الصفات الكريمة واعتبرتها بآثارها ومعانيها رأيت كيف يكون الأساس الذي تُبنى عليه فراسةُ الكمال في نوع الإنسان من دلالة الظاهر على الباطن، وتحصيل الحقيقة النفسية التي هي بطبيعتها روحُ الإنسان في أعماله، أو أثرُ هذه الروح، أو بقيةُ هذا الأثر، فإذا تأملتها متسقةً وتمثلتها قائمةً في جملة النفس، وأنعمتَ على تأمل صورها الكلامية التي تبعث الكلام وتزنه وتنظمه وتعطيه الأسلوبَ وتجمله بالرأي وتزيِّنه بالمعنى، فإنك ستجد من ذلك أبلغَ ما أنت واجدُه من الأساليب العصبية في هذة اللغة وأشدها وأحكمها، مما لا يضطرب به الضعف،

---

(١) أي قولاً فصلاً يصيب به مقطع المعنى، لا حشو فيه فيزيد ولا تقصير فيقلّ.

(٢) الدماثة: سهولة الخلق. والجفاء: غلظه.

(٣) هو ما يتذوق من الطعام.

(٤) كان ﷺ أكثر الناس تبسماً وأطيبهم نفساً. ما لم ينزل عليه قرآن أو يعظ أو يخطب، وقد تختلف الروايات في بعض ما مر من هذا الحديث الذي نقلناه، فلم نر حاجة إلى إثبات الاختلاف أو الاستقصاء فيه وهو بعد مبسوط في كتبه كشرح المواهب للزرقاني، وشرح الشفاء وغيرهما.

ولا تزايله الحكمة ولا تخذله الروية، ولا يباينه الصواب، بل يخرج رصيناً غير متهافت، متسقاً غيرَ متفاوت، لا يغلب على النفس التي خرج منها، بل تغلب عليه، ولا تسترسل به المخيلة، بل يَضبطه العقل، ولا يتوثب به الهاجس بل يحكمه الرأي، ولا يتدافع من جهاته، ولا يتعارض من جوانبه بل تراه على استواء واحدٍ في شدةٍ وقوةٍ واندماجٍ وتوفيق.

وهذا هو الأسلوب العصبي الممتلىء الذي قلَّما يتفق منه إلا القليل لأبلغ الناس وأفصحهم. وقلَّما يكون أبلغ الناس وأفصحهم في كل دهر إلا عصبياً على تفاوت في نوع المزاج وحالته؛ فإن من الأمزجة العصبي البحتَ، والمنحرفَ إلى مزاج آخر ولكل من النوعين حالة قائمة بالكلام، وصفة خاصة بالأسلوب.

وبالجملة، فإن النُدرة في الأساليب العصبية: أن تجد منها ما إذا أصبته موثق السردِ متدامج الفقرة محبوك الألفاظ جيد النحت بالغ السبك ـ أن تجده مع ذلك رصيناً متثبتاً في نسقِ معانيه وألفاظِه، لا يتزيد بهذه ولا يتكثر بتلك: ولا يخالطه من فنون الأقاويل ما تستطيع أن تنفيه، ولا يتولاه ما تتأتى إليه من وجه التخطئة؛ وأن تجده بحيث يمتنع أن تقول فيه قولاً، أو تذهب فيه مذهباً؛ وبحيث تراه من كل جهة مُتسايراً لا يتصادم ومُطَّرداً لا يتخلف.

ونحن فلسنا نعرف في هذه العربية أسلوباً يجتمع له مع تلك الحالة العصبية هذه الصفة، ويكون سواءً في الحدَّة والرصانة، مبنياً من الفكرة بناءَ الجسم من اللحم، متوازناً في أعصابِ الألفاظ وأعصاب المعاني، يثور وعليه مَسْحة هادئة فكأنه في ثورته على استقرار: وتراه في ظاهره وحقيقتِه كالنجم المتقِدِ: يكون في نفسك نوراً وهو في نفسه نار.

لسنا نعرف أسلوباً لأحد البلغاء هذه صفته، على كثرة ما قرأنا وتدبرنا واستخرجنا، وعلى أنه لم يَفُتنا من أقوال الفصحاء قولٌ مأثورٌ، أو كلام مشهور إلا ما يمكن أن يجزىء بعضه من بعضه في هذه الدلالة، فإنا لم نقرأ كلَّ ما كتب عبدُ الحميد، وابن المقفع، والجاحظ، وهذه الطبقة العصبية، ولكنا قرأنا لهم كثيراً أو قليلاً، وبعض ذلك في حكم سائره، لأن الأسلوب واحد والطريقة واحدة، ومذهب الموجود هو مذهب المفقود ـ ولم نجد ألبتة في هذا الباب غير أسلوب أفصح العرب ﷺ فإن هذا الكلام النبوي لا يعتريه شيء مما سمينا لك آنفاً، بل تجده قصداً محكماً متسايراً يشدُّ بعضه بعضاً وكأنه صورة روحية لأشدِّ خلق الله طبيعةً، وأقواهم نفساً وأصوبهم رأياً، وأبلغهم معنًى، وأبعدِهم نظراً، وأكرمهم خلقاً؛ وهذا

وشبهُه لا يتأتّى إلا بعناية من الله تأخذ على النفس مذاهبها الطبيعية، وتتصرف بشدتها على غير ما يبعث عليها الطبعُ الحديد والخلقُ الشديد، ويخرجها من كل أمر متكافئة متوازنة، بحيث يظهر أثر النفس في كل عمل، فيأتي وكأنه من ذلك نفس على حدة... ومن أولى بهذه العناية ممن يخاطبه الله تعالى بقوله: ﴿وعلّمكَ ما لم تكن تعلمُ وكان فضل الله عليك عظيماً﴾ [النساء: ١١٣] ؟

وعلى هذه الجهة، لا على غيرها، يحمَل قوله ﷺ لأبي بكر حين قال له رضي الله عنه، لقد طفت في العرب وسمعت فصحاءهم فما سمعت أفصح منك فمن أدّبك (أي علمك)؟ فقال عليه الصلاة والسلام: «أدّبني ربي فأحسنَ تأديبي» وقوله مثلَ ذلك لعليّ أيضاً، كما سيأتي في موضعه؛ ثم قوله: «أنا أفصحُ العرب» وما كان من هذا المعنى؛ لأنه يستحيل أن يكون مع أحد من ذلك الذي بيناه ما خصَّ الله به نبيه عليه الصلاة والسلام؛ إذ الاستحالة راجعةٌ إلى الطبع والجِبلة وخلق الفطرة، مما لا يتغير في الناس إلا أن يخرق الله به العادة على وجه المعجزة ليقضي أمراً من أمره، وأنى لامرىء بذلك من العرب غير النبي ﷺ؟

وهذا الذي أشرنا إليه آنفاً، إنما هو الأصل في أن الكلام النبوي جامع مجتمعٌ، لا يذهب في الأعمِّ الأغلب إلى الإطالة بل كالتمثال: يأتي مقدّراً في مادته ومعانيه وأسلوب الجمع بينها وربط الصورة بالمعنى كما ستأتي عليه بعد.

وأما الآن فإنا نقول قول أديبنا الجاحظ رحمه الله، فإنه بعد أن وصف هذا الكلام السري بما نقلناه عنه في موضعه خشي أن يظن بعض الناس أنه أفرط على ذلك الوصف، وبالغَ في الحمل عليه مما حمَل، فقال: ولعلَّ من لم يتسع في العلم، ولم يعرف مقاديرَ الكلام، يظن أننا تكلفنا له من الامتداح والتشريف، ومن التزيين والتجويد، ما ليس عنده ولا يبلغه قدره.

«وكلا. والذي حرم التزيُّدَ عند العلماء. وقبحَ التكلفَ عند الحكماء. وبهرج الكذابين عند الفقهاء ـ لا يظن هذا إلاّ من ضلّ سعيه».

وإنه لقسمٌ لو تعلمون عظيم.

إحكام منطقه ﷺ

قد رأيت فيما مر من صفته عليه الصلاة والسلام أنه ضليع الفم، يفتح الكلام ويختمه بأشداقه، وعلمت من معنى ذلك أنه كان يستعمل جميع فمه إذا تكلم، لا يقتصر على تحريك الشفتين فحسب. ولقد كانت العرب تتمادح بسعة الفم وتذم بصغره، لأن السعة أدلّ على امتلاء الكلام، وتحقيق الحروف وجهارةِ الأداء وإشباع ذلك في الجملة، ولأن طبيعة لغتهم ومخارج حروفها تقتضي هذا كله ولا تحسُنُ في النطق إلا به، ولا تبلُغ تمامها إلا أن يبالغ فيها، وهو بعد مزيتها الظاهرة في أفصح أساليبها، إذ كانت الفصاحة راجعةً إلى حسن الملاءمة بين الحروف باعتبار أصواتها ومخارجها، حتى تستوي في تأليفها على مذاهب الإيقاع اللغوي، كما بسطناه في كل موضع اقتضاه من هذا الكتاب.

وذلك أمر لم يكن علم أولئك القوم به على الهاجس والظن. أو المقاربة والتقدير إنما هو أساس منطقهم، وعتاد لغتهم، فكانوا سواء بالمعرفة به وفي الحاجة إليه، من استوفاه منهم اتسقت له الفضيلة البينة، ومن قصر فيه أخملهُ تقصيره حتى كأنما انطوت حقيقته العربية في فمه، أو كأنما أكل نفسه... ولهم في كل ذلك من البيان والصوت أخبار وأشعار لا حاجة بنا إلى تمثُّلها وقصها.

وهذا الذي أومأنا إليه من أمرهم، هو السبب في أن كل من يتصافح في هذه العربية لا يعدو في جملة وسائله التي يستعين بها أن ينتحل سعة الشدق وتهدُّل الشفة، ويبالغ في استعمال جميع فمه على كل وجه، يلتمس بذلك تحقيق الحروف، وجهارة البيان، وتفخيم الأداء ووزن المخارج، إذ كانت هذه هي الدلائل الطبيعية على الفصاحة، وهو أمر لا يستقيم له إلا إذا مط الكلام ومضغ الحروف وتفيهقَ[1] وكد حنجرته، وجعل كل شدق من شدقيه كأنه فم وحده، وذلك تكلفٌ قد ذمه العرب وكرهوه، وذمه رسول الله ﷺ وحذر منه[2] لأنه غير طبيعي فيمن يتكلفه، وهو كذلك مبالغة تأباها طبيعة اللغة، ولا تتفق مع أسبابها وعللها، إذ تحيل هذه اللغة إلى السماجة وتستغرقِها بصناعة الصوت، وتنفي عنها طبيعة اللين والعذوبة، وتجمع عليها تعقيد الصوت، واستكراهةُ، وجسأته؛ وذلك كله في الذم

(١) أي تكلم من أقصى فمه.

(٢) في الحديث الشريف: أبغضكم إليّ الثرثارون المتفيهقون، وكان عليه الصلاة والسلام يقول: إياكم والتشادق!

والكراهة عندهم بسبيل من الصفات التي يعتدونها في عيوب المنطق، خلقةً كالتمتمة والفأفأة والرتّة ونحوها، مما أحصيناه في موضعه من الجزء الأول من تاريخ آداب العرب، أو تخلفاً، كالتنطع، والتمطق، والتفيهق[1]، وما إليها.

فكانت محاسن هذا الباب في النبي ﷺ طبيعة كما رأيت، لأنها عن أسباب طبيعية، وقد وصفوه مع ذلك بحسن الصوت[2] وهو تمامها وحليتُها، فإن هذه اللغة خاصة تجمُلُ بذلك ما لا تجمل به سائر اللغات. لما فيها من معاني الأوضاع الموسيقية في خفة الوزن، وصحة الاعتدال، وتمام التساوي، وحسن الملاءمة، فلا جرم كان منطقه ﷺ على أتم ما يتفق في طبيعة اللغة ويتهيأ لها إحكام الضبط وإتقان الأداء: لفظٌ مشبعٌ، ولسان بليلٌ، وتجويد فخمٌ، ومنطق عذبٌ، وفصاحة متأدية، ونظم متساوقٌ وطبع يجمع ذلك كلّه، مع تثبُّت وتحفظ وتبيين وترسُّل وترتيل[3].

وقد قالت عائشة رضي الله عنها: ما كان رسول الله ﷺ يَسرُدُ كسردِكم هذا[4]. ولكن كان يتكلم بكلام بين فصل، يحفظه من جلس إليه. وفي رواية أخرى عنها أيضاً: كان رسول الله ﷺ يحدث حديثاً لو عدّه العادُّ لأحصاه.

فأنت ترى أن هذا هو المنطق الذي يمر بالفكر قبل أن ينطق إلى الفم وأن العقل فيه من وراء اللسان فهو غالب عليه مُصرِّفٌ له، حتى لا يعتريه لبسٌ، ولا يتخونه نقص، وليس إحكامُ الأداء وروعةُ الفصاحة وعذوبة المنطق وسلاسة النظم إلا صفات كانت فيه ﷺ عند أسبابها الطبيعية. كما مر آنفاً. لم يتكلف لها عملاً. ولا ارتاض من أجلها رياضة بل خُلق مستكملَ الأداة فيها، ونشأ مُوَفَّر الأسباب عليها. كأنه صورة تامة من الطبيعة العربية.

ولا تمنع أن يكون من فصحاء العرب من يشاركه فيها أو في بعضها: فإنها مظاهر للكلام لا غير؛ وإنما الشأن الذي انفرد به ﷺ أنه مُنزه عن النقص الذي يعتري الفصحاء من جهتها أحياناً كثيرة وقليلة: لأنها طبيعية فيه؛ ولأن من ورائها

(١) مر آنفاً معنى التفيهق؛ أما التمطق: فهو ضم الشفتين ورفع اللسان إلى الغار الأعلى للفم. والتنطع: رمي اللسان إلى نطع الفم: أي الغار الأعلى، وهو كالتمطق؛ إلا أن هذا أبلغ منه وأوسع.

(٢) عن قتادة قال: ما بعث الله نبياً إلا حسن الوجه حسن الصوت؛ وكان نبيكم ﷺ حسن الوجه حسن الصوت.

(٣) أي التمهل وتحقيق الحروف والحركات في النطق.

(٤) السرد: متابعة الكلام على الولاء والاستعجال به، وقد يراد به أيضاً جودة سياق الحديث، فكأنه من الأضداد.

تلك النفسَ العظيمة الكاملةَ التي غلبت على كل أثر إنساني يصدر عنها، حتى قرت أعمالُها على نظام لا تُعدُّ فيه الفلتَةُ، ولا يؤخذ عليه مأخذٌ، وحتى كأن كل عمل منها هو كذلك في أصل التركيب وطبع الخلقة وهذه خصوصية ينفرد بها الأنبياء صلوات الله عليهم، إذ هم أمثلة الكمال الإنساني في هذه الخليقة، تنصبهم يدُ الله على طريق الحياة لتنتهي فيهم عصور وتبتدىء بهم عصور وليسددوا خُطا العقل في تاريخه وهي من الجهة اللغوية مما انفرد به نبينا ﷺ في عربيته، وما يمنعه منها وإنما أنزل القرآن بلسانه لسان عربي مبين.

فهذا وجهُ الأمر وسبيله. وهذا فرقُ ما بينه ﷺ وبين الفصحاء، من جهة إحكام المنطق وامتلائه، فإن أحدهم يكون مهيأ لذلك من أصل الخلقة؛ وبطبيعة النشأة بَيدَ أن طباعه لا تتوافى إليه في كل منطق وفي كل عبارة؛ بل ربما غلبت خَصلةٌ على أختها، وربما تخاذلت طبيعة من طباعه وربما رَك[1] لفظه لبعض الضعف في معناه فخرج من عادته في النطق به، وربما اضطربت نفسه في حالة من الأحوال، أو تراجَع طبعُه لسبب من الأسباب؛ فيضطرب كلامه، ويضطرب كذلك منطقه، وربما نطق فأبان واستحكم؛ حتى إذا مر في الكلام أو استفرغت الإطالةُ مجهوده ونَزحت مادته، رأيته يتعثرُ ويتهافت، ورأيت منطقَه وقد صرِف عن وجهه واختلط وتهالكَ من الضعف؛ وما على امرىء إلا أن ينظر في خاصة نفسه وداخلة طبيعته، فإنه ولا ريب مصيبٌ فيها كل ذلك أو كثره أو كثيره.

وهذه كلها عيوبٌ تلحق الفصحاء وتقسم عليهم، لا يكاد يسلم منها أحد، وإنما يؤتون من جهة النفس في ضعفها أو اضطرابها أو غفلتها، أو ما أشبه ذلك من حال تعتري وعرق يبزع[2]، وهي خصال لا تكون لأنفس الأنبياء صلوات الله عليهم، فإذا أضفت إلى ذلك أن نبينا ﷺ كان طويلَ السكوت، ولم يتكلم في غير حاجة، فإذا تكلم لم يَسرد سَرداً، بل فصلَ ورتلَ وأبان وأحكم، بحيث يخرج كل لفظة وعليها طابعها من النفس - علمت أن هذا المنطق النبوي لا يكون بطبيعته إلا على الوجه الذي بسطناه آنفاً، وأنه بذلك قد جمع خصالاً من إحكام الأداء، لا يشاركه فيها منطق أحد إلى حدٍ، ولا تتوافى إلى غيره ولا تتساوى في سواه.

(١) يراد باللفظ الركيك: ما ضعفت بنيته وقلت فائدته: واشتقاقه من الركة: وهي المطر الضعيف، وقيل من الرك: وهو الماء القليل على وجه الأرض فانظر كيف خرج في كلامهم هذا المعنى.

(٢) لم نزعم هذا زعماً ولا أخذناه قياساً على ما نرى، ولكن في لغة القوم ما يثبته، فهم يقولون: ارتك الرجل وفلان مرتك، إذا رأوه بليغاً ولكنه متى خاصم عيي واستضعف. والمخاصمة من أظهر الأحوال التي تضطرب فيها النفس.

اجتماع كلامه وقلته ﷺ

ومن كمال تلك النفس العظيمة، وغلبةِ فكره ﷺ على لسانه قل كلامه وخرج قصداً في ألفاظه، محيطاً بمعانيه، تحسب النفس قد اجتمعت في الجملة القصيرة والكلمات المعدودة بكل معانيها: فلا ترى من الكلام ألفاظاً ولكن حركات نفسية في ألفاظ[1]، ولهذا كثرت الكلمات التي انفرد بها دون العرب، وكثرت جوامعُ كلمه، كما ستعرفه، وخلص أسلوبه، فلم يقصر في شيء، ولم يبالغ في شيء، واتسق له من هذا الأمر على كمال الفصاحة والبلاغة ما لو أراده مريد لعجز عنه، ولو هو استطاع بعضه لما تم له في كل كلامه، لأن مجرى الأسلوب على الطبع، والطبع غالب مهما تشدد المرءُ وارتاض ومهما تثبت وبالغ في التحفظ.

هذا إلى أن اجتماع الكلام وقلة ألفاظه، مع اتساع معناه وإحكام أسلوبه في غير تعقيد ولا تكلف، ومع إبانة المعنى واستغراق أجزائه، وأن يكون ذلك عادةً وخلقاً يجري عليه الكلام في معنًى معنى وفي بابٍ باب - شيء لم يعرف في هذه اللغة لغيره ﷺ لأنه في ظاهر العادة يستهلك الكلام و يستولي عليه بالكلف، ولا يكون أكثر ما يكون إلا باستكراه وتعمل؛ كما يشهد به العيان والأثر، فكان تيسير ذلك للنبي ﷺ واستجابته على ما يريد وعلى النحو الذي خرج به - نوعاً من الخصائص التي انفرد بها دون الفصحاء والبلغاء وذهب بمحاسنها في العرب جميعاً.

وهذا هو الذي كان يَعْجَب له أصحابه، ويرونه طبقة في هذا اللسان وطرازاً لا يحسنه إنسان، حتى إن أبا بكر رضي الله عنه قال له مرة: لقد طفت في العرب وسمعت فصحاءهم، فما سمعت أفصح منك؛ فمن أدَّبك (أي علمك)؟ قال: أدَّبني ربي فأحسن تأديبي.

وهذا خبر متظاهر، وقد مرّ بك، وهيهات أن يكون في العرب فصيحٌ تعرفه

---

(١) من أحل هذا المعنى وتمكنه فيه ﷺ كان يكره الإطالة في الكلام بما يجاوز مقدار القصد به، وقد تكلم رجل عنده فأطال، فقال له النبي ﷺ: كم دون لسانك من حجاب؟ فقال: شفتاي وأسناني. فقال له: إن الله يكره الانبعاق في الكلام؛ فنضر الله وجه رجل أوجز في كلامه واقتصر على حاجته. والانبعاق: الاندفاع في الكلام، وهو مظنة الخطأ، وقلما سلم صاحبه من زلل، لأنه أبداً إلى الزيادة عن معانيه وعن حاجته.

فصاحته ولا يكون قد سمعه أبو بكر، متكلماً أو خطيباً أو منشداً في سوق موسم أو حفْل؛ فإنه ـ رضي الله عنه ـ في علم العرب، وأنسابها وأخبارها ولغاتها وآثارها ـ الغاية التي يُنتهى إليها ويوقف عندها، حتى لا يغدل به عذل؛ وحسبك أن أنسب العرب في صدر الإسلام، وهو جبير بن مطعم، إنما عنه أخذ ومنه تعلّم، وإذا قالوا في المبالغة: أنسب من أبي بكر، فقد قالوا: أنسب الناس!

فهذا أبلغ ما ندلي به من حجة وما ندل به من خبرٍ في هذا الباب[1] لأنه خبرٌ من أنسب العرب عن معرفة، ومعرفةٌ عن عِيان، وعيانٌ بعد استقصاء، واستقصاء عن رغبة في هذا العلم وتحصيله والمعرفة به مع قوة الفطرة وسلامتها ليس وراء ذلك في صحة الدليل مذهب من مذاهب التاريخ.

على أنه لا يؤخذ مما قدّمنا أنه ﷺ لم يكن يطيل الكلام إن رأى وجهاً للإطالة، فقد كان ربما فعل ذلك إن لم يكن منه بد، وقد روى أبو سعيد الخدري أنه ﷺ خطب بعد العصر فقال: «ألا إن الدنيا خضرةٌ حلوةٌ، ألا وإن الله مستخلفكم فيها فناظرٌ كيف تعملون؛ فاتقوا الدنيا، واتقوا النساء! ألا لا يمنعنّ رجلاً مخافة الناس أن يقول الحق إذا علمه!». قال أبو سعيد: ولم يزل يخطب حتى لم يبق من الشمس إلا حمرة على أطراف السعف[2] فقال: «إنه لم يبق من الدنيا فيما مضى إلا كما بقي من يومكم هذا فيما مضى!».

---

(١) وجاءت أخبار أخرى مما يدل به، ولكنها في معنى التاريخ دون خبر أبي بكر لما علمت، ونحن نجتزيء بواحد منها لبلاغة التوكيد فيه: وذلك ما رووه من أنه ﷺ بينما هو جالس ذات يوم مع أصحابه إذ نشأت سحابة، فقالوا: يا رسول الله، هذه سحابة! فقال: كيف ترون قواعدها؟ قالوا: ما أحسنها وأشد تمكنها! قال: وكيف ترون رحاها؟ قالوا: ما أحسنها وأشد استدارتها! قال: وكيف ترون بواسقها؟ قالوا: ما أحسنها وأشد استقامتها! قال: وكيف ترون برقها؟ أوميضاً أو خفياً أم يشق شقاً؟ قالوا: بل يشق شقاً. قال: فكيف ترون جونها؟ قالوا: ما أحسنه وأشد سواده! فقال عليه السلام: الحياء الحياء: المطر. وقواعد السحابة: أسافلها. ورحاها: وسطها، وبواسقها أعاليها. والوميض اللمع الخفي. وخفياً ـ بسكون الفاء ـ أي ضعيفاً. وجون السحابة: أسودها. فقالوا: يا رسول الله، ما رأينا الذي هو أفصح منك. قال: وما يمنعني من ذلك؟ فإنما أُنزل القرآن بلساني، لسان عربي مبين.
فتأمل قولهم: «ما رأينا الذي هو أفصح منك» فإن تعبيرهم (بالذي) يدل على تمكن هذا الاعتقاد منهم، وأنهم يخبرون عن نظر ومعرفة واستقصاء، وأنه ليس في جميعهم واحد يقال عنه (الذي)، والرواة وعلماء اللغة والبلاغة جميعاً، على أنه ﷺ من أفصح من نطق بالعربية، وأنه ما جاءهم عن أحد من روائع الكلام مثل ما جاءهم عنه ﷺ.

(٢) السعف: أغصان النخل ما دامت بالخوص، فإذا زال الخوص عنها قيل: جريد.

قلنا: وهذه مدة لا تقدر في عرفنا بأقل من ساعتين، وحسبك بكلام من البلاغة النبوية يستوفيهما، بيد أن الإقلال كان الأعمّ، حتى ورد أنه كان يأمر بقصر الخطبة، فروى أبو الحسن المدائني قال: تكلم عمار بن ياسر يوماً، فأوجز، فقيل له: لو زدتنا! قال: أمرنا رسول الله ﷺ بإطالة الصلاة وقصر الخطبة. وقد ورد في الحديث: «نحن معاشر الأنبياء فينا بكاء»، أي قلة في الكلام، وهو من بَكأتِ الناقةُ والشاةُ إذا قلّ لبنها، وتأويله على ما بسطناه آنفاً.

غير أن ههنا فصلاً حسناً لأديبنا الجاحظ ساقه في كتاب (البيان) وقد أورد هذا الحديث بلفظ آخر، وظن أن بعضهم ربما تأوّله على جهة الحصر[1] والقلة، وعلى وجه المعجزة والضعف، أو خطر له ذلك الهاجس، بما يعطيه ظاهر اللفظ؛ وكل امرىء ظنين بدعواه فكتب ما كتب يستدفع به الظن ويصافحُ اليقينَ، وقد رأينا أن نُحصِّل كلامه توفية للفائدة، وبسطاً لما لم نبسطه إذ كان هو قد سبق إليه. قال رحمه الله:

روى الأصمعي وابنُ الأعرابي عن رجالهما: أن رسول الله ﷺ قال: «إنا معشر الأنبياء بِكاء» فقال ناسٌ: البُكوء: القلة، وأصل ذلك من اللبن، فقد جعل صفة الأنبياء قلة الكلام، ولم يجعله من إيثار الصمت ومن التحصيل وقلة الفضول: قلنا ليس في ظاهر هذا الكلام دليل على أن القلة من عجز في الخلقة. وقد يحتمل ظاهر الكلام الوجهين جميعاً، وقد يكون القليل من اللفظ يأتي على الكثير من المعاني، والقلة تكون من وجهين: أحدهما من جهة التحصيل والإشفاق من التكلف وعلى البعد من الصنعة ومن شدة المحاسبة وحصْرِ النفس، حتى يصير بالتمرين والتوطين إلى عادة تناسب الطبيعة.

وتكون من جهة العجز، ونقصان الآلة، وقلة الخواطر، وسوء الاهتداء إلى جياد المعاني، والجهل بمحاسن الألفاظ، ألا ترى أن الله قد استجاب لموسى على نبينا وعليه السلام حين قال: ﴿ربِّ اشرح لي صدري ويسِّر لي أمري واحلُلْ عقدةً من لساني يفقهوا قولي، واجعل لي وزيراً من أهلي هارون أخي، أشدُدْ به أزري، وأشركهُ في أمري، كي نسبِّحكَ كثيراً، ونذكرَكَ كثيراً، إنك كنتَ بنا بصيراً، قال: قد أوتيت سؤلكَ يا موسى، ولقد مننّا عليكَ مرةً أخرى﴾ [طه: ٢٥-٣٧].

فلو كانت تلك القلةُ من عجز، كان النبي ﷺ أحق بمسألة إطلاق تلك العقدة

(١) الحصر: امتناع الكلام وذهابه عمن يريده، لعجز أو غيره.

من موسى، لأن العرب أشدُّ فخراً ببيانها وطول ألسنتها وتصريف كلامها وشدةِ اقتدارها، وعلى حسبِ ذلك كانت ذرابَتها على كل من قصَّر عن ذلك التمام، ونقَّص من ذلك الكمال. وقد شاهدوا النبي ﷺ وخُطبهُ الطوال في المواسم الكبار، ولم يطل التماساً للطول، ولا رغبة في القدرة على الكثير، ولكن المعاني إذا كثرت، والوجوه إذا افتنَّتْ كثر عدد اللفظ وإن حذفتْ فضوله بغاية الحذف. ولم يكن الله ليعطي موسى لتمام إبلاغه شيئاً لا يعطيه محمداً، والذين بُعث فيهم أكثرُ ما يعتمدون عليه البيان واللسن.

«وإنما قلنا هذا لنحسِم وجوه الشغب، أن أحداً من أعدائه شاهد هناك طَرفاً من العجز، ولو كان ذلك مرئياً ومسموعاً لاحتجوا على الملا ولتناجوْا به في الخلا، ولتكلم به خطيبُهم، ولقال فيه شاعرهم، فقد عرف الناس كثرة خطبائهم، وتسرُّع شعرائهم، هذا على أننا لا ندري أقال ذلك رسول الله ﷺ أم لم يقله، لأن مثل هذه الأخبار يُحتاج فيها إلى الخبر المكشوف، والحديث المعروف، ولكنا بفضل الثقة وظهور الحجة، نجيب بمثل هذا وشبهه».

«وقد علمنا أن من يقرُض الشعر ويكلف الأسجاع، ويؤلف المزدوج ويتقدم في تحبير المنثور (لا يكون كذلك إلا) وقد تعمَّق في المعاني وتكلف إقامة الوزن، والذي تجود به الطبيعة وتعطيه النفسُ سهواً راهواً مع قلة لفظه وعدد هجائه، أحمدُ أمراً، وأحسن موقعاً من القلوب، وأنفع للمستمعين، من كثير خرج بالكدّ والعلاج، ولأن التقدم فيه، وجمع النفس له، وحصر الفكر عليه، لا يكون إلا ممن يحب السُّمعة، ويهوى النفج[1] والاستطالة؛ وليس بين حال المتنافسين وبين حال المتحاسدين إلا حجابٌ رقيق وحجازٌ ضعيف، والأنبياء بمندوحةٍ من هذه الصفة، وفي ضد هذه الشيمة.

وقال الله تعالى وقوله الحق: ﴿وما علَّمْناه الشِّعر﴾[يس: ٦٩] ثم قال: ﴿وما ينبغي له﴾[يس: ٦٩] ثم قال ـ أي في الشعراء ـ ﴿ألم ترَ أنهم في كل وادٍ يهيمون، وأنهم يقولون ما لا يفعلون﴾ [الشعراء: ٢٢٦] فعمَّ ولم يخصَّ، وأطلق ولم يقيِّد.

فمن الخصال التي ذمهم بها، تكلف الصنعة، والخروج إلى المباهاة، والتشاغل عن كثير من الطاعة، ومناسبة أصحاب التشديق، ومن كان كذلك كان أشدّ افتقاراً إلى السامع من السامع إليه؛ لشغفه أن يذكر في البلغاء، وصبابته

(١) السمعة: الصيت. النفج: الافتخار.

باللحاق بالشعراء، ومن كان كذلك غلبت عليه المنافسة والمغالبة، وولد ذلك في قلبه شدة الحمية وحب المجاوبة، ومن سخف هذا السُّخف وغلب الشيطان عليه هذه الغلبة، كانت حاله داعية إلى قول الزور والفخرِ بالكذب وصرف الرغبة إلى الناس، والإفراط في مديح من أعطاه وذم من منعه؛ فنزه الله رسوله، ولم يعلِّمه الكتاب والحساب، ولم يرغبه في صنعة الكلام، والتعبُّد لطلب الألفاظ، والتكلف لاستخراج المعاني، فجمع له باله كله في الدعاء إلى الله، والصبر عليه، والمجاهدة والانبتات إليه، والميل إلى كل ما قرّب منه؛ فأعطاه الإخلاص الذي لا يشوبه رياء، واليقين الذي لا يطوره شك، والعزم المتمكن، والقوّة الفاضلة، فإذا رأت مكانه الشعراء، وفهمته الخطباء، ومَن قد تعبّد للمعاني، وتعوّد نظمها وتنضيدها، وتأليفها وتنسيقها واستخراجها من مَدافنها، وإثارتها من أماكنها ـ علموا أنهم لا يبلغون بجميع ما معهم مما قد استفرغهم واستغرق مجهودهم، وبكثير ما قد حاولوه قليلاً مما يكون منه على البداهة والفجاءة؛ من غير تقدم في طلبه، واختلاف إلى أهله، وكانوا مع تلك المقامات والسياسات، ومع تلك الكلف والرياضات لا ينفكون في بعض تلك المقامات من بعض الاستكراه والزلل، ومن بعض التعقيد والخطل، ومن التفنن والانتشار، ومن التشديق والإكثار، ورأوه مع ذلك يقول: «إيّاكم والتشادق»، و «أبغضكم إليَّ الثرثارون المتفيهقون» ثم رأوه في جميع دهره في غاية التسديد، والصواب التام، والعصمة الفاضلة، والتأييد الكريم ـ علموا أن ذلك من ثمرة الحكمة، ونتاج التوفيق، وأن تلك الحكمة من ثمرة التقوى، ونتاج الإخلاص.

«وللسلف الطيب حكمٌ وخطبٌ كثيرة، صحيحة ومدخولة، لا يخفى شأنها على نقّاد الألفاظ وجهابذة المعاني، متميزة عند الرواة الخلّص، وما بلغنا عن أحد من جميع الناس أن أحداً ولد لرسول الله ﷺ خطبة واحدة فهذا وما قبله حجة في تأويل ذلك الحديث» ا هـ.

* * *

نفي الشعر عنه ﷺ

ونحن نتمُّ القول فيما بدأ به الجاحظ آنفاً، من تنزيه النبي ﷺ عن الشعر، وأنه لا ينبغي له، فإن الخبر في ذلك مكشوف متظاهر والروايات صحيحة متواترة، وقد قال الله تعالى: ﴿وما علّمناه الشعر وما ينبغي له، إن هو إلا ذكرٌ وقرآن مبين﴾ [يس: ٦٩] فكان عليه الصلاة والسلام لا يتهدّى إلى إقامة وزن الشعر إذا هو تمثل بيتاً منه بل يكسره ويتمثل البيت مكسوراً! مع أن ذلك لا يعرض ألبتة لأحد من الناس في كل حالاته، عربياً كان أو أعجمياً، فقد يتعتع المرء في بيت من الشعر ينساه أو ينسى الكلمة منه؛ فلا يقيم وزنه لهذه العلة، ولكنه يمرُّ في أبيات كثيرة مما يحفظه أو مما يحسن قراءته؛ فما وزن الشعر إلا نسق ألفاظه، فمن أداها على وجهها فقد أقامه على وجهه، ومن قرأ صحيحاً فقد أنشد صحيحاً.

وهذا خلاف المأثور عنه ﷺ، فإنه على كونه أفصح العرب إجماعاً، لم يكن ينشد بيتاً تاماً على وزنه، إنما كان ينشد الصدر أو العجز فحسب؛ فإن ألقى البيت كاملاً لم يصحح وزنه بحال من الأحوال، وأخرجه عن الشعر فلا يَلتئم على لسانه.

أنشد مرة صدر البيت المشهور للبيد، وهو قوله:

ألا كل شيء ما خلا الله باطل

فصححه، ولكنه سكت عن عجزه «وكل نعيم لا مَحالة زائل».

وأنشد البيت السائر لطرفة على هذه الصورة:

ستبدي لك الأيام ما كنت جاهلاً ويأتيك (من لم تزوّد) بالأخبار

وإنما هو: «ويأتيك بالأخبار من لم تزوّد».

وأنشد بيت العباس بن مرداس فقال:

أتجعل نهبي نهب العبيـ ـد بين (الأقرع) وعيينه[1]...

فقال الناس: بين عيينة والأقرع. فأعادها عليه الصلاة والسلام: «بين الأقرع وعيينة» ولم يستقم له الوزن.

ولم تجر على لسانه ﷺ مما صح وزنه إلا ضربان من الرجزِ المنهوك

(١) عبيد: اسم فرس العباس، وهذا البيت من أبيات مشهورة.

والمشطور[1] أما الأول فكقوله في رواية البَراء: إنه رأى النبي ﷺ على بغلة بيضاء يوم أُحد ويقول:

أنــــا الـــــنـــبـــــيُّ لا كـــــذب   أنـــا ابـــن عـــبـــدِ الـــمـــطـــلـــب

والثاني كقوله في رواية جندب إنه ﷺ دَمِيَتْ أصبعه فقال:

هـــل أنـــت إلا إِصـــبـــعٌ دمـــيـــتِ   وفـــي ســـبـــيـــل الله مـــا لـــقـــيـــتِ

وإنما اتفق له ذلك، لأن الرجز في أصله ليس بشعر[2] إنما هو وزن؛ كأوزان السجع؛ وهو يتفق للصبيان والضعفاء من العرب، يتراجزون به في عملهم وفي لعبهم وفي سَوقِهم، ومثل هؤلاء لا يقال لهم شعراء، فقد يتسق لهم الرَجزُ الكثير عفواً غير مجهود، حتى إذا صاروا إلى الشعر انقطعوا. وإنما جَعل الرجزَ من الشعر تتابع أبياته، وجمعُ النفس عليه، واستعماله في المفاخرات والمماتنات ونحوها، وأنه الأصل في اهتدائهم إلى أوزان الشعر، كما سنفصل كل ذلك في الجزء الثالث من تاريخ آداب العرب إن شاء الله، فأما البيت الواحد منه، فليس في العرب جميعاً، ولا في صبيانهم وعبيدهم وإمائهم من يأبه له، أو يعدّه شعراً، أو يأذن لوزنه، أو يحسب أن وراءه أمراً من الأمر: إنما هو كلام كالكلام لا غير.

ولقد كانت الأوزان فطريةً في العرب، فهي في الرجز، وهي في السجع، وهي في الشعر، جميعاً، ولم يعلم أنه ﷺ اتفق له في الرجز أكثر من بيت واحد، أو تمثل منه بأكثر من البيت الواحد كبيت أميَّة بن أبي الصَّلت:

إِن تـغـفِـر الـلـهـمَّ تـغـفـر جـمـا   وأي عـــبـــد لـــك لا ألـــمَّـــا

وإنما كان له ذلك في الرجز خاصةً دون الشعر، لأن الشطرين منه كالشطر الواحد في الوزن والقافية، لا يبين أحدهما من الآخر؛ وبخاصة في هذين الضربين

(١) المشطور: جعل البيت ثلاثة أجزاء، فيتحد العروض والضرب، وعليه أكثر رجز العرب (والجزء الأخير من الشطر الأول يسمى عروضاً، ومثله من الشطر الثاني يسمى صرباً) أما المنهوك: فهو ما ذهب ثلثاه وبقي ثلثه، وهما أخف أوزان الرجز، لا يمتنع منهما شيء على أحد.

(٢) اختلف العلماء في ذلك، وآراؤهم في تعليله مضطربة، فمنهم من يجعل الرجز شعراً، وهو جمهورهم، ومنهم من ينفي أن يكون من الشعر، والصواب أنه ضرب من الوزن، لم يجعل من الشعر إلا أنه كان الأصل في اهتدائهم إليه، ثم أخذ فيه الشعراء بعد ذلك وأجروه مجرى القصيد، فجعلته العادة شعراً، أما هو في أصله وحقيقته فليس من الشعر، وسنذكر تاريخه في موضعه من الجزء الثالث.

المنهوك والمشطور، وهما بعد ذلك كالفاصلتين من السجع، لا يمتازان منه في الجملة إلا بإطلاق حركة الرّوي، ومن أجل هذه العلة لم يتفق له في غيرهما شيء، وهو ﷺ كان يقيم الشطر الواحد من الشعر كما علمت، لأن مَجازَه على انفراده مجاز الجملة من الكلام؛ فلا يستبين فيه الوزن، ولا يتحقق معنى الإنشاد، ولا تتم هيأته من الإيقاع والتقطيع والتشدق ونحوها؛ فإذا صار إلى تمام البيت من المصراع الآخر، وهمَّ الوزن أن يظهر، والإنشاد أن يتحقق، وأوشك الأمر أن يمتاز بما ينفرد به الشعر في خواصه التي تبينه من سائر الكلام كسرَ وخرج بذلك إلى أن يجعل البيت كأنه جملةٌ مرسلة من الكلام، على ما كان من أمره في الشطر الواحد.

والذي عندنا، أنه ﷺ لم يمنع إقامة وزنِ الشعر في إنشاده إلا لأنه منع من إنشائه، فلو استقام له وزن بيت واحد، لغلبت عليه فطرته القوية، فمرَّ في الإنشاد، وخرج ذلك ـ لا محالة ـ إلى القول والاتساع وإلى أن يكون شاعراً، ولو كان شاعراً لذهب مذاهب العرب التي تبعث عليها طبيعة أرضهم ـ كما بسطناه في موضعه[1] ـ ولتكلف لها، ونافس فيها، ثم لجاراهم في ذلك إلى غايته، حتى لا يكون دونهم فيما تستوقِد له الحمية، وما هو من طبع المنافسة والمغالبة، وهذا أمر، كما ترى، يدفع بعضه إلى بعض، ثم لا يكون من جملته إلا أن ينصرف عن الدعوة، وعما هو أزكى بالنبوة وأشبه بفضائل القرآن، ولا من أن يتسعَ للعرب يومئذٍ بد، فيقرهم على شيء، ويجاريهم على شيء، وينقض شعره أمر القرآن عروةً عروة، ولذا قال تعالى: ﴿وما علّمناه الشعر وما ينبغي له، إن هو إلا ذكرٌ وقرآن مبين﴾[2].

---

(١) صفحة ١٢٨ من هذا الكتاب فما بعدها.

(٢) بيّنا في صفحة ١٢٩ أنه ﷺ لم يكن يأتي إلى العرب بالتمويه، ولا يتألفهم على باطلهم، ولا يرفق بهم فيما يتخيلون... الخ، وأمسكنا هناك عن مثل نضربه، لأن له هنا موضعاً، وذلك أن ثقيفاً، وهم من أشد العرب، كانوا يأبون أن يدينوا للإسلام، حتى أسلم أكثر العرب، فائتمروا بينهم وأرسلوا إلى رسول الله ﷺ في السنة التاسعة للهجرة، فلما دنوا من المدينة، لقوا المغيرة بن شعبة يرعى في نوبته ركاب الصحابة، فلما رآهم ترك الركاب وخرج يشتد ليبشر رسول الله ﷺ بقدومهم. فلقيه أبو بكر، فلما علم الخبر قال له: أقسمت عليك بالله لا تسبقني إلى رسول الله حتى أكون أنا الذي أحدثه! ففعل المغيرة، ودخل أبو بكر بهذه البشرى.

ثم خرج المغيرة إلى أصحابه، فروح الظهر معهم وعلّمهم كيف يحيون رسول الله ﷺ، فلم يفعلوا، إلا بتحية الجاهلية، ثم كان فيما سألوه عليه الصلاة والسلام واشترطوه لبيعتهم وإسلامهم، أن يدع لهم الطاغية، وهي (اللات) لا يهدمها، ثلاث سنين، فأبى ذلك عليهم، فما برحوا يسألونه سنة سنة. فأبى عليهم حتى سألوه شهراً واحداً بعد مقدمهم، فأبى أن يدعها

ثم يأتي بعد ذلك جلة أصحابه وخلفائه، يأخذون فيما أخذ فيه، فيمضون على ما كان من أمرهم في الجاهلية، ويثبتون على أخلاقهم وعلى أصول طباعهم ويستطير ذلك في الناس، وهو أمر متى تهيأ نما فيهم، ومتى نما غلب عليهم، ومتى غلب استبد بهم، ومتى استبد لم تقم معه للإسلام قائمة ﴿ولولا كلمةٌ سبقت من ربك لكان لزاماً وأجلٌ مسمى﴾ [طه: ١٢٩].

فانظر، هل ترى شيئاً غير إلهي هذا التدبير المحكم والصنع العجيب؟ وهل ترى ذلك أعجب من أن الله تعالى منع نبيه تصحيح وزن الشعر، وجعل لسانه لا ينطلق به إذ وضعه موضع البلاغة من وحيه، ونصبه منصب البيان لدينه، لأنه تعالى يعلم من غيب المصلحة لعباده، أنه ﷺ لو أقام وزن بيت مال به عمود الدين، ثم لتصدع له الأساس الاجتماعي العظيم الذي جاء به القرآن، إذ يكون قد بني على غير أركان وثيقة ولا عماد محكم.

على أن منع الشعر إنما أخذ به ﷺ منذ نشأته، ولولا ذلك ما استقام له وجه طبيعي ليس فيه ندرة تُعَدُّ؛ فقد نشأ منذ نشأته على بغضه؛ والانصراف عما يَزين الشيطانُ منه، والنفرةِ من تعاطيه، وعلى أن يتوهم شيئاً من أوزانه وأعاريضه حتى يُميت الدواعيَ إليه من نفسه، فلا تنزع به الفطرة، لا تستدرجه العادة، وعظم ذلك عنده وبلغَ، لا يُعرف أحدٌ من العرب كره قول الشعر كُرهه، ولا أبغضه، بغضَه، مع تأصله في فطرتهم، ونزوعهم إليه بالعِرْق، ونشأة الناشيء منهم على أسبابه من طبيعة الأرض وطبائع أهلها، وعلى أنه لا يفتأ يدور في مسمعه، ويختم في قلبه، ولا يبرح منه راوياً أو حاكياً، فقد كان حكمةَ القوم وسياستهم ومعدن آدابهم وديوان أخبارهم، بل كان عبادة أرواحهم لطبيعة أرضهم، والصلةَ المحفوظة بينهم وبين

= شيئاً يسمى وإنما كانوا يريدون بذلك فيما يظهرون أن يسلموا بتركها من سفهائهم ونسائهم وذراريهم. ويكرهون أن يروعوا قومهم بهدمها حتى يدخلهم الإسلام. فأبى رسول الله ﷺ إلا أن يبعث أبا سفيان بن حرب والمغيرة بن شعبة فيهدماها.
وقد كانوا سألوه مع ترك الطاغية أن يعفيهم من الصلاة وأن يكسروا أوثانهم بأيديهم.
فقال عليه الصلاة والسلام: أما كسر أوثانكم بأيديكم فسنعفيكم منه وأما الصلاة فلا خير في دين لا صلاة فيه! فقالوا: يا محمد، أما هذه فسنؤتيكها وإن كانت دناءة! ثم أسلموا. وأمر عليهم رسول الله ﷺ عثمان بن أبي العاص وكان من أحدثهم سناً. ولكنه أحرصهم على التفقه في الإسلام وتعلم القرآن.
وهذا خبر مكشوف ليس منه موضع إلا هو يعطيك معنى من الفرق بين الأمر الإنساني والأمر الإلهي. فليست تبلغ العبارة في معناه ما تبلغ عبارته بمعناه.

ماضيهم، كما سلفت الإشارة إليه في موضعه، ولذا قال ﷺ «لما نشأت بغّضت إليّ الأوثان وبغّض إلي الشعر[1]. ولم أهم بشيء مما كانت الجاهلية تفعله إلا مرتين، فعصمني الله منهما، ثم لم أعد».

لا جرم أن ذلك تأديب من الله أراد به تحويل فطرته ﷺ عن الشعر وقوله، حتى لا تنزع به العادة منزعاً، ولا تذهب في أسبابه مذهباً وحتى تستوي في ذلك ظاهراً ودِخلةً، فلا يستطرق لها الوهم من باب ولا يجد إليها مهْوى يبلغه، ومتى كان بغض الشعر في نفسه كبغض الأوثان وأن العمل في ذلك بالنسبة إليه كالعمل لهذه، فكيف يمكن أن يبقى له مع هذا كله طبع فيه أو وجه إليه... وكيف يتأتى أن يكون مثل هذا أدباً أخذ به نفسه وراضها عليه، دون أن يكون تأديباً من الله وتصرفاً منه، في تكوين نفسه وتهذيب فطرته، وتحويل طبعه، وأن يكون قد منعه في هذا الباب ما لم يمنعه أحداً من قومه، كما أعطاه في أبواب كثيرة ما لم يعطه أحداً منهم، وخاصة إذا عرفت أن الشعر قد كان سجية في أهله، وأنه ليس من بني عبد المطلب رجالاً ونساءً من لم يقل الشعر غيره ﷺ وإنما كل ذلك تفسير طبيعي لقوله عليه الصلاة والسلام: «أدّبني ربي فأحسن تأديبي».

على أنه فيما كان وراء عمل الشعر وتعاطيه وإقامة وزنه، يحب هذا الشعر ويستنشده، ويثيب عليه، ويمدحه متى كان في حقه ولم يعدل به إلى ضلالة أو معصية، والآثار في هذا المعنى كثيرة لا نطيل باستقصائها، ولولا أن ذلك قد كان منه ﷺ لماتت الرواية بعد الإسلام، ولما وجد في الرواة من يجل وكْده حمل الشعر وروايته وتفسيره واستخراج الشاهد والمثل منه، وكأنه عليه الصلاة والسلام حين سمع الشعر وأثاب عليه ورخص فيه لم يرِدْ إلا هذا المعنى، والشاهد القاطع قوله في أمر الجاهلية: «إن الله قد وضع عنا آثامها في شعرها وروايته» وبمثل هذا القول استأنس العلماء وتجردوا للرواية وتملأّوا منها. رحمهم الله وأثابهم بما صنعوا!

وقد كان له ﷺ شعراء ينافحون عنه، ويتجارون مع شعراء القبائل الأحاديث والأفانين، ولم يقمهم هو ولكن أقامتهم العادة العربية التي جعلت قولهم أشد على بعض العرب من نضح النبل، لأنه عليه الصلاة والسلام لم يؤمر بالفخر، ولم يبعث للهجاء، وقد ترك عادة العرب ونخوة الجاهلية في مثل ذلك، ولكنهم لم يتركوها في أول العهد بالرسالة، فكانوا يَهيجون عليه شعراءهم، ويحرضون خطباءهم،

---

(١) أي قوله وعمله. كما فسروه وكما هو ظاهر، وعطف الشعراء على الأوثان هذا. الحديث عجيب، فما من شاعر إلا له كالوثن، من امرأة، أو رذيلة، أو نحوها.

ويقصدونه بالأقاويل يستطيلون بها عليه، فإذا أتاه الوفد منهم: كبني تميم حين جاءوه بشاعرهم الأقرع بن حابس[1] وخطيبهم عَطارد بن حاجب؛ ينادونه من وراء الحجُرات: يا محمد، اخرج إلينا نفاخركَ ونشاعرْكَ، فإن مَدْحنا زين وذمنا شَين - رماهم بمثل خطيبه ثابت بن قيس شمَّاس. أو بأحد شعرائه عبد الله بن رَواحة وحسَّان بن ثابت وكعب بن مالك، فضغَموا الشعراء والخطباء، وأبلغوا في الرد عليهم، تأييداً من الله في المنافحة عن نبيه، ورداً لكيدهم الذي يكيدون.

ولقد كانت السابقة في ذلك لحسان رضي الله عنه، وكان ذا لسان ما يسرُّه به معقولٌ من مَعَدّ وكأنما زاد الله فيه زيادة ظاهرة؛ وهو الذي قال له النبي ﷺ، «قل وروحُ القدسُ معك» فكان إذا أرسل لسانه لم يجدوا له دفعاً، وإذا مسهم بالضر لم يَجد شعراؤهم نفعاً، وإذا وضع منهم لم يستطيعوا لما وضعه رفعاً:

إن كان في الناس سبَّاقون بعدهم ... فكلُّ سبْق لأدنى سبقهم تَبع[2]

لا يرقَع الناسُ ما أوهَت أكفهمُ ... عند الدفاع، ولا يُوهون ما رقعوا

أكرم بقومٍ رسولُ الله شيعتهم ... إذا تفرّقت الأهواء والشِّيَعُ

* * *

(١) وكان شاعرهم أيضاً الزبرقان بن بدر، وهو الذي فاخر بهم يومئذٍ، فلما أجابه حسان رضي الله عنه بأبياته العينية المشهورة؛ قال الأقرع بن حابس: وأبي؛ إن هذا الرجل يعني النبي ﷺ لمؤتى له، لخطيبه أخطب من خطيبنا ولشاعره أشعر من شاعرنا، وأصواتهم أعلى من أصواتنا. ثم أسلم القوم جميعاً!

(٢) من أبيات حسان بن ثابت رضي الله عنه.

تأثيره في اللغة ﷺ

قد علمت مما بسطناه في مواضع كثيرة[١]، أن قريشاً كانوا أفصح العرب ألسنة، وأخلصهم لغة، وأعذبهم بياناً؛ وأنهم قد ارتفعوا عن لهجات رديئة اعترضت في مناطق العرب، فسلمت بذلك لغتهم، وإنما كان هؤلاء القوم أنضاد النبي ﷺ من أعمامه وأهله وعشيرته، ثم علمت ما قلناه آنفاً في نشأته اللغوية، وما وصفناه من أمره فيها، وأن له في تلك رتبةً بعيدة المصعد، فلا جَرَم كان ﷺ على حد الكفاية في قدرته على الوضع، والشقيق من الألفاظ، وانتزاع المذاهب البيانية، حتى اقتضب ألفاظاً كثيرة لم تسمع من العرب قبله، ولم توجد في متقدم كلامها، وهي تعد من حسنات البيان، لم يتفق لأحد مثلها في حسن بلاغتها، وقوة دلالتها، وغرابة القريحة اللغوية في تأليفها وتنضيدها، وكلها قد صار مثلاً، وأصبح ميراثاً خالداً في البيان العربي، كقوله: مات حتْف أنفه[٢] وقد روي عن علي بن أبي طالب رضي الله عنه أنه قال: ما سمعتُ كلمةً غريبة من العرب - يريد التركيب البياني - إلا وسمعتها من رسول الله ﷺ، وسمعته يقول: «مات حتف أنفه» وما سمعتها من عربي قبله.

ومثل ذلك قوله في الحرب: «الآن حميَ الوَطِيس»، وقوله «بُعثْتُ في نفس الساعة» إلى كثير من ذلك سنقول فيه بعد. وهذا ضربٌ عزيز من الكلام يحتذيه

(١) انظر الجزء الأول من تاريخ آداب العرب.

(٢) أي على فراشه، قال في القاموس: وخص الأنف لأنه أراد أن روحه تخرج من أنفه بتتابع نفسه. وقال في النهاية: كانوا يتخيلون أن روح المريض تخرج من أنفه فإن جرح خرجت من جراحته. قلنا: وكل ذلك تحتمله العبارة غير أن لها رأياً آخر وهو أن موت الرجل على فراشه من غير حرب ولا قتال ولا أمر يؤرخ به الموت في الألسنة، مما كانوا يأنفون له، والحتف هو الهلاك، فكأن صاحب هذه الميتة إنما ماتت أنفته وكبرياؤه، فلم يرفع الموت أنفه في القوم، بل أذله وأرغمه، فكان به هلاكه، لأن حياته كانت في عزته، وعزته كانت في أنفه وأنفه هو الذي كبه الموت وإنما مجاز العبارة كما يقال في الكبر: ورم أنفه، وفي العزة حمي أنفه. وفي الدفاع عن الأم: غضب لمطلب أنفه، وكما يقال: غضبه على طرف الأنف، إذا كان سريع الغضب؛ وجعل أنفه في قفاه إذا ضل، ونحو ذلك مما يكثر في كلامهم، الذي يؤيد ما ذهبنا إليه في سياق العبارة نفسها، فقد وردت في قوله ﷺ: «من مات حتف أنفه في سبيل الله فهو شهيد» أي فلا غضاضة عليه مما يكره.

البلغاء ويطبعون على قالبِه؛ وكلما كثر في اللغة لانت أعطافه، واستبصرتْ طُرُق الصنعة إليه، وما من بليغ أحدث في العربية منه ما أحدثه النبي ﷺ؛ فهذه واحدة في الأوضاع التركيبية، وسنبسط القول فيها.

والثانية في الأوضاع المفردة، مما يكون مجازة مجاز الإيجاز والاقتضاب؛ وهذا الباب كانت تتصرف فيه العرب بالاشتقاق والمجاز، فتضع الألفاظ وتنقلها من معنى إلى معنى، غير أنها في أكثر ذلك إنما تتسع في شيء موجود ولا توجِد معدوماً؛ فلم يعرف لأحد من بلغائهم وضْع بعينه يكون هو انفرد به وأحدثه في اللغة[1] ويكون العرب قد تابعوه عليه، إلا ما ندر لا يعد شيئاً؛ بخلاف المأثور عنه ﷺ في مثل ذلك، فهو كثير تعدُّ منه الأسماء والمصطلحات الشرعية مما لم يرد في القرآن الكريم؛ ومنه ألفاظ كان العربُ أنفسهم يسألونه عنها ويعجبون لانفراده بها وهم عربٌ مثله؛ كما عجبوا لفصاحته التي اختص بها ولم يخرج من بين أظهرهم، كما روي من أنه ﷺ قال لأبي تَميمة الهُجَيْمي: «إياك والمخيلةَ» فقال: يا رسول الله، نحن قوم عرب؛ فما المخيلة؟ فقال عليه الصلاة والسلام: «سَبلُ الإزار» ومرت الكلمة بعد ذلك على هذا الوضع، يراد بها الكبر ونحوه.

وكثيراً ما كان يسأل أصحابه عن مثل هذا فيوضحه لهم، ويسدُّدهم إلى موقعه؛ واستمر عصره على ذلك، وهو العصر الذي جمّعت فيه اللغةُ واستفاضت، وامتنع العربُ عن الزيادة فيها بعد أن سمعوا القرآن الكريم وراعتهم أسرار تركيبه؛ فلم يكن يومئذٍ من يتجوز ويقتضب ويشتقُّ ويضع غيره ﷺ، مع أنه كان لا يتأتى إلى ذلك بالروية، ولا يستعين عليه بالفكر، ولا يجمع بالنظر؛ إنما هو أن يعرض المعنى فإذا لفظه قد لبسه واحتواه وخرج به على استواءٍ، لا فاضلاً ولا مقصِّراً، كأنما كان يُلهَم الوضع إلهاماً، وليس ذلك بأعجب من مخاطبته وفود العرب بما كان لهم من اللغات والأوضاع الغريبة التي لا تعرفها قريش من لغتها، ولا تتهدّى إلى معانيها، ولا يعرفها بعضُ العرب عن بعض، ثم فَهْمه عنهم مثل ذلك على اختلاف شعوبهم وقبائلهم، حتى قال له علي رضي الله تعالى عنه وقد سمعه

(١) هذا المعنى مما انفرد العرب بعلمه، إذ لم يقع إلينا منه شيء يسمى تاريخاً ولو أن أوضاع اللغة كانت منسوبة في الدواوين والمعاجم لأدركنا من إعجاز القرآن ومن قدرة البلاغة النبوية مثل ما أدركه العرب أنفسهم، أو قريباً من هذه المنزلة، فإن الذي تذهب إليه أن أكثر أوضاع القرآن مبتكر في البيان العربي، وأن العرب لم يرثوه في كلامهم، لكننا أضربنا عن الكلام في هذا الباب على سعته، لأن أدلته قد ماتت قبل ١٣٠٠ سنة من بكائنا عليها. . .!

يخاطب وفدَ بني نهد[١]: يا رسول الله، نحن بنو أب واحد، ونراك تكلم وفود العرب بما لا نفهم أكثره! فقال عليه الصلاة والسلام: «أدّبني ربي فأحسنَ تأديبي».

ومن ذلك كتبه الغريبة التي كان يُمليها[٢] ويبعث بها إلى قبائل العرب يخاطبهم فيها بلحونهم ولا يعدو ألفاظهم وعبارتهم فيما يريد أن يلقيه إليهم، وهي ألفاظ خاصة بهم وبمن يداخلهم ويقاربهم، ولا تجوز في غير أرضهم ولا تسيرُ عنهم فيما يسير من أخبارهم، ولا تأتلف مع أوضاع اللغة القرشية فما ندري أي ذلك أعجب: أن ينفرد النبي ﷺ بمعرفة هذا الغريب من ألسنة العرب دون قومه وغير قومه ممن ليس ذلك في لسانهم، عن غير تعليم ولا تلقين ولا رواية، أو أن يكونَ قومُه من قريش قد ضربوا في الأرض للتجارة حتى اشتقّ اسمهم منها[٣]، وخالطوا العرب وسمعوا مناطقهم في أرضهم، وحين يتوافون إليهم في موسم

---

(١) لما قدمت وفود العرب على النبي ﷺ قام طهفة بن أبي زهير النهدي، وهو خطيب مفوه، فتكلم بكلام غريب من لغة قومه، أجابه عنه ﷺ ودعا لهم، ثم كتب معهم كتاباً إلى بني نهد؛ وكل ذلك نقله صاحب (المثل السائر) في كتابه صفحة ٩٧ من الطبعة الأميرية وكلام طهفة أيضاً في كتاب الوفود من (العقد الفريد) ولكنه هناك قد ذهب به التحريف كل مذهب حتى اسم طهفة نفسه، فإنه هناك (طهبة)، وهو غير صحيح وغير المشهور، فإن طهفة اثنان: أحدهما النهدي، والثاني ابن قيس الغفاري، وكلاهما صحابي؛ والاختلاف في اسم هذا دون ذاك، على وجوه متعددة، آخرها طهية.

وكل ما ورد الغريب في كلام طهفة النهدي، وفي كلام النبي ﷺ شرحه ابن الأثير في مواضعه من كتابه (النهاية في غريب الحديث والأثر) فالتمسه إن أردته، فإن الاستقصاء في هذا الباب ليس من غرض كتابنا.

(٢) ولا يفوتنا أن ننبه على أن صناعة الكتابة إنما كان ابتداء تمثيلها بما صدر عنه ﷺ من الكتاب، ولم يكن ذلك من أمر العرب قبله، إنما كانوا يستودعون رسائلهم في الألسنة، وقد أحصوا من كتبوا عنه الوحي والرسائل فعدَّهم ابن عساكر في (تاريخ دمشق) ثلاثة وعشرين، وكان أكثرهم كتابة زيد بن ثابت، ومعاوية بن أبي سفيان.

(٣) قال الجاحظ في بعض رسائله: قد علم المسلمون أن خيرته تعالى من خلقه، وصفيه من عباده، والمؤتمن على وحيه ـ من أهل بيت التجارة: وهي معولهم، وعليها معتمدهم، وهي صناعة سلفهم، وسيرة خلفهم. . . وبالتجارة كانوا يعرفون. ولذلك قالت كاهنة اليمن: لله در الديار، لقريش التجار، وليس قولهم (قرشي)، كقولهم هاشمي وزهري وتميمي، لأنه لم يكن لهم أب يسمى قريشاً فينسبون إليه، كقولهم هاشمي وزهري وتميمي، لأنه لم يكن لهم أب يسمى قريشاً فينسبون إليه، ولكنه اسم اشتق لهم من التجارة والتقريش. ا هـ. وقال في رسالة أخرى: إنهم كانوا إذا أخرجوا التجارة علقوا عليها المقل ولحاء الشجر حتى يعرفوه فلا يقتلهم أحد.

الحج، وهم مع ذلك لا يعلمون من هذا الغريب بعضَ ما يعلمه، ولا يديرونه في ألسنتهم، ولا يُورثونه أعقابَهم فيما ينشأون عليه من السماع والمحاكاة؛ حتى كان هذا الباب فيه ﷺ باباً على حدة، كما يؤخذ كلُّ ذلك من قول علي: «نحن بنو أب واحد ونراك تكلم وفود العرب بما لا نفهم أكثره»، فليس العجب في أحد القسمين إلا في وزن العجب من الآخر.

على أنا ننقل كتاباً من هذه الكتب؛ لنعرف الأمر على حقه، ولنميز اللغةَ السهلة التي ذهبت خشونتها وانسحقت في الألسنة، وهي لغة قريش، من هذه اللغات الغريبة التي يجمعها ﷺ دون قومه، ثم لا تجري في منطقه إلا مع أهلها خاصة؛ ولا تندر في كلامه مع غيرهم، أو تغلب عليه، أو تنقصُ من فصاحته، أو تُضعف أسلوبه، كما هو الشأن في أهل الغريب من هذه اللغة، وفيمن يتباصرون به ويتكلفون لذلك حفظَه وروايتَه، وهم أهل التوعُّرِ والتقعير واستهلاك المعاني، الذين تُسْلمهم إلى ذلك طبيعة الغريب نفسه، إذ يدور في ألسنتهم ويستجيبُ لهم كلما مَثلتْ معانيه، غير مُختَلِبٍ ولا مستكرَه، ويغلبهم على مُرادِفه من الكلام السهل المأنوس؛ لأنهم أكثر رغبةً فيه، وأشدُّ عنايةً به في الطلب والحفظ والمدرسة؛ ومتى نشطت طبيعة الإنسان لأمر من الأمور، فقد لزمها توفير قِسطِه من المزاولة، وتوفية حقه من العناية به تبلغ منه البلاغَ كله، وحتى يكون هو الغالب عليها، وحتى يلزمه منها في حق الاستجابة إليها، ما لزمها منه في حق العناية.

أما الكتابُ الذي أشرنا إليه فهو كتابه ﷺ لوائل بن حُجْر الكِنْدِي، أحد أقيال حَضْرَمَوْت، ومنه:

«إلى الأقيال العَباهلةِ، والأرْواع المشابيب...»

وفيه: وفي التِّيعة شاةٌ لا مقورَةُ الألياط، ولا ضناك، وأنطوا الثبجة. وفي السُّيُوب الخُمس ومَنْ زَنى مِمْ بكرٍ فاصقعوه مائة، واستوْفضوه عاماً. ومَنْ زَنى مِمْ ثيبٍ فضرِّجوه بالأضاميم. ولا توصيمَ في الدين، ولا غمَّة في فرائض الله تعالى، وكلُّ مُسكر حرامٌ ووائلُ بن حجْر يترفل على الأقيال»[1].

(١) تفسير هذا الكتاب على نسق ألفاظه: الأقيال: جمع قيل، وهو الملك من ملوك حمير وحضرموت. والعباهلة المقرون على ملكهم فلم يزالوا عنه. والأرواع الذين يروعون بالهيبة والجمال. والمشابيب: جمع مشبوب، وهو الجميل الزاهر اللون. والتيعة: أربعون شاة. تطلق على أدنى ما تجب فيه الصدقة من الحيوان والمقورة الألياط: أي المسترخية الجلود. والضناك: الموثقة الخلق السمينة، يريد أن شاة الصدقة لا تكون من المهازيل ولا من الكرائم، =

ومن هذا الباب كلامه ﷺ مع ذي المشعار الهمْداني، وطهفة النهدي وقطن بن حارثة العليمي، والأشعث بن قيس، وغيرهم من أقيال حضرموت ورجال اليمن، قد أحصاه أهلُ الغريب وفسروه؛ وانظر كتابه إلى همدان، ومنه.

«. . . إنّ لكم فراعَها ووِهاطها وعَزَازها[١]، تأكلون علافها، وترعوْن عَفاءها[٢]؛ لنا من دفئهم وصرامِهم[٣] ما سلموا بالميثاق والأمانة، ولهم من الصّدقة الثّلَبُ والنّابُ والفصيل[٤] والفارضُ والداجنُ والكبش الحَوري[٥]، وعليهم فيها الصالغُ والقارح[٦]».

فهذه طائفة يسيرة مما انتهى إلينا من غريب اللغات التي كان يعلمها النبي ﷺ؛ وإنما خرجت عنه هي وأمثالها، مما جمعوه حديثاً كالأحاديث، ورُويت كما فصلتْ؛ ولولا أنها وجهٌ من التاريخ والسيرة، وضرب من تعليم أولئك القوم، لقد كانت انقطعت بها الرواية فلم ينته إلينا منها شيء، فهي ولا ريب لم تكن مجتلبةً، ولا متكلفةً، ولا ترامى إليها البحث والتفتيش، وإنما جرت منه ﷺ مجرى غيرها؛ مما قذفه الطبع المتمكن، وألفته السليقة الواعية، ولا ريب أن وراءها في ذلك الطبع وتلك السليقة، ما وراء ألفاظها من سائر ما انفردت به تلك اللغات عن

= بل تكون وسطاً وهو المراد بقوله: «وأنطوا الثبجة» أي أعطوا: بلغتهم، إذ يبدلون العين نوناً، والثبجة: الوسط، ومنه ثبج البحر.

والسيوب: جمع سيب، وهو العطية. والمراد به الركاز. وهو دفين الجاهلية.

ومم بكر، ومم ثيب، أي من بكر، ومن ثيب، وهي لغتهم في إبدال النون ميماً، الصقع: الضرب، والاستيفاض: النفي والتغريب.

والأضاميم: الحجارة الصغار. والتوصيم: الفترة والتواني.

ويترفل: أي يترأس، وتروى في هذا الكتاب صورة أخرى بزيادات غريبة.

(١) الفراع: مجاري المياه إلى الشعب، والوهاط والوهاد بمعنى واحد: وهي الأراضي المنخفضة، والعزاز: الأرض الصلبة.

(٢) العلاف: جمع علف. والعلفاء ما ليس فيه ملك.

(٣) الدفء والصرام: أي الإبل والغنم.

(٤) الثلب: البعير الهرم الذي تكسرت أسنانه، والناب: الناقة الهرمة. والفصيل: ولد الناقة إذا فصل عن أمه.

(٥) الفارض: المسن من الإبل. والدواجن: الدابة التي تألف البيوت. والحوري يقال في تفسيره: إنه المكوي، منسوب إلى الحوراء، وهي كية مدورة، ويقال: حوره إذا كواه هذه الكية لا.

(٦) الصالغ من البقرة، والغنم: الذي كمل وانتهت سنه في السادسة: والقارح من ذي الحافر: بمنزلة البازل من الإبل. وكل ذلك الذي كمل وانتهى في القوة.

القرشية، فلا بد أن يكون ﷺ محيطاً بفروق تلك اللغات، مستوعباً لها على أتم ما تكون الإحاطة والاستيعاب، كأنه في كل لغة من أهلها، بل أفصح أهلها.

وإنما يحمل هذا على قوة في فطرته اللغوية، تتميز بالإلهام عن سائر العرب من قومه وغير قومه، على النحو الذي اختصت به ذاته الشريفة بالوحي من ربه، والباب في كلتا الجهتين واحد أيسره وأكثره.

وإذا كانت تلك فطرته اللغوية، في تمكنها، وشدتها، واستحصافها، وسبيلها إلى الإلهام؛ وانطوائها على أسرار الوضع؛ فانظر ما عسى أن يحدث من مبلغ أثرها في اللغة وضعاً واشتقاقاً واستجازة وتقليباً، وما عسى أن يبلغ القول في مظاهرها من مخارج الكلام ووجه إرساله وإحكام تنضيده واجتماع نسقه؛ ثم تدبر ما عسى أن تكون جملة ذلك قد أثرت في العرب ومناطقها وأساليبها، وهم كما علمت أهل الفطرة والسليقة وإنما أكبر أمرهم في اللغة التوهم والنزوع إلى المحاكاة، والمضي على ما توهموا، والأخذ فيما نزعتهم إليه الطبيعة، وعلى ذلك مبنى لغتهم كما فصلناه في بابه[1].

فالعربيُ الفصيحُ منهم، إذا كان جافياً مُتَوقِّحاً، وكان صافي الحس بليغ الطبع، وكان في قواه البيانية مع ذلك فضل من التصرف ـ رجَعَ أمره ولا جَرَم إلى أن يكون صاحب لغتهم، وإلى أن يكون منطقُهُ فيهم مذهباً من المذاهب، وإن كانوا لا يعرفونه باللغة وعلمها وتصريفها على الحدود التي يعرفُ بها الناس علماءهم، وكان هو لا يعرف من نفسه أنه لغويٌ وأنه واضع، إذ ليس من ذلك شيء يسمى عندهم علماً، إنما هو سمت الفطرة الذي تأخذ فيه طبائعهم، ودلالتها التي تهتدي بها وتستقيم عليها لا أكثر من ذلك ولا أقل. ولقد كان هؤلاء العرب أجدرَ الناس بأن يقال إن فيهم حاسة سادسة، هي حاسة الاهتداء اللغوي، ثم لا يكون هذا القول إلا حقاً.

وبعد، فإنه ليس لنا أن نبسط في الفصل أكثر مما بسطنا، فإن علماءنا ورواتنا رحمهم الله لم يوقعوا الكلام في أماليهم وكتبهم على حالة اللغة لعهد النبي ﷺ تعييناً، ولا دلوا على ما كان له من الأثر في أوضاعها وتقليبها، وعلى ما جاء من قِبَله في ذلك مما كان من قبل سواه؛ وعلى ما صارت إليه اللغة بعد استفاضة الإسلام والاجتماع على المضرية، إلى ما يداخل ذلك من أبواب التاريخ اللغوي.

---

(١) الجزء الأول من تاريخ آداب العرب.

وإنما اكتفوا بأنهم إجماع واحد، ويقين لا تحتمل منه، أنه ﷺ كان أفصح العرب، وأعلمهم بلغاتها وأوسعهم في هذا الباب وأنه لم يأتهم عن أحد من روائع الكلام ما جاءهم عنه وأن له في كل ذلك المزية البينة، التي تواتر بها النقل، وتظاهر بها الخبر، كما أسلفنا بيانه، ثم تركوا أن يتوسعوا في تفصيل ما أجمعوا عليه وأن يعتلوا له بأسبابه، ويعرضوا له من وجوهه، ويستقصوا فيه إلى أوائله، ويأخذوه من نشأته؛ حتى إن الذين وضعوا الكتب الممتعة في علم غريب الحديث، لم يتعرضوا له، ولم يقولوا فيه قولاً، مع أنه مبنى علمهم، ووجهة تأليفهم، وله منصب الحجة، وإليه غاية الرأي، بل اجتزأوا - عفا الله عنهم - ببيان اللفظ الغريب وتفسيره، وسرفوا أكبر همهم إلى الإكثار من الجمع، وإلى صحة المعنى وجودة الاستنباط. وكثرة الفقه. وإشباع التفسير وإيراد الحجة وذكر النظائر. وتخليص المعاني، حتى كانت هذه الكتب كلها كما قال الخطابي البستي[1] «إذا حصلت كان مآلها كالكتاب الواحد».

وما ننكر أن هذا كله حظ النقل والرواية. ولكن أين حظ الرأي والدراية؟ وأين مذهب الحجة، واين فائدة التاريخ؟ وأين دليل الفصاحة من اللغات؟ وأين أدلة اللغات من أهلها؟... وهذه فنون لو أن الرواية امتدت بها أو بعضها من عصر النبي ﷺ: وكان لعلمائنا رأي محصد في هذا الأمر. وحسبة حسنة. ونظر وتدبير - لقد كان الله ارتاح لنا برحمة من عملهم، وأنقذنا من كثير لا نبرح نضطرب فيه آخر الدهر. وهيأ لنا من صنيعهم أسباباً وثيقةً إلى أبواب من فلسفة هذه اللغة وتاريخ آدابها؛ ولكن ذلك قد كان من أمرهم في اللغة خاصةً، ولما بيناه في الجزء الأول من تاريخ آداب العرب: لم يرو أنه يسقط شيئاً على من بعدهم، ولا رأوا أنه وكفٌ ولا نقص[2]، ولا أن في باب الرأي غير ما صنعوا: فأخذوه على الجهة التي اتفقت لهم، وجاءوا به من عصرهم لا من عصره.

وقد كان هذا الشأن قريباً منهم لو أرادوه، وذلك الأمرُ مُوطّأً لهم لو اعتزموا فيه؛ ولكنه فوْتٌ قد فات. وعمل قد مات، وأمل لزمْته هيهات فلم يبق لنا من

(١) كان بعد الستين وثلثمائة من الهجرة، وقد ألف كتاباً في غريب الحديث استوعب فيه كل ما تقدمه. ثم اتصل التأليف بعده في هذا العلم حتى وضع الزمخشري كتابه (الفائق): وهو من أوسع الكتب في غريب الحديث، ليس أوسع منه إلا كتاب (النهاية) لمجد الدين بن الأثير وكلاهما مطبوع متداول، وهم يقتصرون على إيراد الألفاظ وتأويلها، ويقفلون ما وراء ذلك من تاريخ اللفظ، ونسبه في القبائل وتسلسله في الألسنة، فأحيوا بعملهم فروعاً في اللغة، وأماتوا فروعاً في التاريخ، كما بسطناه في باب اللغة من تاريخ آداب العرب.

(٢) أي لا عيب ولا إثم، والعبارة على المجاز.

بعدهم إلا أن نصنع كما صنعنا؛ فنأخذ بالجملة دون تفصيلها، ونصلَ القولَ بين الأسباب وما تسببتْ له، ونعتلّ لما جاء عن النفس بما هو في تركيب النفس ونسترْوحَ إلى ما أجمعوا عليه بالحجة التي ينصبُها الإِجماعُ ويشدُّها الاتفاق، ومهما أخطأنا من ذلك لم يُخطئنا الكشفُ على أصل المعنى وثبتِه ووجهِ مذهبه، وفي هذا بلاغ، ثم لا يكون قد فاتنا في مثل هذا الفصل إلا ضربٌ من الكمال والتأليف، وباب من التطوع في العمل، وإنما وجهُ الحقيقة في ذلك الأصل لا في الأمثلة ومظهر الواجب في الفرض وحده وكم وراء الفرض من نافلة.

نسق البَلاغة النبوّية

قد قلنا في بيان أسلوب كلامه ﷺ، أنه أسلوبٌ منفرد في هذه اللغة، قد بان من غيره بأسباب طبيعية فيه، وأن ما أشبهه من بلاغة الناس في الكلمات القليلة والجملِ المقتَضبَةِ، لا يشبهه في العبارة المبسوطة، ولا يستوي له الشبه مع ذلك في كل قليل ولا في كل مقتَضب، حتى يقع التنظير بين الأسلوبين على الكفاية، وحتى يميل الحكم إِلى الجزم بأن بعض ذلك كبعضه: بلاغة ونسقاً وبياناً.

ونحن الآن قائلون في نسق هذا الأسلوب؛ ليتأدّى بك القول إِلى صميم مذهبه، وينتظم هذا القول بعضه ببعض.

إِذا نظرت فيما صح نقله[1] من كلام النبي ﷺ على جهة الصناعتين اللغوية

(١) ليس كل ما يروى على أنه حديث يكون من كلام النبي ﷺ بألفاظه وعبارته، بل من الأحاديث ما يروى، لتكون ألفاظه أو بعضها لمن أسندت إليه في النقل، ولجواز الرواية بالمعنى لم يستشهد سيبويه أو غيره من أئمة البصريين على النحو واللغة بالحديث، واعتمدوا في ذلك على القرآن وصريح النقل عن العرب، ولو كان التدوين شائعاً في الصدر الأول وتيسر لهم أن يدونوا كل ما سمعوه من النبي ﷺ بألفاظه وصوغه وبيانه، لكان لهذه اللغة شأن غير شأنها.
وقد كان الأصل عندهم أن يضبط المحدث، معنى الحديث فأما الألفاظ فمنها ما يتفق لهم بنصه. وخاصة في الأحاديث القصار، وفي حكمه وأمثاله ﷺ، ومنها ما لا يتفق، فيلبسه الراوية من عبارته، حتى قال سفيان الثوري: إن قلت لكم إني أحدثكم كما سمعت فلا تصدقوني، إنما هو المعنى.
ولبعضهم كلام حسن في ذلك، قال إن اليقين ليس بمطلوب في هذا الباب وإنما المطلوب غلبة الظن الذي هو مناط الأحكام الشرعية، وكذا ما يتوقف عليه من نقل مفردات الألفاظ وقوانين الإعراب، فالظن في ذلك كله كافٍ، ولا يخفى أنه يغلب على الظن أن ذلك المعقول المحتج به (أي على اللغة والنحو) لم يبدل، لأن الأصل عدم التبديل، لا سيما والتشديد في الضبط والتحري في نقل الأحاديث شائع بين النقلة والمحدثين ومن يقول منهم بجواز النقل بالمعنى فإنما هو عنده بمعنى التجويز العقلي الذي لا ينافي وقوع نقيضه، فلذلك تراهم يتحرون في الضبط ويتشددون، مع قولهم بجواز النقل بالمعنى فيغلب على الظن من هذا كله أنها لم تبدل. ويكون احتمال التبديل فيها مرجوحاً فيلغى ولا يقدح في صحة الاستدلال بها، ثم إن الخلاف في جواز النقل بالمعنى، إنما هو فيما لم يدون ولا كتب، وأما ما دون وحصل في بطون الكتب فلا يجوز تبديل ألفاظه من غير خلاف بينهم.
وتدوين الأحاديث والأخبار، بل وكثير من المرويات، وقع في الصدر الأول قبل فساد اللغة =

والبيانية، رأيته في الأولى مُسدّدَ اللفظ مُحكم الوضع جزل التركيب. متناسِب الأجزاء في تأليف الكلمات: فخْم الجملة واضح الصلة بين اللفظ ومعناه واللفظ وضريبه في التأليف والنسق، ثم لا ترى فيه حرفاً مضطرباً؛ ولا لفظة مستدْعاة لمعناها أو مستكرهة عليه؛ ولا كلمة غيرُها أتم منها أداءً للمعنى وتأتّياً لسره في الاستعمال؛ ورأيته في الثانية حسن المعرِض، بين الجملة، واضحَ التفضيل، ظاهِرَ الحدود جيدَ الرصفِ، متمكن المعنى؛ واسع الحيلة في تصريفه، بديعَ الاشارة، غريب اللمحة، ناصع البيان، ثم لا ترى فيه إحالة ولا استكراهاً، ولا ترى اضطراباً ولا خطلاً، ولا استعانة من عجز، ولا توسعاً من ضيق، ولا ضعفاً في وجه من الوجوه.

وهذه حقيقة راهنة؛ دليلُها ذلك الكلام نفسهُ بجملته وتفصيله، لا يجهلها إلا جاهلٌ، ولا يغفل عنها إلا غافل، فإذا أنت أضفت إليها ما هناك، من سمو المعنى؛ وفصل الخطاب، وحكمة القول، ودنو المأخذ، وإصابة السر، وفصل التصرف في كل طبقة من الكلام، وما يلتحق بهذه وأمثالها من مذهبه ﷺ في الإفصاح، ومنْحاه في التعبير، مما خُص به دون الفصحاء، وكان له خاصة، من عظمة النفس، وكمال العقل، وثقوب الذهن ومن المنزَعة الجيدة، واللسان المتمكن - رأيت من جملة ذلك نسقاً في البلاغة قلّماً يتهيأ في مُثول أغراضه وتساوق معانيه لبليغ من البلغاء، إذ يجمع الخالص من سر اللغة ومن البيان ومن الحكمة - بعضها إلى بعض.

أما اللغةُ فهي لغة الواضع بالفطرة القوية المستحكمة، والمنصرف معها بالإحاطة والاستيعاب، وأما البيان فبيان أفصح الناس نشأة، وأقواهم مذهباً، وأبلغهم من الذكاء والإلهام، وأما الحكمة فتلك حكمة النبوة، وتبصير الوحي وتأديب الله، وأمرٌ في الإنسان من فوق الإنسانية.

وأين من ذلك الفصحاء والبلغاء وأنى لهم؟ وما قد عرفنا بليغاً سَلمتْ له

= العربية، حين كان أولئك المبدلين - على تقدير تبديلهم - يسوغ الاحتجاج به، وغايته يومئذٍ تبديل لفظ بلفظ يصح الاحتجاج به، فلا فرق بين الجميع في صحة الاستدلال.

قلنا: وهذا الكلام يرجع آخره إلى أوله كما ترى، فلا ينفي رواية الأحاديث بالمعنى لأنه توجيه في صحة الاستدلال بها على النحو واللغة، وإنما الذي هو مادة كلامنا في هذا الباب، اللفظ والعبارة وقيامها بالمعنى. ولولا ما نعلم من حفظ العرب وثبات ما ارتبطوا في صدورهم. وأن الحديث هو كان علماً من علم الصحابة - رضوان الله عليهم - لشككنا في لفظ كل ما رووه من الأحاديثِ إلا قليلاً مما يكون لفظه نصاً لمعناه. كالوضع البياني والحكمة القصيرة، والمثل السائر ونحوها.

جهاتُ الصنعة في كلامه ـ من اللغة والبيان والحكمة ـ على أتمها، بحيث لم يزغ عن قصد الطريقة، ولا تحيَّفته إحدى هذه الثلاث بإدخال الضيم على أختيها في كلامه واستبانة أثرها فيه وغلبتها عليه، وإنما هو جهد الممرن من هذه الفئة. وأن يصنعَ الصنعةَ، ويغلوَ في الإتقان، ويبالغ في التهذيب والتنقيح، ويعمل بما وسعه لتخليص كلامه، ويتلوم على ذلك[1] ويتقدم فيه ويتأخر متأملاً ههنا وههنا من أعطافِ الكلام، ثم هو بعد ذلك إن سلمت له الحكمة لم تسلم له صنعة اللغة في حسّ الهداية إلى الاستعمال والتمكن منه، وإن خلصَت له هذه لم يخلص إلى أسرار البيان في تركيبها وتنضيدها، فإن هو أفضى إليها لم يخلص إلى النادر منها، مما يخرج الكلام في قبوله وحسنِ معرضه وصفاء رونقه ودقة تأليفه كأنه وضعٌ تركيبيٌ مُرتجل، له غرابة الارتجال في الوضع المفرد الذي هو من أصل اللغة، فإن قوة البيان إنما هي في هذه الغرابة وفي جهتها ومقدارها على ما عرفته من قبل.

ومن أجل ذلك تقرأ كلام البليغ من الناس، فترى الصنعة المحكمة، والطبع القوي، والصقلَ البديع، واللفظَ المونَق، والحكمةَ الناصعةَ، ولكنك تصيب أكثر ذلك أو عامَته على وجهه كما هو، ليس فيه سر من أسرار البيان، ولا دقيقة من أوضاع اللغة، ولا غرابة من التركيب تتحير فيها، وتقف عندها وتعطف برأيك عليها كلما هممتَ أن تمضيَ في الكلام، وتُرَدِّد نظرك في مصادرها ومواردها، على إصابتك من الصناعة، وبلوغك من الأدب، ورسوخك في حكمة البلاغة، فإن البصير بذلك ليمر في كلام البلغاء مرّا، لا يعدو أن يستحسنه ويُعْجَبَ به ويستمرىء أسلوبه، حتى إذا انتهى إلى وجه من وجوه هذه الغرابة البيانية، رأى في الكلام عقلاً من العقول تنطوي عليه الأحرف القليلة، وكأنه يكاشفه بنفسه وقد ثبت على نظره كما تثبت العاطفة، فما يعفو ولا يضمحلُّ[2] حتى يكون هذا المتبيِّن الذي يطلب أسرار الكلام قد وقف عنده ذاهلاً، وحبسَ عليه الفكر يتأمل به فرق ما بين عقله وهذا العقل، ويَرُوزُ نفسه[3] منه مختبراً، ويتعرف من تلك الأحرف القليلة مسافة ما بين العجز والقدرة إن كان عاجزاً عن مثله، أو ما بين قوةٍ وأخرى إن كان قادراً عليه؛ فكأن اللفظة الواحدة من تلك الجملة إنما هي مقياسٌ للنبوغ والابتكار وكأن

---

(١) تلوم على كذا: تمكث فيه وأبطأ، وتقول: فلان يتلوم على حوك الشعر وصنعته: أي يبطىء في عمله، مما يتكلف من إطالة النظر والتنقيح.

(٢) لا يندرس ولا يمحي ولا يذهب لأنه وضع النفس للنفس.

(٣) يزنها ويمتحنها ويعرف مقدارها.

الجملة ليست كلاماً من الكلام، ولكنها سر من أسرار النفس يُلقي إليه شغلاً طويلاً لم يكن هو من قبلُ في سبب من أسبابه. وما كان إلا في أحرف وكلمات يَنشرُ منها ويطوي، فقد صار إلى كلمات مسحورة تَنشر هي من نفسه وتطوي.

هذا، على أن كلامه ﷺ ليس مما تكلف له، ولا داخلته الصنعة، ولا كان يتلوّم على حوْكِهِ وسرده، ولكنه عَفوُ البديهة، ومساقطة الحديث، مما يجريه في مناقلة الكلام ومَساق المحاضرة، وأنه مع ذلك لعلى ما وصفنا وفوق ما وصفنا، فقد تراه وما يتفق فيه من الأوضاع التركيبية الغريبة، وتعرف أن ذلك شيء لم يتفق مثله في هذا الباب لشاعر ولا خطيب ولا كاتب على إطالة الرواية، ومراجعة الطبع، والغلوّ في الصنعة، وعلى أن لهم السَّبكَ الخالص والمعدنَ الصريح، والبيان الذي يتفجّر في الألسنة لرقته وعذوبته واطراده. . .

والبليغ من البلغاء في صنعته وبيانه، كالشجرة المورقة في روَائها ونضرَتها حتى تتسق له أسبابٌ من هذه الأوضاع البيانية، وتستقل له طريقة في عَقدها وإخراجها، فيبلغ أن يكون مثمراً، والثمر بعد متفاوت في أشجار البلاغة، نضجاً وماءً وحلاوةً وكثرةً، وما أثمرت من ذلك بلاغة غربية ما أثمرته بلاغة السماء في القرآن الكريم ثم بلاغة الأرض في كلامه ﷺ، والناس بعد ذلك أجمعون حيث طاروا أو وقعوا. . .

فمن هذه الأوضاع قوله عليه الصلاة والسلام: «ماتَ حتف أنفِه» وقد شرحناه فيما مر بك، وقوله في صفة الحرب يوم حنيْن: «الآن حَمِي الوطيس» والوطيسُ: هو التّنور مجتمعُ النار والوقود، فمهما كانت صفة الحرب، فإن هذه الكلمة بكل ما يقال في صفتها، وكأنما هي نار مشبوبة من البلاغة تأكل الكلامَ أكلاً، وكأنما هي تمثل لك دماء نارية أو ناراً دموية!

وقوله في حديث الفتنة: هدْنةٌ على دَخنٍ، والهدنة: الصلح والموادعة والدخن: تغيُّر الطعام إذا أصابه الدخان في حال طبْخه فأفسد طعمه[1].

وهذه العبارة لا يَعدلها كلام في معناها، فإن فيها لوناً من التصوير البياني لو أذيبت له اللغة كلها ما وفتْ به، وذلك أن الصلح إنما يكون موادَةً وليناً؛ وانصرافاً عن الحرب، وكفاً عن الأذى؛ وهذه كلها من عواطف القلوب الرحيمة فإذا بني

(١) وهو مصدر دخنت النار (من باب فرح) إذا ألقي عليها حطب رطب وكثر دخانها لذلك، وله معانٍ أخرى.

الصلح على فسادٍ، وكان لعلةٍ من العلل، غلب ذلك على القلوب فأفسدها، حتى لا يسترخ غيره من أفعالها، كما يغلب الدخن على الطعام، فلا يجد آكله إلا رائحة هذا الدخان، والطعام من بعد ذلكم مشوبٌ مفسد.

فهذا في تصوير معنى الفساد الذي تنطوي عليه القلوب الواغرة[1] وثم لونٌ آخر في صفة هذا المعنى، وهو اللون المظلم الذي تنصبغ به النية (السوداء) وقد أظهرته في تصوير الكلام لفظة (الدخن).

ثم معنى ثالث، وهو النكتة التي من أجلها اختيرت هذه اللفظة بعينها، وكانت سرَّ البيان في العبارة كلها، وبها فضلتْ كل عبارة تكون في هذا المعنى وذلك أن الصلح لا يكون إلا أن تطفأ الحرب. فهذه حربٌ قد طفئت نارها بما سوف يكون فيها ناراً أخرى. كما يلقى الحطب الرطب على النار تخبو به قليلاً، ثم يستوقِد فيستعر فإذا هي نار تلظى، وما كان فوقه الدخان فإن النار ولا جَرم من تحته، وهذا كله تصوير لدقائق المعنى كما ترى، حتى ليس في الهدنة التي تلك صفتها معنى من المعاني يمكن أن يتصور في العقل إلا وجدت اللون البياني يصوِّره في تلك اللفظة لفظة «الدَخن».

ومنها قوله عليه الصلاة والسلام: «بعثتُ في نفس الساعة» يريد أنه بعث والساعة قريبة منه. فوصف ذلك باللفظة التي تدل على أدق معاني الحس بالشيء القريب، وهي لفظة النفس كما يحس المرء بأنفاس من يكون بإزائه ولا يكون ذلك إلا على شدة القرب، وإنما أفرد اللفظة ولم يقل:

بعثت في أنفاس الساعة

لأنها نفخة واحدة، وهذا معنى آخر فإن النفخة الشديدة متى جاءت من بعيد كانت كالنفس من الأنفاس، وليس المراد من قرب الساعة أنها قدر اليوم أو غد على التعيين، ولكن المراد أنها آتية لا ريب فيها. وأن ما بقي من عمر الأرض ليس شيئاً فيما مضى، وأن لا نظام لإنسان الدنيا إلا أن يتمثل في نفسه إنسان الآخرة، فالساعة من القرب كأنها من كل إنسان في آخر أنفاسه وهذا كله قد أصبح اليوم من الحقائق التي لا مرْية فيها.

وفي تلك اللفظة معنىً ثالث، كأنه يقول: إن عمر الأرض كان طويلاً فكانت الساعة بعيدة ثم قصر هذا العمر فبدأت الساعة تتنفس: وما يدرينا أنه قد حان أجل

(١) الممتلئة غيظاً وحقداً.

الأرض كما يحين أجل النهار عندما تبدأ الدقيقة الأولى من ساعة الغروب، ثم لا ينقضي هذا الأجل إلا في الدقيقة الأخيرة من هذه الساعة؟.

وبقي معنىً رائع في لفظة (النفس) أيضاً؛ وذلك أنه يقال على المجاز: فلان في نفسٍ من ضيقه، إذا كان في سعة ومندوحة وقد عرف الضيق ما هو بعد أن شد عليه وكتم أنفاسه! فيكون التأويل على ذلك، أن الساعة آتية وأنها قريبة. وأنها تكاد تكون ولكن البعثة في نفس منها، فليعمل الناس لآخرتهم فإنه يوشك أن لا يعملوا؛ ثم ليعمروا أنفسهم قبل أن يعمروا أرضهم: فإن الساعة تطوي هذه وتنشر تلك.

ومن تلك الأوضاع قوله ﷺ: «كل أرضٍ بسماتها»، وقوله: «يا خيل الله اركبي» «ولا تنطح فيها عنزان»[1].

وقوله لأنجشة، وكان يسير بالنساء في هوادجهن. وهو يحدو بالإبل وينشد القريض والرجز. فتنشط وتجدُّ وتبعث في سيرها فتهتز الهوادج وتضطرب النساء فيها اضطراباً شديداً، فقال عليه الصلاة والسلام «روَيْدك رفقاً بالقوارير[2]».

وقوله في يوم بدر: «هذا يومٌ له ما بعده»[3]، إلى أمثال لذلك كثيرة؛ لو أردنا أن نستقصي في جمعها وفي شرحها واستنباط وجوه البيان منها، لطال بنا القول جداً ورجع أمر هذا الفصل أن يكون في معنى التأليف كتاباً برأسه إن كنا لا نلتزم إلا جهة البيان وحدها.

وكل ذلك من الأوضاع التي ابتدعها أفصح العرب ﷺ في هذه اللغة ابتداءً ولم تسمع من أحد قبله، ولا شاركه في مثلها أحد بعد، وكل كلمة منها كما رأيت لا يعدلها شيء في معناها، ولا يفي بها كلام في تصوير أجزاء هذا المعنى وانتظام هذه الأجزاء ونفض أصباغها عليها، وهذا الضرب من الكلام الجامع هو الذي يمتاز البليغ في كل أمة بالكلمة الواحدة من مثله، أو الكلمتين، أو الكلمات القليلة القليلة. ولو ذهبت تحصيه في العربية ما رأيته إلا معدوداً، على حين أن خطباءها

---

(١) أي لا امتراء فيها، وأكثر ما يكون انتطاح المعزى إذا أخصبت الأرض فشبعت، فإنها تتظالم من الأشر، فتنفش العنز شعرها وتنصب روقيها في أحد شقيها فتنطح أختها، وما بها نطاح، ولكنه مراء وأشر ومكابرة، وتلك طبيعة في المعزى بخاصتها.

(٢) هي الزجاجات، ووجه المعنى ظاهر، وكأنهن نور وصفاء ورقة ثم سلامة قلما تسلم إلا بشدة الصيانة والحفظ والمراعاة.

(٣) يريد أنه أساس تاريخي لما سيبنى عليه، فليضعوا كل همهم فيه، أو هو يملك الأيام الآتية، فإذا أحرزوه أحرزوها معه، وإن خسروه ذهبت بذهابه.

وشعراءها وكتابها وأدباءها لا يأخذهم العد وقد انفردت بكثرتهم هذه اللغة الخاصة، حتى لا تساويها في ذلك لغة أمة من الأمم فإن كان لأضخم هذه الأمم بعض شعراء فلنا بعض وكل، وإن عدوا لنا واحداً «صفرناه» ولا فخر[1].

وقلما يتفق ذلك الضرب من الكلام في العربية على مثل ما رأيت من الغرابة البيانية، إلا في القرآن الكريم والبلاغة النبوية، وهذه كتب الأدب ودواوين الشعر والرسائل بين أيدينا؛ فخذ فيها حيث شئت فإنه كلأ: حابس فيه كمرْسل[2].

على أن أعجب شيء أنك إذا قرنت كلمة من تلك البلاغة إلى مثلها مما في القرآن، رأيت الفرق بينهما في ظاهره كالفرق بين المعجز وغير المعجز سواء ورأيت كلامه ﷺ في تلك الحال خاصة مما يطمع في مثله، وأحسست أن بين نفسك وبينه صلة تطوع لك القدرة عليه وتمد لك أسباب المَطْمعةِ فيه، بخلاف القرآن، فإنك تستيئس من جملته، ولا ترى لنفسك إليه طريقاً ألبتة، إذ لا تحس منه نفساً إنسانية، ولا أثراً من آثار هذه النفس، ولا حالة من حالاتها حتى تأنسَ إلى ذلك على التوهم، ثم تتوهّم الطمع والمعارضة من هذه الأنسة، فتمضيَ عزمكَ وتقطعَ برأيك، وتبتَّ القول فيه ـ كما يكون لك قراءة الكلام الإنساني، فإن جميع هذا الكلام الآدمي منهاجٌ، ولجملته طريق؛ وحدود البلاغة التي تفصل بعضه عن بعض كلها مما يوقَفُ عليه بالحس والعيان، ويقدر فرق ما بين بعضها إلى بعض مهما بلغ من تفاوتها واختلافها في السبك والصنعة والغرابة.

بَيدَ أن ذلك مما لا يستطاع في القرآن ولا وجه إليه بحال من الأحوال فما هو إلا أن تقرأ الآية منه حتى تراها قد خرجت من حد المألوف، وانسلت منه وفاتت سَمْت ما قدرتَ لها من مطلع ومقطع، فمهما وجدت لا تجد سبيلاً إلى حدّها، ومهما استطعت لا تستطيع أن تقرن بها كلاماً تعرف حدّه في البلاغة، إن لم يكن بالصنعة فبالحس.

---

(١) أي زدناه صفراً فعددنا عشرة، وأخرجناه كذلك صفراً ولا فخر، وهذه الكثرة كثرة لغوية، كما بيناه في الجزء الأول من التاريخ.
فهذه اللغة العربية خاصة تقبل من الإعجاز البياني وضروبه ما لا يحمله شيء من لغات الأرض لأنّ ذلك طبيعي فيها كما عرفت.

(٢) هذه العبارة مثل يقال في المرعى الكثير الذي يكون من الخصب في حالة مستوية، فيخرج العشب بعضه كبعضه، فمن حبس إبله في موضع منه كمن أرسله، لأنه لا ميزة لموضع على موضع في معنى الكثرة من النوع.

وهذا وجه من أبين وجوه الإعجاز في القرآن، وقد جاء من طبيعة تركيبه وأنه أثر فيه من آثار النفس الإنسانية، وعليه قول الجاحظ في (كتاب النبوة) وإن كان لم يهتد إلى تعليله: «لو أن رجلاً قرأ على رجل من خطبائهم وبلغائهم - أي العرب - سورة قصيرة أو طويلة، لتبين له في نظامها ومخرجها من لفظها وطابعها، أنه عاجز عن مثلها، ولو تحدى بها أبلغ العرب لأظهر عجزه عنها».

ولا يقذفن في روعك أنه ﷺ وهو أفصح العرب، لو قد تصنع في شيء من كلامه؛ وتكلف له، وتأتى لوجوه البلاغة المعجزة فيه، من التركيب البياني، والاختراج اللغوي وما إليهما - لجاء منه بما عسى أن يطابق القرآن في نظمه وإحكامه، وفي كل ما به صار القرآن معجزاً - تتوهم ذلك الذي يكون من جمع النفس القوية، وكدِّ الذهن الصحيح، والتوفر بأسباب الفطرة والصنعة على عملٍ هذا أمره وشأنه؛ فإنه عليه الصلاة والسلام لو اتفق له كذلك - على فرض أن يتفق - لخرج مخرج غيره من فصحاء العرب، قولاً واحداً[1]؛ لأن ما كان على حكم الغريزة لا ينزل على حكم الصنعة، وإنما نوادر الفصاحة والبيان من هذه التراكيب الغريبة عملٌ لا تبلغ فيه الحيلة؛ ولا يؤتيه البحث والنظر وتعاطي هذه الصناعة الفلسفية التي تنفذ شيئاً من شيء وتهيىء مادة من مادة، بل كان ذلك في حكماء البلاغة إنما هو شعر القريحة البيانية، وهو ضربٌ من الإلهام، يقوى بقوة الاستعداد له ويكثر بكثرة أسبابه في النفس فلا يتعاطاه أهله بالصنعة الكلامية ولو وقعوا في ملءِ رؤوسهم منها[2]، ولا يمكن أن تنفذ فيه قواعد التأليف البياني التي تصف البلاغةَ وضروبها وأسرارَها؛ بل هو يتفق لهم اتفاقاً على غير طريقة معروفة ولا وجه يسلكونه إليه وقد يعسُرُ على أبلغ الناس في حين قد تيسر له بأسبابه، واتجه إليه بالرغبة، وجمَع عليه النفس الحريصة، وحسبه منقاداً فإذا هو عنانٌ لا يملك[3].

ولو أن هذا الضرب كان مما يجدي فيه الاحتفال، وتبلغ منه الروية ويُحتالُ عليه بالنظر والتثبت، كسائر ضروب الكلام - لقد كان البلغاء ابتذلوه ونالوا منه

---

(١) يؤكد لك ذلك، وأنه أمر لا خلاف فيه عند أهله: ما أسلفنا بيانه في صدر هذا الفصل؛ من أن الصحابة كانوا يروون الحديث بالمعنى؛ فهم لا يرونه بحس الفطرة إلا كلاماً إنسانياً: ولو أحسنوا مثل ذلك في القرآن لاقتحموا عليه أو فعل ذلك غيرهم ممن لم يؤمنوا به. بل لكان واجباً أن يفعلوا.

(٢) يقال وقع في ملء رأسه. أي فيما يشغله ولا يترك له فكراً في غيره.

(٣) استوفينا شيئاً من هذا المعنى في صفحة ٢١٣ من هذا الكتاب فارجع إليه.

وصاروا فيه إلى الغاية، مع أنه غصَّةُ الريق التي لا يُعتصر منها[١]، وإنما يبعثها قدرٌ، ويسيغها قدَرٌ، ومع أن الحرف الواحد منه في باب الاستعارة أو المجاز أو الكناية أو نحوها إذا اتفق لأحدهم كان أميرَ كلامه، والواسطة في نظامه، والدليل على إلهامه.

فهذه واحدة، والثانية أنه ﷺ لو اتفق له كذلك ـ على فرض أن يتفق ـ لما استطاع أن يتجرد من نفسه الكلامية، التي من شأنها أن تُطمع غيره في كلامه. وتجعله أبعد الأشياء عن مظنة الإعجاز بجانب الكلام المعجز، والتي من شأنها أن تزيده هو نفسه يأساً كلما تمثَّلت له في الكلام ورأى ألفاظه تتنفَّس تنفساً آدمياً، بجانب تلك الألفاظ التي تهب هبوباً كأن لها جواً فوق كون من اللغة.

وليس الأمر في هذه المعارضة ـ كما علمت ـ إلى مقدار الهمة في بعدها وقصَرها، ولا مبلغ الفطرة في شدتها واضطرابها، ولا حالة البليغ في احتفاله ومهاونته، بل هو أمر فوق ذلك أجمع، وليست هذه الهمة وهذه الفطرة وهذه الحالة مما توجد في نفس الإنسان غير صفاتها الإنسانية بالغةً ما بلغت ونازلة حيث تنزل، فإن كل أمر لا يوَطَّأ له بأسبابه لا تحدثه غيرُ أسبابه، وما عرف الناس يوماً من الدهر أن قوة الخلق ظهرت في مخلوق، ولا أن إنساناً أخرج من نفسه غير ما في نفسه.

ومن خواص القرآن العجيبة، أن كل فصيح يحتفل في معارضته لا يزيده الاحتفال إلا نقصاً من طبيعته، وذَهاباً عن قصده وسَنَتِه، فكلما اندفع إلى ذلك ارتد بمقدار ما يندفع، وكلما كدّ طبعهُ رأى من تبلُّده على حساب ما يَكدُّه فإذا ترك ذلك حيناً فعفا من تعبه[٢] وتراجع إليه الطبع ثم عاد، كانت الثانية أشد عليه من الأولى؛ لأنه كلما طمع أسرع به ذلك أن يتحقق اليأس وهكذا حتى يكون هو أولَ من يتهم نفسه بالعجز، ويرمي طبعَه بالاختيال، ويصفُ كلامه بالنقص، فإنه إنما يطمح في تلك المعارضة إلى شيء من غير طبعه، فلا يرضى لها بشيء من طبعه ومتى كان ذلك منه، لم يترك نفسه وشأنها، بل يمنعها مما تُنازعُ العملَ عليه، ويردّها عن وجهها ويشقُّ عليها في النزوع، ويُكْدرُ بها تكديراً يُفسد عليها كل ما هي فيه من ذلك العمل، فليست تجد منه أبداً إلا مُتعنتاً صعباً يسومها ويحمل عليها غير ما تطيق، وليس يجد منها أبداً إلا طريقةً معروفةً وقوة محدودة وإلا ما صُنِعَت عليه ونشأت فيه.

---

(١) الاعتصار: أن يغص إنسان بالطعام، فيشرب الماء قليلاً قليلاً ليسيغه وقد اعتصر بالماء: إذا فعل ذلك.

(٢) أي استراح وثابت إليه القوة.

فإذا طال ذلك به وبها، أمات حركتها ونشاطها، وترامى بها إلى العجز وضربها باليأس والقنوط، فذهب منه ما كان في طوقه وقوّته من البلاغة في سبيل ما ليس في طوقه وقوته، وأكْدَى طبعه فيما كان ينجحُ فيه، وتبدل من شأنه الأول شأناً ثانياً كيفما أداره رآه سواء غير مختلف. وذلك كله من غير أن يكون هناك إلا قوة القرآن المعجزة، وقوة نفسه العاجزة، وهذا معنى قد وقع تفصيله في موضعه ومر في بابه، فلا حاجة بنا إلى الزيادة منه بأكثر مما سلف.

وضربٌ آخر من الأوضاع التركيبية في بلاغة النبي ﷺ غيرَ ما مرت مُثُله من ذلك النحو الذي يكون مُجتمعاً بنفسه منفرداً في الكلم القليلة، وهذا الضرب يتفق في بعض الكلام المبسوط، فتقوم اللمْحَة منه في دلالتها بأوسع ما تأتي به الإطالةُ، وتكفي من مرادفة المعاني وتوكيدها ومقابلتها بعضها ببعض، فيكون السكوت عليها كلاماً طويلاً، والوقوف عندها شأواً بعيداً وهو القليل في كلام البلغاء إلى حد النَّدْرة التي يُبنى عليها حكم، ولكنه كثير رائع في البلاغة النبوية، لما عرفْتَ من أسباب قلة كلامه ﷺ، فإن هذه القلة إن لم تنطو على مثل هذا الضرب الغريب، لا تفي بالكثرة من غيره، ولا تُعَدُّ في باب التمكين والاستطاعة، ولا يكون فضلها في الكلام فضلاً، ولا يعرفُ أمرها في البلاغة أمراً.

فمن ذلك حديث الحديبية[1]، حين جاءهُ بُدَيل بن ورقاء يتهدده ويحذِّره فقال له، إني تركت كعبَ بن لؤي بن عامر بن لؤي، معهم العوذ المطافيل[2] وهمْ مُقاتلوكَ وصادُّوك عن البيت. فقال له النبي ﷺ: «إن قريشاً قد نهكتْهم الحرب[3] فإن شاؤوا ماددناهم مُدةً ويدَعوا ما بيني وبين الناس فإن أظهر عليهم وأحبوا أن يدخلوا فيما دخلَ فيه الناس... وإلا كانوا قد جَمّوا، وإن أبوْا فوالذي نفسي بيده لأقاتلنهم على أمري هذا حتى تنفرد سالفَتي هذه[4]، وليُنْفِذَن الله أمره».

فتأمل قوله عليه الصلاة والسلام: «حتى تنفرد سالفتي هذه». وكيف تصوَّر معنى الانفراد الذي لا يستوحش منه لأن الثقة فيه بالله، والقلة التي لا يخاف منها

---

(١) هي بئر قرب مكة أو قيل لها ذلك لشجرة حدباء كانت هناك.

(٢) يريد النساء والصبيان، والعوذ في الأصل: جمع عائذ، وهي الناقة إذا وضعت وبعد ما تضع أياماً حتى يقوى ولدها، أو هي كل أنثى حديثة النتاج؛ والمطافيل: جمع مطفل وهي ذات الطفل. وغرضه: أنهم جاءوا بحميتهم وما يقاتلون عليه فلا ينهزمون عنا!.

(٣) أي جهدتهم وهزلتهم وبالغت فيهم.

(٤) المراد بالسالفة: العنق: وهي في الأصل ناحية مقدمها.

لأن الكثرة فيها من الله، والاستماتة التي لا تردُّد معها لأن الأمر فيها إِلى الله، وانظر كيف يصف العزيمة الحذَّاء، وكيف تقرع بالوعيد والتهديد، وكيف تغني في جواب القوم ما لا تغنيه الرسائل الطوال، حتى لتقطع الشهادة عليها قطعاً بما في نية صاحب الجواب من عزم أمره ووثاقة عقده، فكأنها صورة واضحة لما استقر في نفسه من كل ما عسى أن يَرجعه جواباً، وما عسى أن يتهيأ له في باب الحزم، وإِنها لكلمة بمعركة!

ومن هذا الباب قوله ﷺ، «من همَّ بحسنةٍ ولم يعملها كتبت له حسنة، فإِن عملها كتبت له عشراً، ومن هم بسيئة ولم يعملها لم تكتب عليه فإِن عملها كتبت عليه سيئه واحدة، ولا يهلك على الله إِلا هالك» فتأمل هذا التذييل العجيب، فإِنك لا تقضي منه عجباً، ولَن يعجز إِنسان أن يهم بالخير، يفعله أو لا يفعله، وأن ينزع إِلى الشر فيمسك عنه، فإِن عجز حتى عن هذا فما فيه آدمية، ورحمة الله تنال الإِنسان بأسباب من خيره، ومن شره إِذا كان فيه الضمير الإِنساني، وهذا في الغاية كما ترى.

* * *

فصل
الخلوص وَالقصد وَالاستيفاء

أما فيما عدا هذين النوعين من الأوضاع التركيبية، فإن نسق البلاغة النبوية يمتاز في جملته بأنه ليس من شيء أنت واجده في كلام الفصحاء وهو معدودٌ من ضروب الفصاحة ومتعلقاتها - إلا وجدته في هذا النسق على مقدار من الاعتبار يفردهُ بالميْزةِ، ويخصه بالفضيلة، لأن كلامه ﷺ في باب التمكين لا يَعدِ له شيء من كلام الفصحاء، فلا تلمح في جهة من جهاته ثلمةً يقتحم عليه الرأيُ منها وتنسابُ فيها الكلمات التي هي من لغة النقد والتزييف أو بعض هذه الكلمات، أو أضعف ما يكون من بعضها، إذ هو مبني على ثلاثة : الخلوص، والقصد، والاستيفاء.

(١) أما الأول فهو في اللغة ما علمت وفي الأسلوب ما عرفت مما وقفناك عليه وهو منفرد فيهما جميعاً، لأنه لم يكن في العرب ولن يكون فيمن بعدهم أبدَ الدهر من ينفذُ في اللغة وأسرارها وضعاً وتركيباً، ويستعبدُ اللفظ الحرّ، ويحيط بالعتيق من الكلام، ويبلغ من ذلك إلى الصميم على ما كان من شأنه ﷺ، ولا نعرف في الناس من يتهيأ له الأسلوب العصبيُّ الجامعُ المجتمعُ على توثق السرد وكمال الملاءمة، كما تراه في الكلام النبوي، وما من فصيح أو بليغ إلا وهو في إحدى هاتين المنزلتين دون ما يكون في الأخرى على ما يلحقه من النقص فيهما جميعاً إذا تصفحتَ وجوهَ كلامه وضروب الفصاحة فيه، واعتبرت ذلك بما سلف؛ وأبلغُ الناس من وفق أن يكون في المنزلة الوسطى بين منزلتيه ﷺ.

(٢) وأما القصدُ والإيجاز والاقتصار على ما هو من طبيعة المعنى في ألفاظه ومن طبيعة الألفاظ في معانيها. ومن طبيعة النفس في حظها من الكلام وجهتيهِ (اللفظية والمعنوية) - فذلك مما امتازت به البلاغة النبوية حتى كأن الكلام لا يعدو فيها حركةَ النفس، وكأن الجملة تخلق في منطقه ﷺ خَلقاً سوياً، أو هي تنزّع من نفسه انتزاعاً، وهذا عجيب حتى ما يمكن أن يعطيهُ امرؤٌ حظه من التأمل إلا أعطاه حظ نفسه من العجب، وإنما تمّ في بلاغته ﷺ بالأمر الثالث.

(٣) وهو الاستيفاء، الذي يخرج به الكلام - على حذف فضوله وإحكامه

ووجازَته ـ مبسوط المعنى بأجزائه ليس فيها خداج[١] ولا إحالة ولا اضطراب حتى كأن تلك الألفاظ القليلة إنما ركبت تركيباً على وجه تقتضيه طبيعة المعنى في نفسه، وطبيعته في النفس، فمتى وعاها السامع واستوعبها القارىء، تمثل المعنى وأتمه في نفسه، في حسب ذلك التركيب، فوقع إليه تاماً مبسوط الأجزاء، وأصاب هو من الكلام معنى جموماً[٢] لا ينقطع به ولا يكبو دون الغاية، كأنما هذا الكلام قد انقلب في نفسه إحساساً لنظر معنوي.

وهذا ضربٌ من التصرف بالكلام في أخلاق النفوس الباطنة التي تذعن لها النفوس وتتصرف معها، وقلما يستحكم لامرىء إلا بتأييد من الله وتمكين من اليقين والحجة فهو على حقيقته مما لا تعين عليه الدُّربة والمزاولة إلا شيئاً يسيراً لا يستوفي هذه الحقيقة، ولا يمكن أن تجعله المزاولة فيمن ليس من أهله كما هو في أهله، ولأمر ما قال أفصح العرب ﷺ «أعطيت جوامعَ الكلم» وفي رواية «أوتيت» وكان يتحدث في ذلك بنعمة الله عليه، فما هو اكتساب ولا تمرين، ولا هو أثر من أثرهما في التفكير والاعتبار، ولا هو غايةٌ من غايات هذين في الصنعة والوضع، إنما هو (إعطاء وإيتاء) فمن لم يعطَ لم يأخذ، ومن لم يأخذ لم يكن له من ذلك كائن ولم تنفعه منه نافعة.

ولاجتماع تلك الثلاثة في كلامه ﷺ وبناء بعضها على بعض، سلم هذا الكلام العظيم من التعقيد والعِيّ والخطل والانتشارِ وسلمت وجوهه من الاستعانة بما لا حقيقة له من أصول البلاغة: كالمجاز البعيد الذي يغوص إلى الأعماق الخيالية، وضروب الإحالة، وفساد الوضع المعنوي، وفنون الصنعة، وما إليها مما هو فاشٍ في كلام البلغاء، يعين جفاء البداوة على بعضه، ورقة الحضارة على بعضه، وهو في الجهتين بابٌ واحد.

ولذلك السبب عينه كثر في البلاغة النبوية هذا النوع من الكلم الجامعة التي هي حكمة البلاغة، وهو غير ذلك النوع الذي قلنا فيه، مما تكون غرابته من تركيب وضعه في البيان، ثم هو أكثر كلامه ﷺ كقوله:

«إنما الأعمال بالنيّات».

«الدين النصيحة».

---

(١) أي نقصان، وأصله أن تخدج الناقة أو نحوها من ذوات الظلف والحافر فتلقي ولدها لغير تمام الحمل فيجيء ناقص الخلقة.

(٢) نقلناه من قولهم: فرس جموم، إذا كان قوياً، كلما ذهب منه جري جاءه جري جديد.

«الحلال بينٌ والحرام بين، وبينهما أمورٌ متشابهات».

«المضعف أمير الرَّكب»[1].

وقوله في معنى الإحسان:

«. . . أن تعبد الله كأنك تراه، فإن لم تكن تراه فإنه يراك».

وقوله:

«لا تجن يمينك عن شمالك».

«خير المال عين ساهرةٌ لعين نائمة».

«آفة العلم النسيان. وإضاعته أن تحدَّث به غير أهله».

«المرء مع من أحب».

«الصبر عند الصدمة الأولى».

وقوله في التوديع:

«أستودع الله دينَك وأمانتك وخواتيم عملك».

إلى ما لا يحصيه العدّ من كلامه ﷺ ولو ذهبنا نشرحه لبنينا على كل كلمة مقالة، وهذا الضرب هو الذي عناه أكثم بن صيفي حكيم العرب في تعريف البلاغة، إذ عرفها بأنها: دنوُّ المأخذ، وقرع الحجة وقليل من كثير، وهي صفات متى أصابها البليغ وأحكمها، وضع عن نفسه في البلاغة مؤنة ما سواها، ولكن إن أصابها وأحكمها.

وقد علمتَ ما تكون وجوه الإعجاز المطلق في هذا الكلام العربي، وذلك مما وصفناه لك من إعجاز القرآن الكريم، فاعلم أن نسق البلاغة النبوية إنما هو في أكثر الحدِّ الإنساني من ذلك الإعجاز، يعلو كلامَ الناس من جهة وينزل عن القرآن من جهته الأخرى، فلا مطمع لأبلغ الناس فيما وراءه، ولا مَعْجَزة عليه فيما دونه، وهو عنده أبداً بين القدرة على بعضه والعجز عن بعضه.

وقد بقيت بعد رسول الله ﷺ أوصاف جمة من محاسن البلاغة النبوية في

(١) المضعف: الذي به ضعف ـ ومعناه في حديث آخر «سيروا بسير أضعفكم». ومتى كان الركب على رأي أضعفهم في سيرهم ونزولهم. فهو أميرهم، وفي قول يروى لعمر رضي الله عنه: المضعف أمير على أصحابه. وبين هذه وتلك فرق في المعنى وجمال في الصياغة، والركب أصحاب! وليس كل أصحاب ركباً.

عَقِبه من أهل البيت رضوان الله عليهم ومن اتصل منهم بسبب[1]، أورثهم ذلك أفصح الخلق ولادة، وجادت لهم طباعَه الشريفة بهذه الإجادة، فما تعارضهم بمن يحسن البلاغة إلا كانت لهم في البلاغة الحسنى وزيادة!

وبعد؛ فإن القول ما قاله الحسين عليه السلام: «لن يؤدِّيَ القائل وإن أطنب في صفة الرسول ﷺ من جمع جزءاً».

وقد قلنا بمقدار ما فهمنا وما شهدنا ـ يعلم الله ـ إلا بما علمنا، وتلك نعمة على المسلمين لا يكتمها إلا البغيض، ولا ينكرها في الناس إلا ذو قلب مريض، ومن جعل أنفَه في قفاه[2] فإنما السَّوءَة أن يفتح فاه...!

على أننا إن كنا قد عجَزنا، ووعدنا الكلام أكثر مما أنجزنا، فلا ضير أن نصف النجم في سرَاه، وإن لم نستقرَّ في ذراه، ونستدلّ بما رأينا منه وإن لم نَنفذ فيما وراه. وإذا خطر الفكر الضئيل في مثل هذه الحقيقة السامية، فقل إنها خطرَة طيف، وإذا اجتمع للقلم سوادٌ في تلك السماء العالية، فقل إنما هي سحابة صيف، ولعمر الله كيف نضرب بالغاية على تلك البلاغة التي لا تحدّ، وكيف نمضي بعد أن كلَّ حدُّ الفكر ووقفنا عند هذا «الحدّ»!

الحمد لله نهايةٌ لا تزال تبدأ، وبدءٌ لا ينتهي!

(١) ما برح أهل البيت رضوان الله عليهم يتوارثون بلاغة هي فوق بلاغة الناس، إلى أن انقضت السلائق العربية، وذلك فضل لا يدفعه من هذه الأمة أحد وإنما هي ذرية بعضها من بعض. وقد نص العلماء على أن سبب فصاحة الحسن البصري رحمه الله (وكان من هذا الشأن على ما وصفناه في الجزء الأول من التاريخ عند الكلام على اللحن، وكان يعد من الفصاحة وخلوص اللغة كذي الرمة) أن سبب ذلك من إرضاع أم سلمة زوج النبي ﷺ إياه، وكانت أرضعته فكيف بمن وشجت عروقه؛ وكان من تلك الغاية ومذهبه وطريقه؟.

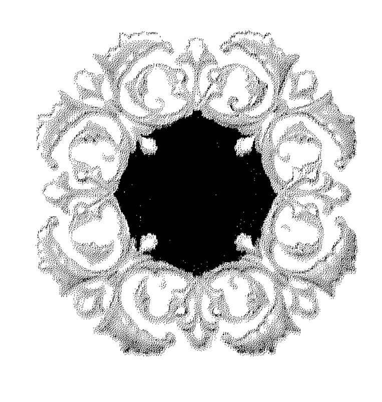
(٢) يقولون فيمن أعرض عن الحق وأقبل على الباطل: جعل أنفه في قفاه وقد أكملنا العبارة فذهبنا بها كما ترى مذهبي المجاز والحقيقة؛ وكان بذلك تمامها.

فهرس المحتويات

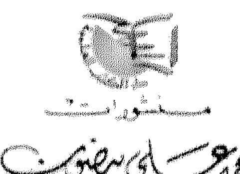






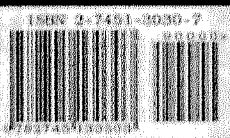


تاريخ آداب العرب



منشورات
محمد علي بيضون
لنشر كتب السنة والجماعة
دار الكتب العلمية
بيروت - لبنان

Tel & Fax: +961.1.366135 - 378542
P.O.Box 11 -9424 Beirut - Lebanon
http: / / WWW.al-ilmiyah.com.lb
e-mail: sales@al-ilmiyah.com
info@al-ilmiyah.com



ISBN 2-7451-3039-7

تاريخ آداب العرب

مصطفى صادق الرّافعي

الجزء الثّالث

منشورات
محمد علي بيضون
لنشر كتب السنّة والجماعة
دار الكتب العلمية
بيروت - لبنان




Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

اهداءات ٢٠٠١

السيدة/ زينب مصطفى الرافعى

الإسكندرية

مُصطفى صَادق الرَّافعي

تاريخ آداب العرب

الجُزءُ الثّالِث

دار الكتب العلمية
بيروت - لبنان





الطبعة الأولى
١٤٢١ هـ ـ ٢٠٠٠ م

دار الكتب العلميـة
بيروت ـ لبنان
رمل الظريف، شارع البحتري، بناية ملكارت
هاتف وفاكس : ٣٦٦١٣٥ - ٣٦٤٣٩٨ - ٣٧٨٥٤٢ (١ ٩٦١)
صندوق بريد : ٩٤٢٤ - ١١ بيروت ـ لبنان

Dar Al-Kotob Al-ilmiyah
Beirut - Lebanon
Ramel Al-Zarif, Bohtory St., Melkart Bldg., 1st Floor
Tel. & Fax 00 (961 1) 37.85.42 - 36.61.35 - 36 43 98
P.O.Box : 11 - 9424 Beirut - Lebanon

Dar Al-Kotob Al-ilmiyah
Beyrouth - Liban
Ramel Al-Zarif, Rue Bohtory, Imm Melkart, 1ére Etage
Tel. & Fax : 00 (961 1) 37 85 42 - 36.61 35 - 36.43.98
B.P. : 11 - 9424 Beyrouth - Liban

ISBN 2-7451-3030-7



http://www.al-ilmiyah.com/

e-mail: sales@al-ilmiyah.com
info@al-ilmiyah.com
baydoun@al-ilmiyah.com

مقدمة الطَبعَة الأولى

بقَلَم: محمَّد سَعيد العِريَان

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَٰنِ الرَّحِيمِ

قلت عن طريقة الرافعي في الكتابة ما وسعني أن أعرفه بنفسي حين كنت أكتب له، فقد أملى عليَّ أكثر من مائة مقالة كنتُ شاهدَه فيها إذ يُلقَّى الوحيَ، ويهذب الفكرة، ويرتب المعاني، ويتألَّف الألفاظ، حتى تفصل عنه المقالة إلى نفس قارئها كما هي في نفسه[1].

وأحسب أن طريقته العامّة في كل ما كتب من المقالات هي ما وصفت عن عيان وملاحظة، ولكن لم يتهيأ لي أن أشهده حين يؤلف في موضوع من موضوعات العلم، مما يقوم على التتبع، والاستقراء، وتقليب الصحائف، وبعث الدفائن، والارتفاق إلى الكتب، والاستعانة بما انتهى إليه السابقون من حقائق العلم ونتائج البحث والروية، ثم التهدِّي من ذلك إلى رأي ينتهي بمقدماته إلى نتيجة.

وأنا قد قرأت الجزء الأول من كتاب «تاريخ آداب العرب» منذ بضع عشرة سنة، وألممت منه بما ألممت، واهتديت به ما اهتديت؛ ثم عدت إلى نفسي أسائلها: أين ومتى اجتمع لمؤلفه هذا القدْرُ من المعارف في شؤون العرب والعربية فألّف بين أشتاتها في هذا الكتاب؟.

وظل هذا السؤال قائماً في نفسي زمناً وما أزال من مطالعاتي في الأدب القديم أقع على شيء بعد شيء في صفحات متفرّقة من كتب عدة يُنسي آخرُها أوَلها من تباعد الزمان بينها، وكلّها مما اجتمع للرافعي في كتابه. وكان ذلك يزيدني عجباً وحيرة... وهممت أن أسأل الرافعي مرة، ولكني لم أفعل؛ وهممت أن أعرف بنفسي فلم أبلغ؛ ثم عزوت ذلك إلى ذاكرة الرافعي وسرعة حفظه؛ وقلت: متفرقاتٌ قد عرفها في سنين متباعدة فوعتها حافظته، فلما همّ أن يؤلف كتابه أمدَّته الذاكرة بما وعت منها، وكان مستحيلاً عليه أن يجمعها لو لم تجتمع له من ذات

---

(١) حياة الرافعي ص ١٨٠ ـ ١٨٦.

نفسها، واطمأننت إلى هذا الاستنتاج ونسبتُ إليه عدم ذكر الرافعي للمراجع التي استعان بها في ذلك الكتاب؛ لأنه يروي عن ذاكرته! ثم قرأت له بحثه في «الرّواية والرّواة»؛ فإذا هو يتحدث عن أثر الحفظ في مؤلفات العلماء، وينادي بإحياء هذه السنّة، سنّة حفظ العلم واستظهار كتبه[1]؛ فتأكد لي ما رأيت، وكان وهماً من الوهم عرفت حقيقته فيما بعد...

* * *

يعرف قراء العربية أن كل كتب المراجع في لغتنا ليس لها فهارس تعين الباحث على التماس ما يريده منها في أقصر وقت، إلا بضع كتب من المطبوعات الحديثة؛ فالأغاني، والعقد الفريد، والكامل، والعمدة، والخزانة، والحيوان، والبيان والتبيين، وكتب الطبقات، وحتى كتب الفهارس والتراجم، ليس لها فهارس يمكن الاعتماد عليها عند البحث؛ فمن أصاب منها غرضاً فعن طريق المصادفة والاتفاق، أو بعد المطاولة وضياع الزمن؛ وحسبي أن أذكر أنني ذات مرة أنفقت ليلة كاملة في البحث عن كلمة في البيان والتبيين ثم لم أعثر بها فطويته على سأم وملالة؛ فلما كنت بعد أيام وقد فات عليَّ الغرض الذي كنت أقصد فتحت الكتاب عرضاً، فإذا الكلمة التي كنت أريدها أمامي...

هذه الحقيقة يعرفها كل من عانى مشقة البحث في هذه الكتب، فهي كتب للقراءة المجردة لا للبحث والتنقيب العلمي. عرف الرافعي ذلك فاتخذ له طريقاً...

فكان أول ما يصنع أن ينتخب كل الكتب التي يعنيه أمرها فيما يمهد له من البحث فيقرأها كلها قراءة درس؛ أعني ينفضها نفضاً بحيث لا يفوته منها معنىً يتصل بموضوعه. ثم يشرع بعد ذلك في العمل، فيكتب لكل كتاب مما قرأ ملخصاً يضم المجلدات الكثيرة في كراسة أو كراسات يرجو أن تغنيه عن أصولها المطولة. ثم يعود إلى هذه الملخصات فيرتب أجزاءها ترتيباً يضم القريب إلى القريب بحيث يجد طلبته عند النظرة الأولى من غير أن يتعب في تقليب الأوراق. ثم تكون الخطوة الرابعة، فيزاوج بين ملخصات الكتب المختلفة بضم الأشباه منها إلى الأشباه. ثم يكتب...

ثم يعود إلى ذلك المكتوب فيقرؤه قراءة الباحث: يزاوج بين رأي ورأي

---

(١) تاريخ آداب العرب: جـ ١ ص ٣١٠ ـ ٣١١.

ليخرج منهما إلى رأي ثالث. . . وتجتمع له من ذلك المقدمات التي تبلغ به النتيجة. . .

ثم تأتي المرحلة الأخيرة، وهي التهذيب والصقل الفني، من صناعة البيان وتحكيك الألفاظ وتجميل المعاني وتزيين الأسلوب.

سبع مراحل بين البدء والنهاية. . . ثم يخرج الكتاب لقارئه ليسائل نفسه في عجب: أين ومتى اجتمع لمؤلفه ذلك القدر من المعارف في شؤون العرب والعربية فألف بين أشتاتها في هذا الكتاب؟

سؤالٌ كنت أسأله نفسي قبل أن أرى وأعرف وأضع يدي على تلك الأوراق التي خلفها في درج مكتبه لأؤلف من أشتاتها هذا الكتاب.

قلت: كانت المرحلة الأولى في مؤلفات الرافعي العلمية أن يختار طائفة من الكتب يرجو أن تعينه على البحث. . . وأقول إن أول ما كان يختار من ذلك، كتب التراجم. وطريقته في التحصيل من هذه الكتب، أن يقرأ الكتاب ما بين دفتيه، ثم يكتب له ملخصاً يشمل أسماء أهل الفنون الأدبية وامتياز كل منهم، مثل الشعراء، والخطباء، والكتاب، والرواة؛ ثم أسماء الكتب، وموضوعها، وفنون العلم، ومعارضات العلماء بعضهم لبعض؛ ثم الطرائف الأدبية التي تشير إلى معنىً يتصل بشيء من موضوعه. وفي كتب التراجم من هذه الطرائف ما ليس في كتاب.

وأستطيع أن أقول جازماً: إن الرافعي اعتمد على كتب الطبقات والتراجم في الجمع لهذا الكتاب أكثر مما اعتمد على الكتب الخالصة للأدب، وكان اتجاهه إلى ذلك سبباً في توفيقه إلى ما لم يوفَّق إليه غيره في موضوعه.

* * *

قدّمت في الجزء الأول من هذا الكتاب ذكر السبب الذي حفز الرافعي للتأليف في تاريخ آداب العرب، قلت: إنه انقطع لذلك في منتصف سنة ١٩٠٩ ثم أخرج الجزءين الأول والثاني في سنتي ١٩١١ و ١٩١٢ ولم يظهر له بعد ذلك شيء حتى وافاه أجله!

وكنت سمعت منه رحمه الله أنه أتم الجزء الثالث ورأيت موضعه من خزانة كتبه، ولكني لم أقرأ منه شيئاً ولم أعرف موضوع بحثه، ثم قرأت على غلاف بعض مؤلفاته المطبوعة إعلاناً عن الجزء الثالث وموضوعه «تاريخ الخطابة والأمثال والشعر» فأيقنت أنه كتاب تام التأليف والتصنيف.

فلما كان الشتاء الماضي واتفقت «المكتبة التجارية» على نشر مكتبة الرافعي، ذكرتُ فيما ذكرتُ هذا الكتاب وعرضتُ أمره؛ فرغبت المكتبة في نشره ووكلَتْ إليَّ أن أقوم بترتيب مواده وتنظيم أبوابه وتحقيق أصوله وإعداده للطبع، وضربتْ لذلك أجلاً قريباً، فرضيت؛ كل ذلك ولم أقرأ الكتاب، ولم أستيقن موضوعه، ولم أطلع عليه، وكلُّ مبلغي من العلم به أنني أعرف موضعه من خزانة كتب مؤلفه. . .

وأخذت أهبتي للعمل، وزرت المكتبة التي خلفها صاحبها أوراقاً مركومة وكتباً تستند إلى الجدران؛ وبحثت عن الكتاب حتى عثرت به، وكشفت عنه، فعرفت. . .

هذا كتاب مطبوع بين يدي قارئه، لا يكاد يخطر بباله حين رآه أن يسأل نفسه: ما كان هذا الكتاب وماذا صار؟ ولكني محدِّثه بخبره، لعله ـ إن عرف ـ يجد لي عذراً مما قد يراه فيه موضعاً للعتب أو المؤاخذة:

لقد كنت مخطئاً حين حسبت في أول أمري أني سأجد حين أجد كتاباً تام التأليف والتصنيف، ليس عليّ منه إلا أن أهيئه للطبع ثم أصحح تجاربه في المطبعة؛ فإني ما كدت أحلّ الرباط عن الأضابير التي تضخمه حتى وجدت أوراقاً بالية حائلة اللون من تقادم السنين، وقصاصات مبعثرة على غير نظام لا يكاد يُعْرَف أين مكانها من موضوعات البحث. . .

. . . ثم جهدت أن أعرف موضوعات الكتاب، ونهجه، وتبويبه؛ فلم أهتدِ إلى شيء، ولم أجد بين يديّ إلا ورقات قد اجتمعت على غير ترتيب ولا نظام، في كل صفحة منها حديث عن موضوع، ليس لها بما قبلها ولا بما بعدها سبب. . .

. . . وحاولت أن أقرأ صحيفةً مما بين يديّ، فأعياني ذلك إعياءً أيأسني من الاستمرار. . . فإن خط الرافعي كما قلت في بعض ما كتبتُ عنه: هو أردأ خط قرأتُ في العربية؛ حتى لقد كان يعيا هو نفسُه أحياناً عن قراءة بعض ما يكتبه بخطه بعد مضيّ ساعات. . . !

. . . وحملتُ على نفسي ما حملت، ومضيت في القراءة متكلفاً ما لا قِبل لي به؛ فإذا الحديث ينقطع بعد أسطر، وإذا هو يحيل على مراجع مختلفة يريد أن ينقل منها نصّاً، أو خبراً، أو رأياً، ومنها ما لا أملك ولا يتيسر لي، وقد يذكر رقم الصفحة المنقول عنها وقد لا يذكره، وحيناً يذكر رقم الصفحة ويُغفل اسم الكتاب. . . وأحياناً كثيرة يقول: «ص كذا كتاب كذا إلى العلامة» وهو يعني علامة وضعها على الصفحة المشار إليها في نسخته الخاصة. وأين مني نسخته الخاصة

وبيني وبينها من الزمان ربع قرن أو يزيد وبيني وبين كتبه ما بين القاهرة وطنطا؟

تلك صعوبات لم أكن أتوقعها حين رضيت القيامَ على نشر هذا الجزء، ولكني لم أستطع أن أنكص. وحاولت أن ينسأ الناشرُ الأجلَ المضروب لتقديم الكتاب إلى المطبعة حتى أفرغ منه على وجه تطمئن إليه نفسي؛ ولكن ضروراتٍ تجارية كانت تحدِّد له مواعيده... فطأطأت رأسي وقلت: ذلك على أيّ أحواله خيرٌ من إِهمال الكتاب حتى يأتي عليه الزمن. وأخذت في طريقي...

أما ترتيب الكتاب فقد استهديت فيه بما ذكر المؤلف عن نمط الكتاب وأبوابه في الجزء الأول (ص ٢٠ ـ ٢١) ومقتضى هذا الترتيب أن يكون أول هذا الجزء ـ الباب الرابع في تاريخ الخطابة والأمثال، ولكني لم أجد فيما بين يديّ من المخطوط حديثاً عن هذا الباب، إلا فهارس وجُزازات وأرقام صفحات في مراجع مختلفة؛ فتركت هذا الباب إلى ما بعده، وجعلت أول الكتاب الباب الخامس في تاريخ الشعر ومذاهبه وفنونه؛ ثم رتبت فصول هذا الباب على ما بدا لي، وكذلك فعلت في البابين السادس والسابع، ثم تجاوزت البابين الثامن والتاسع، إِذ كان شأنهما شأن الباب الرابع؛ ثم أثبت في الباب العاشر فصلين كنت أحسبهما مما يشملهما موضوعه، ثم بان لي من بعدُ أنه أعدهما ليكونا تماماً للباب الخامس وموضوعه (تاريخ الشعر العربي ومذاهبه) كما ذكرت، ولكني كنت قد فرغت من طبع ما قبلهما فلم أستطع تدارك ما فات. وكان شأن الباب الثاني عشر شأن الأبواب المُغْفَلة مما سبق.

وقد عييت بقراءة خط المؤلف في كثير من المواضع مع وضوح القصد، فالتزمت في مثل هذه الحال أن أثبت في موضع الكلمات المُشْكِلة ما أراه أليق بموضعها من الكلام، أو ما أراه أشبهَ بالرسم من كلمات المؤلف، وجعلت ذلك بين العلامتين [] تمييزاً له؛ وقد أعيا بالقراءة ثم لا يبين لي القصد، فأثبت مكان ذلك علامة الحذف... على أن ذلك قليل.

وفي بعض فصول الكتاب كان لي تصرُّف يتم به المعنى أو يتسق التأليف ويتساوق الكلام؛ فنبهت إلى مثل ذلك في هامش الكتاب عند موضعه (انظر فصل الشاعرات وغيره) وجعلت فرق ما بين التعليق الذي أكتبه والتعليق الذي يكون من عمل المؤلف أن يسبق التعليق الذي أكتبه علامة (*) وكلمة (قلت).

وإذا كان خط المؤلف على ما وصفت، وعلى ما يدل النموذج المصور مع هذه المقدمة، فإن أشق ما عانيت كان في قراءة الأعلام؛ ولم تتهيأ لي الفرصة

لمراجعة كل هذه الأعلام وتصحيحها؛ فصححت ما صححت منها وتركت سائرها على ما هو؛ إذ كان في التعجيل بنشر الكتاب حفظ له من الضياع وكان تحقيق الأعلام شيئاً يمكن استدراكه. على أني أحسب أن المؤلف رحمه الله لم يكن قد فرغ من تأليف الكتاب والبلوغ به إلى المرحلة الأخيرة من مراحله في التأليف على ما وصفت في أول هذا البحث؛ فنقل كثيراً من الأعلام كما هي في مراجعها ولم يفرغ من تحقيقها، وكذلك جاءت في هذا المطبوع. فهذه معاذيري أقدمها لعلها تكون شفيعاً عند الناقد المتصفح.

ولا يفوتني وأنا أكتب هذه المقدمة، أن أنوّه بالمساعدة المشكورة التي أسداها إليّ (أحمد ممدوح دسوقي أفندي) المدرس بوزارة المعارف فقد قام بنسخ الكتاب عن أصله المكتوب بخط المؤلف، وهو عناء فوق ما أصف، احتمله راضياً لوجه العلم ووفاءً بحق الرافعي على أهل الأدب وتقديراً لأياديه.

* * *

ولا أختم هذا الحديث قبل أن أذكر ما وقفت عليه من تاريخ تأليف هذا الكتاب، فقد كنت أحسب أن ذلك كان بعد سنة ١٩١٢، أي بعد الفراغ من إصدار الجزء الثاني، ولكني رأيت إشارات في بعض الفصول من هذا الجزء تدل على أن تأليفها كان قبل ذلك التاريخ (انظر التعليق في بحث «الشعر الحكمي» وبحث «الشعر الأخلاقي») ولعله بدأ به مع الجزء الأول في منتصف سنة ١٩٠٩ ثم رتبه أجزاءً وأبواباً فنشر منه ما نشر وطَوى ما طَوَى. ومما يرجح عندي هذا الظن، أن جُزازاتٍ مما كتب عليها بعضَ مباحثه، هي (استمارات) استعارة كتب من المكتبة الخديوية وعليها تاريخ الاستعارة، ولا يكون ذلك إلا أن يكون تاريخ التأليف هو تاريخ الاستعارة. ومما يلذّ أن أذكره هنا أن جزازة من هذه الجزازات هي تذكرة دعوة إلى عُرْس عليها تاريخها، قد اتخذ ظهرها للكتابة...

* * *

أما بعد، فهذا كتاب جديد قديم... أحسب أن قراء العربية كانوا في شوق إليه، فلعلهم إذ يقرؤونه يجدون فيه ـ على قدمه ـ جديداً كانوا يتشوّفون إليه؛ فيذكرون مؤلّفه بما بذل للعربية حياً وميتاً؛ فيدعون له دعوة ترطّب ثراه، وتكون له شفاعة عند الله.

٢٠ من ربيع الآخر سنة ١٣٥٩

٢٧ من مايو سنة ١٩٤٠

محمد سعيد العريان

الباب الخامس

تاريخ الشعر العربي ومذاهبه
وَالفنون المستَحدثَة مِنه ومَا يَلتَحِق بهِ



يا معين(*)

الأقوال في أوليَّة الشعر العَربي

إذا ذهبنا نتتبع الشعر العربي إلى أوّليته، رأينا لدينا من أحوال الجاهلية تاريخاً سقيم التركيب متفكك الأجزاء مضطرب الجهات، لا يكشف منه التعب ولا يبلغ فيه النصب؛ وإذا كان ما ورد في كتب اليونان والروم عن جزيرة العرب، وما كشفوه من الآثار في هذا العهد، مما يستأنس به في تأريخ بعض أول الجاهلية، فليس للشعر من مثل ذلك شيء، لأنه لا يعني غير أهله، وهم عرب أميون، ولم يكن للشعر في جاهليتهم الأولى ما كان له من الشأن في جاهليتهم الأخيرة؛ نعرف ذلك من تتبع أحوالهم الاجتماعية كما سنشير إليه.

وقد تصفحنا التواريخ العربية وراجعنا ما نقلوه عن أهل الرواية وهم مصدر آداب الجاهلية وأخبارها، فرأينا أن ما كتبوه من ذلك إذا صلح أن ينقل فهو لا يصلح أن يعقل، وهذا المسعودي يروي في (مروج الذهب) أشعاراً عربية للقبائل البائدة: كعاد وثمود وطسم وجديس، وهي روايات لا يقيدها بتاريخ ولا يحدّها بزمن؛ فيمكن على ذلك أن تدخل في غمار المفتريات والأقاصيص.

ولكنا رأيناه يذكر ممن كان في الفترة، أسعد أبا كرب الحميري أول من كسا الكعبة الأنطاع والبرود، قال: وكان مؤمناً، وآمن بالنبي ﷺ قبل أن يبعث بسبعمائة سنة، ثم استدل على ذلك بشعر نسبه إليه، وهذا منتهى العجب (ص ٣٢ ج ١ ـ مروج الذهب).

ويقول الجاحظ في كتاب (البيان) عن هذه القبائل: وقد ذكرت العرب هذه الأمم البائدة والقرون السالفة، ولبعضهم بقايا قليلة وهم أشلاء في العرب متفرقون مغمورون: مثل جرهم وجاسم ووبار وعملاق وأميم وطسم وجديس ولقمان والهس ماس وبني الناصور، وقَيْل بن عتّر(**) وذي جدن، ويقال في بني الناصور أن أصلهم من الروم.

(*) وجدنا هذه الكلمة في صدر ما خط المؤلف من صفحات هذا الجزء، فأثبتناها حيث وجدناها.

(**) قلت: كذا في تاريخ الطبري، وفي تفسير الطبري: عنز.

فجعل لهذه القبائل بقايا مغمورين في العرب، ولعل ذلك كان مستفيضاً بين الرواة ليرجحوا به صحة ما نقلوه، إذ الخلف مستودع أخبار السلف؛ ولكنهم إنما أثبتوا هذه البقايا لما جاء في القرآن عن ثمود من قوله تعالى: ﴿وثمود فما أبقى﴾ [النجم: ٥١] وقوله: ﴿فهل ترى لهم من باقية﴾ [الحاقة: ٨] فأخذوا من ذلك أن غير ثمود لهم بقية في العرب، وغفلوا عما يعطيه لفظ الآية ويدل عليه السياق.

وقد بالغنا في تتبع أخبار الوقائع والأيام التي ورد فيها للعرب شعر. لأن مثل هذه الوقائع لا يسوقها الرواة نفياً لدليل ثابت ولا إثباتاً لحجة مقتضية، فهي بعيدة بطبيعتها عن اختلاق الشعر؛ ثم جهدنا أن نثبت تاريخ أقدم تلك الأيام؛ ولا سبيل إلى ذلك إلا بقرينة الأعلام التي ترد فيها، فرأينا في أخبار يوم الرحرحان أن زهير بن جذيمة بن رواحة سيد قيس بن عيلان تزوج إليه النعمان بن امرىء القيس ملك الحيرة، ولزهير هذا شعر جيد، فحسبنا شعره قيل في أوائل القرن الخامس للميلاد، لأن النعمان بن امرىء القيس توفي سنة ٤٣١، ولكنا رأينا في أخبار داحس والغبراء أن عنترة بن شداد رثى مالك بن قيس المعروف بقيس الرأي. وهو ابن زهير الذي ذكرناه، وقالوا إنه أنشد أباه وقومه القصيدة؛ وعنترة توفي في القرن السابع للميلاد. فلم نظفر مع هذا الخلط بشيء.

وروى الجاحظ في كتاب الحيوان عن الهيثم وابن الكلبي وأبي عبيدة، أن كل أمة تعتمد في استبقاء مآثرها وتحصين مناقبها على ضرب من الضروب وشكل من الأشكال، وكانت العرب في جاهليتها تحتال في تخليدها بأن تعتمد في ذلك على الشعر الموزون والكلام المقفى وهو ديوانها... قال: ثم إن العرب أحبت أن تشارك العجم في البناء وتتفرد بالشعر فبنوا غمدان وكعبة نجران الخ.

وذلك يدل على أن العرب اقتصروا في تخليد مآثرهم على الشعر أولاً ثم شاركوا العجم في تخليدها بالبناء، ولكن الهمداني وياقوت ذكرا أن الذي بنى غمدان، هو لِيَشْرحُ بن يحصب، وهو من ملوك حِمْيَر، كان حوالي تاريخ الميلاد، وقد بقي غمدان إلى زمن عثمان بن عفان وهو الذي هدمه (جـ ١: الحيوان)، ووقف الهمداني على بقاياه في القرن الرابع للهجرة. وعلى ذلك يكون الشعر العربي فخر حِمْيَر من قبل الميلاد، ويقول الجاحظ: إذا استظهرنا الشعر وجدنا له إلى أن جاء الله بالإسلام خمسين ومائة عام، وإذا استظهرنا بغاية الاستظهار فمائتي عام؛ وهذا هو الذي نذهب إليه.

وقد ترجح لدينا أن سبب هذا الخلط في كلام الرواة، غفلتهم عن تأريخ

الوقائع المعروفة، وجهلهم بما أثبته الفرس والروم في تواريخهم عن ملوك العرب التابعين لهم من المناذرة والغسانيين؛ فابن قتيبة يقول في طبقاته عن زهير بن جناب: إنه جاهلي قديم، ثم يقول: ولما قدمت الحبشة تريد هدم الكعبة بعثه ملكهم إلى أرض العراق ليدعو من هناك إلى طاعته. وإنما كانت حادثة الحبشة في القرن السادس للميلاد، ونسب ابن قتيبة لزهير هذا البيت المشهور:

من كل ما نال الفتى قد نلته إلا التحيه

وهذا البيت نسبه غيره للُجيم بن صعب، وعدّه صاحب المزهر في قدماء الشعراء؛ وكل ما وقفنا عليه من أقوالهم في قدم الشعر يمكننا أن نورده أمثلة على ذلك الخلط؛ وقد بالغ بعضهم فعدّ آباء القبائل في الشعراء، كربيعة ومضر، وكمنبه - أبي باهلة - وغني، والطفاوة، وغيرهم من الأسماء التي لا دليل عليها من خبر أو زمان وكل ما فيها تسلسل النسب وقدم العهد.

تحقيق هذه الأولية:

والذي عندنا أن أولية الشعر العربي لا ترتفع عن مائتي سنة قبل الهجرة، ولا يذهب عنك أننا لا نريد بالشعر التصورات والمعاني، فهذه فطرية في الإنسان، ولا بد أن تكون قد استقلت طريقتها في العرب من أقدم أزمانهم إلى ما وراء ألفي سنة قبل الميلاد، وكذلك لا نريد بالشعر مطلق ما اصطلحوا على وصفه من ذلك، فهذا قد يكون منه شيء في العدنانية قبل الميلاد أو حواليه، ولكنه بغير اللغة المضرية طبعاً، وإنما نريد بالشعر هذا الموزون المقفى، باللغة التي وصلت إلينا، وكل بحث فيما وراء ذلك لا يتعلق بهذه اللغة نفسها.

كانت منازل العدنانيين شمالي بلاد اليمن في تهامة والحجاز ونجد وما وراءها شمالاً إلى مشارف الشام والعراق، ويقال إن لغتهم واللغة الحميرية التي هي لغة عرب الجنوب في اليمن، من أصل واحد، على الاختلاف بينهما في الإعراب والضمائر والاشتقاق والتصريف، وهم ينتسبون إلى إسماعيل، فيكون بدء تاريخهم في القرن التاسع عشر قبل الميلاد إذا صح ذلك النسب، وآخر ما ذكرته منهم التوراةُ يرجع إلى القرن السادس قبل الميلاد، وذلك زمن بختنصر الذي غزا قبيلة معد، وهي أحد فرعي العدنانية: عك، ومعد. ثم ظل العرب خاملين حتى نبه اسمهم قبيل الميلاد، وذلك أن عقب عدنان إنما هو من قبيلة معد، وقد انقسمت إلى فرعين: نزار، وقنص، والكثرة والنسل في نزار، وهم فروع، أشهرها خمسة: قضاعة، ومضر، وربيعة، وإياد، وأنمار؛ وقد ذكر البكري أن مساكن قضاعة

ومراعي أنعامهم كانت جدة من شاطىء البحر فما دونها شرقاً إلى منتهى ذات عرق، وهي الحد بين نجد وتهامة، إلى حيز الحرم من السهل والجبل. وقبائل مضر أقامت في حيز الحرم إلى السروات وما دونها من الغور وما والاها من البلاد، وأقامت ربيعة في مهبط الجبل من غمر ذي كندة وبطن ذات عرق وما صاقبها من بلاد نجد إلى الغور من تهامة. وأقامت إياد وأنمار معاً ما بين حد أرض مضر إلى حد نجران وما والاها وصاقبها، وصار لقنص وغيره من ولد معد أرض مكة وأوديتها وشعابها وجبالها وما صاقبها من البلاد (ص ١٧٠ : تاريخ العرب).

فاستقرت هذه القبائل في منازلها حتى وقعت بينهم الفتن وفرقتهم الحروب، فتباينت مساكنهم، وكانت قضاعة أول من نزح منهم حوالي تاريخ الميلاد، فنزلت بطونها في مساكن مختلفة، ثم نزحت أنمار، ثم إياد، ثم ربيعة، ثم مضر؛ ولذلك تاريخ لا محل له هنا، فملأوا الجزيرة وابتدأ تاريخهم الاجتماعي الحديث، لأن بأسهم أصبح بينهم، فنشأت فيهم يومئذٍ مقتضيات الشعر ومثلت لهم أغراضه.

نشأة الشعر

ليس شعر الجاهلية مطلق الكلام الموزون، ولكنه مع وزنه ينبغي أن يكون ممتازاً في تركيبه وتأليف ألفاظه، فإذا عارضته بالمنثور من كلامهم رجح برونق العبارة والاختصار في الدلالة واستجماع الغرض من الكلام، حتى يصح أن يقال فيه إنه إحساس ناطق. وهذه الأمة من أمم الفطرة، فليس لديها من أسباب التعلم والأخذ عن الأمم الأخرى شيء، فلا بد أن يكون شعرها كمالاً في اللغة، فلم ينطقوا به حتى هذبت وصفيت وصارت إلى المطاوعة في تصوير الإحساس وتأديته على وجهه الأتم؛ وهذا شأن لا يكون في لغة من اللغات إلا بعد أن تستقل طريقة تصريفها واشتقاقها ثم يتناولها التنقيح، ثم يُجْمَع عليها في الاستعمال؛ وقد جرت على ذلك لغة العرب العدنانية؛ فإنها انفصلت عن اللغة السامية التي تفرعت منها، ثم استقلت طريقتها بالوضع والارتجال، ثم أخذوا في تهذيبها وتصفيتها حتى خرجت منها لغة مضر؛ ومن هذه اللغة خرج الشعر، ولا يتجاوز ذلك مائتي سنة قبل الهجرة على التحقيق.

اعتبر ذلك بما قاله أبو عبيدة من أن العرب لا تروي شعر أبي دؤاد وعدي بن زيد، لأن ألفاظهما ليست بنجدية، فلا بد أن يكون أساس الشعر عندهم على صميم العربية من لسان مضر، وما عدا ذلك فهو مما تبعث عليه فطرة صاحبه، ولكن العرب لا يبالون به ولا يروونه، وعلى هذا مشى المتأخرون في الاحتجاج بالشعر العربي، فالعلماء لا يرون شعر عدي بن زيد حجة (٣٤ ـ الطبقات[*])؛ لأنه كان يسكن بالحيرة ويدخل الأرياف، فثقل لسانه؛ وهذا الاعتبار يحدد لنا منشأ الشعر، فإن عرب الجنوب وعرب الشمال كانوا يرتضخون لكنة حميرية أو آرامية أو نبطية أو عربية مشوبة بإحداها، وإن أكثر قبائل مضر هي التي نزلت نجداً وما حوله إلى تهامة والحجاز، فهي صميم العربية، وهنا منشأ الشعر على ما نرجح.

ومن الأدلة على حداثة الشعر ما رووه من أن كل قبيلة ادعت لشاعرها أنه الأول، ولم يدعوا ذلك لقائل البيتين والثلاثة، لأنهم لا يسمون ذلك شعراً، فادعت اليمانية لامرىء القيس، وبنو أسد لعبيد بن الأبرص، وتغلب لمهلهل، وبكر لعمرو بن قميئة والمرقش الأكبر، وإياد لأبي دؤاد (ص ٢٣٨ جـ ٢ ـ المزهر) وأقدم

(*) قلت: يعني الشعر والشعراء لابن قتيبة.

هؤلاء في القرن الرابع للميلاد، وليس يدل ذلك على أنهم تنازعوا في أول من قال الشعر، ولكن في أول من أطاله وتصرف فيه، ولولا أن مبدأه قريب من هؤلاء لوقع إليهم من الشعر المروي ما يحسم مادة النزاع.

ودليل آخر، وهو أن لعبيد بن الأبرص قصيدته التي مطلعها:

أقـــفـــر مـــن أهـــلـــه مـــلـــحـــوب

وهي مما لا يستقيم على وزن معروف من أوزانهم، ولا يطرد الموزون منها على وزنه، وهم مع ذلك يروونها وتُعَدُّ من مفردات قائلها، وقد أسقطوا غيرها كثيراً، فلولا أن أوزان الشعر كانت يومئذٍ لم يمر عليها جيل بحيث لم تكن ألفتها الطبائع بعد، لأنكروا قصيدة عبيد، ولالتوت دونها ألسنتهم؛ ولم يبلغنا من ذلك شيء على كثرة اهتمام الرواة بالتجريح والتعديل.

الباعث على اختراع الشعر:

الشعر قديم في فطرة العرب كما قلنا، ولكننا إنما نبحث في هذا الكلام المقفى الموزون، فهو بهذا القيد لا يكون شعراً حتى يكون قد استوفى صفة اللفظ، ولا يستوفيها حتى تكون الألفاظ قد مرت بها اللغة في أدوار كثيرة كما أشرنا إلى ذلك، وقد بقي أن نعرف كيف نطقوا بهذا الكلام، وما الذي نبههم إليه وأجراه على ألسنتهم، وهو معلوم أن ذلك لا يمكن أن يكون احتذاءً لشعر أمة أخرى، فإن السريانيين والعبرانيين لا يشترطون في شعرهم التقفية، والعبرانيون قد يشترطون القافية دون الوزن، فيكون الشعر شبيهاً بالسجع عند العرب؛ فضلاً عن أن هذه الأوزان العربية ليست لأمة من الأمم؛ قال ابن رشيق في ذلك: كان الكلام كله منثوراً فاحتاجت العرب إلى الغناء بمكارم أخلاقها، وطيب أعراقها، وذكر أيامها الصالحة، وأوطانها النازحة، وفرسانها الأنجاد، وسمحائها الأجواد، لتهز نفوسها إلى الكرم، وتدل أبناءها على حسن الشيم، فتوهموا أعاريض فعملوها موازين للكلام؛ فلما تم لهم وزنه سموه شعراً؛ لأنهم قد شعروا به، أي فطنوا له.

وهو كلام يعطيك من ظاهره ما شئت أن تتأول ولا باطن له؛ ولكن الذي عندنا من ذلك أن الوزن نفسه مر في العرب على أدوار، فكانوا يحدون الإبل من أقدم أزمانهم بكلام وأصوات تشبه التوقيع؛ لأنه من المعلوم بالضرورة أنه لا ينفس من التعب ولا يبعث على النشاط غير الأصوات الموقعة على وزن ما؛ وقد نقل ابن رشيق في العمدة أن أصل الحداء عندهم من النصب، وهو غناء الركبان والفتيان، اشتقه رجل من كلب يقال له جناب بن عبد الله بن هبل، فسمي لذلك: الغناء

الجنابي، وكله يخرج من أصل الطويل في العروض. وهو لا يريد إلا الحداء المنظم الموزون الذي جروا عليه أخيراً صنعة لا فطرة فيها. وقال في موضع آخر: ويقال إن أول من أخذ في ترجيع الحداء، مضر بن نزار؛ فإنه سقط عن جمل فانكسرت يده، فحملوه وهو يقول: وايداه! وايداه! وكان أحسن خلق الله جرماً وصوتاً، فأصغت الإبل إليه وجدّت في السير، فجعلت العرب مثالاً لقوله «هايدا هايدا» يحدون به الإبل. وقالوا في أصل الحداء غير ذلك (ص ٢٤١ جـ ٢ ـ العمدة) ولكنهم لم يرجعوه إلى ما قبل زمن مضر، وهي أقوال لا دليل عليها، وإنما جاءوا بها تأويلاً للفظ الحداء عند العرب.

ثم خرجوا عن هذا الوزن في الحداء إلى وزن الأصوات في الحروب، إذ كانوا في ذلك لا يجرون على نظام كنظام الأمم المتحضرة، ومن أجل ذلك كان طبيعياً أن تكون تلك الأصوات القوية مما تشدّ به القلوب على القلوب، وهم لا يمدحون شيئاً كجهارة الصوت وسعة الجرم، ولهم في ذلك أخبار عريضة ذكر الجاحظ منها طرفاً في كتابه «البيان»؛ ثم إنهم كانوا يخرجون تلك الأصوات في مواقفهم للضرب والطعن والصراع والجلاد، وتارة مقاطيع من الحروف تكون صيحات، وتارة كلمات، كقولهم مثلاً عن الطعن: خذها وأنا فلان! ونحو ذلك، وهو مما تبعث عليه فطرتهم وأحوالهم من الأخلاق والاجتماع، فلا بد أن يكون ذلك منشأ انتباههم إلى الوزن؛ إذ لا يبعد أن يكون قد صاح بعضهم بكلمات قذفها القلب غضباً وحدة، فجاءت كما يجيء قسيم بيت، ثم خرجت على أثرها كلمات أخرى وكانت أشد من تلك، فانتهت بحركة مفزعة هي حركة القافية، ثم انتبه الصائح إلى تتابع هذه الحركات، ووافق ذلك رفيف قلبه واهتزاز نفسه وتحريك الحمية والإعجاب، فقفى على البيت بآخر؛ وكان هذا سبب الانتباه إليه والشعور به، ثم شاع بينهم بعد ذلك وقصدوا إليه قصداً في أغراضهم التي مثلت لهم بعد ذلك، من المقارضة والمماتنة والمفاتنة حين بعثتهم على ذلك طبيعة التفرق وأحوال الاجتماع البدوي، بعد أن طارت بهم الفتن ومزقتهم الحروب على ما نعرفه من التاريخ؛ فتبعوا الوزن وبنوا عليه ورتبوا فيه المحاسن التي يقع الاضطراب بوزنها وتهش النفوس إليها، ثم خصوه بعد ذلك بما ينصرف إليه القول من وجوه التفاصح، فكان ذلك سبباً في إطالته وإحكامه.

وأنت إذا تدبرت حركات الأبحر التي شاع فيها نظم العرب، رأيتها من الحركات الحماسية، ولذلك بني أكثر شعرهم على الحماسة، خصوصاً ما وقع إلينا

من الشعر القديم، فإن لم تكن تفاعيل الوزن من الحركات الحماسية كانت موسيقية مما تتحرك به العواطف؛ من أجل ذلك قلّت في شعرهم القوافي الضعيفة إلى حد الندرة، لأن القافية قرار المعنى، وهي الصوت الطبيعي الذي ينزل من الشعر منزلة الإشارة التي تصحب كلام المتكلم؛ وتلك العناية منهم بها مما يرجح عندنا أن أصل الاهتداء إلى الوزن إنما كان بالقافية وما فيها من الرنين وما وافق من ذلك حمية الجاهلية كما سلفت الإشارة إليه.

وعلى هذا كان لا بد في الأوزان التي نظموا بها من موافقة المعنى في حركاته النفسية، للوزن في حركاته اللفظية، حتى يكون هذا قالب ذاك؛ وإذا أنت اعترضت شعر الجاهلية فإنك ترى كل بحر من البحور مخصوصاً بنوع من المعاني، فالطويل وهو أكثر الأوزان شيوعاً بينهم، إنما اتسع لتُفْرَغ فيه العواطف جملة، فهو يتناول الغزل الممزوج بالحسرة، والحماسة التي يخالطها شيء من الإنسانية، والرثاء الذي يُتوَسع فيه بقصّ الأعمال مبالغة في الأسف والحزن؛ ويتصل بذلك سائر ما يدل على التأمل المستخرج من أعماق النفس، كالتشبيهات والأوصاف ونحوها؛ وبالجملة فإن حركات هذا الوزن إنما تجري على نغمة واحدة في سائر المعاني، وهذه النغمة تشبه أن تكون حركة الوقار في نفس الإنسان، بخلاف الكامل؛ فإن كل ما يحمل من المعاني لا يدل إلا على حركة من حركات النزق في هذه النفوس، فإن كان حماسة كان شديداً، وإن كان غزلاً كان أدخل في باب العتاب والارتفاع إلى الشكوى، وإن كان رثاءً كان أقرب إلى التذمر والسخط، وإن كان وصفاً كان نظراً سريعاً لا سكون فيه ولا إبطاء؛ وقس على ذلك سائر الأوزان، وهذه الأسرار الدقيقة هي التي امتاز بها الشعر العربي على كل ما سواه من أشعار الأمم، وهي هي التي يتفاضل بها الشعراء على مقدار رعايتها وعلى حساب ما يلهمون منها فيما ينظمون.

أول من قصّد القصائد:

قال محمد بن سلام الجمحي - في طبقات الشعراء - لم يكن لأوائل العرب من الشعر إلا الأبيات يقولها الرجل في حاجته، وإنما قُصِّدت القصائد وطوِّل الشعر على عهد عبد المطلب أو هاشم بن عبد مناف، وهاشم هذا هو الجد الثاني للنبي ﷺ، فيكون ذلك قبل الهجرة بمائة سنة على الأكثر، وهو العهد الذي نبغ فيه عدي بن ربيعة التغلبي الملقب بالمهلهل، خال امرىء القيس. وقال الأصمعي: إنه أول من يروى له كلمة تبلغ ثلاثين بيتاً من الشعر. نقول: ولعل هذه الكلمة هي التي

قام بها على قبر أخيه كليب ومطلعها:

أهــاج قــذاة عــيــنــي الاذّكــار

وإذا كان الشعر العربي طبيعياً كما أسلفنا، فإن العوامل في نموّه لا بد أن تكون طبيعية، وعلى ذلك فنحن نرجح ما قالوه من أن عدياً هذا هو أول من قصّد القصائد وذكر الوقائع في شعره؛ لأنه كان غزلاً على همته، زير نساء على شجاعته، وكان أخوه كليب بن وائل الفارس المشهور أحد الثلاثة الذين اجتمعت عليهم معد، وهم عامر بن الظرب، وربيعة بن الحارث وكليب هذا (ص ٢٣٧ جـ ١ ـ ابن الأثير)، فلما قتل في الخبر المعروف، وكان قتله سبب الأيام بين بكر وتغلب، سيَّر فيه عديّ قصائد عدة، أرقَّ بها الشعر وهَلْهَله؛ وبهذا السبب لزمه لقب المهلهِل، فكان طبيعياً بعد أن كان أخوه يعيره بأنه زير نساء، أن يعلن همته في القيام بثأره وحميته لذلك، وأن يشير بهذه الفجيعة ليعرف العرب منزلته من أخيه في الهمة، ومنزلة أخيه من نفسه في الحمية والجاهلية؛ وسنأتي على وصف هذه المراثي في ترجمته..

فكان الشعر قبل مهلهل رجزاً وقطعاً، فقصَّده مهلهل، ثم جاء امرؤ القيس فافتنّ به، وظل الرجز على قصره بمقدار ما تمتح الدلاء، أو يتنفس المنشد في الحداء، حتى كان الأغلب العجلي وهو على عهد النبي ﷺ، فطوّله شيئاً يسيراً وجعله كالقصيد، وجاء بعده العجاج وهو وابنه رؤبة أشهر أهل الرجز، ففعل به ما فعل امرؤ القيس بالشعر بعد المهلهل.

الرجز والقصيد:

ومما نقله ابن رشيق أن الراجز قلما يقصِّد، فإن جمعهما كان نهاية، نحو أبي النجم؛ فإنه كان يقصِّد، وأما غيلان ـ ذو الرمة ـ فإنه كان راجزاً، ثم صار إلى التقصيد، وسئل عن ذلك فقال: رأيتني لا أقع بين هذين الرجلين على شيء، يعني العجاج وابنه رؤبة؛ وكان جرير والفرزدق يرجزان، وكذلك عمر بن لجأ كان راجزاً مقصداً، ومثله حميد الأرقط والعماني أيضاً، وأقلهم رجزاً الفرزدق (ص ١٢٤ جـ ١ ـ العمدة). والرجز كثير عند العرب لسهولة الحمل عليه، حتى سمّاه المتأخرون حمار الشعر، وقد وقع إلى الرواة من ذلك شيء كثير، فكان الأصمعي يحفظ ستة عشر ألف أرجوزة على ما قيل، وعندنا أن ذلك ليس بكثير إذا علمت ما نقله الجاحظ عن أبي عبيدة، قال: اجتمع ثلاثة من بني سعد يراجزون بني جعدة، فقيل لشيخ من بني سعد: ما عندك؟ قال: أرجز بهم يوماً إلى الليل لا

أفثج[1]؛ وقيل لآخر: ما عندك؟ قال: أرجز بهم يوماً إلى الليل لا أنكَفُ[2]؛ فقيل للآخر الثالث: ما عندك؟ قال: أرجز بهم يوماً إلى الليل لا أنكَش[3]. فلما سمعت بنو جعدة كلامهم انصرفوا وخلوهم (جـ ٢ ـ البيان). وكانوا يُروون صبيانهم الأرجاز ويعلمونهم المناقلات ويأمرونهم برفع الصوت وتحقيق الإعراب؛ لأن ذلك يفتق المهاة ويفتح الجرم، واللسان إذا أكثرت تحريكه رق ولان، وإذا قللت تقليبه وأطلت إسكاته جسأ وغلظ (جـ ١ ـ البيان). وليس كالرجز ما يهرت الأشداق ويوطىء للشعر ويأخذ النفس بهذه الملكة الموسيقية، ويكاد يكون منفصلاً عن الشعر من حيث الارتباط بين وزنه ومعناه، فهم يرسلونه كلاماً كالكلام، ولكنه أخص ما يكون فيما يؤلف بين حركات البدن وحركات النفس؛ فكانوا يتراجزون على أفواه القلب، وفي بطون الطرق، وعند مجاثاة الخصم، وساعة المشاولة، وفي نفس المجادلة ونحو ذلك (جـ ٢ ـ البيان).

---

(١) لا أعيا.

(٢) لا أنقطع.

(٣) لا أنزف.

الشعر في القَبائِل

كان الشعر إلى مائة سنة قبل الهجرة في أول عهده بالافتنان والتصرف، ولم يكن تم تهذيب اللغة على نحو ما صارت إليه لعهد القرآن، فكان طبيعياً أن لا ينصرف العرب إلى المباهاة به والمفاخرة بقائله منهم؛ ولكن لما جعل الشعراء يحتفلون ويتصرفون في اللغة ويتناولون أعذب ألفاظها ثم يأتون مكة في موسم الحج فيعرضون أشعارهم على أندية قريش، فما استحسنوه منها روي وكان فخراً لقائله في القبائل كلها؛ إذ يحضرون الموسم جميعاً لأن كل قبيلة كان لها صنم في الكعبة تأتي لزيارته حتى زادت عدة الأصنام فيها على ثلاثمائة صنم ـ أصبح العرب بعد ذلك يفاخرون بشعرائهم، وصار الشاعر أيضاً يباهي بقبيلته ويغض من غيرها، فذلك دينه السياسي وديدنه، حتى لا يصدق الرواة أن شاعراً يمدح قبيلة بينها وبين حيه عداوة؛ وكان أبو عبيدة إذا أنشدوه أبيات العرندس وهو أحد بني بكر بن كلاب التي يقال إنه مدح بها بني بدر الغنويين، ومنها البيت المشهور:

من تلق منهم تقل لاقيتُ سيدَهم   مثل النجوم التي يسري بها الساري

يقول: هذا والله محال، كلابي يمدح غنوياً؟ يعني عداوة الحيين (ص ٢٩٦ ـ شرح العيون) كان من ذلك أن انصرفوا إلى المنافرات وهي تزيد مادة الحرص في الطبائع، وتمكن غريزة الفخر في النفوس، فصاروا من حاجتهم للشعراء إلى حال كانوا إذا نبغ الشاعر في قبيلة أتت القبائل فهنأتها بذلك وصنعت الأطعمة واجتمع النساء يعلبن بالمزاهر كما يصنعن في الأعراس وتتباشر الرجال والولدان، لأنه حماية لأعراضهم وذب عن أحسابهم وتخليد لمآثرهم وإشادة لذكرهم؛ وكانوا لا يهنّئون إلا بغلام يولد أو شاعر ينبغ أو فرس تنتج؛ وسنلم بشيء من أدلة ذلك في باب الهجاء.

ولا عجب بعد ما مر بك أن يكون الشعر عصبية في القبائل، ومن ذلك ما يقولون إن الشعر كان في الجاهلية في ربيعة، فكان منهم مهلهل والمرقّشان، والأكبر منهما عم الأصغر، والأصغر عم طرفة بن العبد، واسم الأكبر عوف بن سعد، واسم الأصغر عمرو بن حرملة، وقيل ربيعة بن سفيان؛ ثم كان منهم أيضاً سعد بن مالك، وطرفة بن العبد، وعمرو بن قمئة، والحارث بن حلزة، والمتلمس، والأعشى، وخاله المسيب بن علس. ثم تحول الشعر إلى قيس، فمنهم

النابغتان، وزهير بن أبي سلمى وابنه كعب، ولبيد، والحطيئة، والشماخ وأخوه مُزرد، وخداش بن زهير؛ ثم استقر الشعر في تميم، ومنهم كان أوس بن حجر شاعر مضر في الجاهلية، لم يتقدمه أحد منهم حتى نشأ النابغة وزهير فأخملاه وبقي شاعرَ تميم في الجاهلية غير مدافع.

وقال الأصمعي: قال أبو عمرو بن العلاء: أفصح الشعراء لساناً وأعذبهم، أهل السروات، و هن ثلاث ـ وهي الجبال المطلة على تهامة مما يلي اليمن ـ فأولها هذيل، وهي تلي السهل من تهامة؛ ثم بجيلة السراة الوسطى وقد شركتهم ثقيف في ناحية منها؛ ثم سراة الأزد أزد شنوءة، وهم بنو الحارث كعب بن الحارث بن نضر بن الأزد. وقوم يرون تقدمة الشعر لليمن في الجاهلية بامرىء القيس، وفي الإسلام بحسان بن ثابت، وفي المولدين بالحسن بن هانىء وأصحابه: مسلم بن الوليد، وأبي الشيص، ودعبل، وفي الطبقة التي تليهم بالطائيين حبيب والبحتري (ص ٥٥ جـ ١ ـ العمدة) على أنه ليس من الممكن أن يحاط بالشعراء المعروفين في قبائلهم وعشائرهم في الجاهلية والإسلام، ولم يقع لأحد من العلماء أنه استغرق شعر قبيلة حتى لم يفته منها شاعر إلا عرفه، وأشهر من يعرفون أكثر شعرائهم قبائل هذيل، فقد رووا منها لأربعين شاعراً في الجاهلية والإسلام، وجمع بعض شعرهم في ديوان شرحه العسكري (وطبع الجزء الأول منه في أوروبا)؛ وقد ترجم منهم ابن قتيبة في طبقاته طائفة قليلة، وكان منهم بنو مرة، وهم عشرة رهط كلهم دُهَاة شعراء، وهم أبو خراش وأبو جندب والأبحّ والأسود وأبو الأسود وعمرو وزهير وجناد وسفيان وعروة. ومرة أبوهم هو أحد بني قرد بن معاوية بن تميم بن سعد بن هذيل. وأمهم أم سفيان لبنى وهي امرأة من بني حنيفة. وذلك لم يتفق في العرب لغير هذيل. ومن شعراء هذه القبيلة، جنوب المشهورة أخت عمرو ذي الكلب وأختها عمرة، وأول من عرف من شعرائها خويلد بن واثلة بن مطْحل من بني سهم بن معاوية وهو أبو معقل بن خويلد الشاعر المعدود ـ وكان معقل زمن أبي يكسوم ملك الحبشة صاحب الفيل ـ ولكن أشهرهم جميعاً وأشعرهم أبو ذؤيب الذي كان في زمن عبد الله بن الزبير وخرج معه في مغزى نحو المغرب فمات.

ومن عجيب أمر الشعر في القبائل ما ذكره الجاحظ أن عبد القيس بعد محاربة إياد، تفرقوا فرقتين؛ ففرقة وقعت بعمان وشق عمان وفيهم خطباء العرب، وفرقة وقعت إلى البحرين وشق البحرين وهم من أشعر قبيلة في العرب، قال: ولم يكونوا كذلك حين كانوا في سرة البادية، وفي معدن الفصاحة (جـ ١ ـ البيان)، وهذا يصح

دليلاً على ما قدمناه من أن الشعر لم ينشأ في العرب حين كانوا قبائل مجتمعين، وإنما نشأ بعد تفرقهم وتمزيق الحروب لهم، إذ مثلت لهم أغراضه واتفقت البواعث عليه.

وقال يونس بن حبيب الضبي: ليس في بني أسد إلا خطيب أو شاعر أو قائف أو زاجر أو كاهن أو فارس، وليس في هذيل إلا شاعر أو رام أو شديد العدو (جـ ١ ـ البيان) وقد يظن بعضهم أنه لم تخل قبيلة من قبائل العرب بعد الإسلام أن ينبغ فيها شاعر أو شعراء، ولكن ذلك غير مطرد، فقد ذكر صاحب الأغاني أن قبيلة قيس لم يكن بها في الإسلام شعر قبل أشجع السُّلمي وهو من شعراء الرشيد، وإنما كان الشعر في ربيعة واليمن، فلما نجم أشجع وقال الشعر انتهضت به قيس وافتخرت على العرب (ص ٣٠ جـ ١٧ ـ الأغاني).

بيوتات الشعر والمعرقون فيه جاهلية وإسلاماً:

تلك وراثة الشعر في القبائل، وأما وراثته في البيوتات فهم قد عدوا من ذلك أشياء، لقرب بعضها من الإسلام ولظهور بعضها معه وبعده، ولكنهم لم يذكروها في المفاخرات كما ذكروا بيوتات المجد الغلابة في عرب الجاهلية، وهم بيت تميم بنو عبد الله بن دارم ومركزه بنو زرارة، وبيت قيس بنو فزارة ومركزه بنو بدر، وبيت بكر بن وائل بنو شيبان ومركزه بنو ذي الجدين (ص ٣٥ جـ ١ : الكامل للمبرد).

ومن بيوتات الشعر في الجاهلية بيت أبي سلمى... الخ (ص ٢٣٥ جـ ٢ : العمدة).

سيمَا الشعَراء

لا بد لكل متميز من شكل ومنظر يلقي في الأنفس عنوان حقيقته؛ ومرجع التميز في الأشكال من اللباس والحلية وهيئة الحالة ونحوها إنما يكون إلى مطابقة إحساس الشخص أو موافقة إحساس المجتمع الذي هو مناط العادات ومبنى الصفة القومية، فليس زي الشاعر في بيته وهيئته فيما ينشد لنفسه كزيه في يوم الحفل وبين السماطين، ولا كهيئته فيما ينشد للناس يومئذٍ. وقد اصطلح أهل الأدب والمناصب العلمية وغيرها من رتب الملك في الاجتماع الإسلامي على أزياء يرون فيها أنفسهم أجزل اعتباراً وأكمل وقاراً وأفخم أقداراً، وكذلك تحشو هذه الآلات صدور الناس من إفراط التعظيم، وتملأ قلوبهم من سكون المهابة؛ وقد شاع ذلك في الحضارة الإسلامية منذ أمر أبو جعفر المنصور رجاله سنة ١٥٣ أن يتخذوا القلانس الفارسية الطويلة تدعم بعيدان من داخلها، بدل العمائم التي كانت إلى ذلك العهد من مميزات العرب، وأن يعلقوا السيوف في أوساطهم وأن يكون شعارهم السواد كما كان البياض شعار الأمويين؛ ثم تنوعت الأزياء، فكان للقضاة زي ولأصحابهم زي وللشرط زي، وللكتاب زي، ولكتاب الخبر زي؛ وأصحاب السلطان ومن دخل داره على مراتب، فمنهم من يلبَسُ المبطنة، ومنهم من يلبس الدراعة، ومنهم من يلبس القباء. وهكذا مما لا محل لاستيفائه وتفصيله هنا.

وفي علم الفراسة نوع من قيافة الآثار النفسية يمتاز به الناس، وربما وجدت من الشعراء مثلاً من يكون منظر وجهه وحالة تركيبه أشعر عند التأمل من شعره؛ وكان العرب يعرفون هذه القيافة ولكنهم يستعملونها في تحقيق الأنساب وتميز القبائل، وفي الحديث: أن قوماً يزعمون أنهم من قريش أتوا عمر بن الخطاب رضي الله عنه وكان قائفاً ليثبتهم في قريش. فقال: اخرجوا بنا إلى البقيع، فنظر في أكفهم ثم قال: اطرحوا العطف (جمع عطاف) ثم أمرهم فأقبلوا وأدبروا، ثم أقبل عليهم فقال: ليست بأكف قريش ولا شمائلها، فأعطاهم فيمن هم منه (ص ١٣ جـ ٢: الكامل للمبرد). ولسنا بسبيل ما يكون من هذه القيافة في الشعراء، ولكنا نذكر ما وقفنا عليه من تمييز الهيئة دلالة السيما بعد مطاولة التعب في البحث والتنقيب.

ذكر المرتضى في «أماليه» في خبر وفود العامريين على النعمان بن المنذر وكانوا ثلاثين رجلاً فيهم لبيد بن ربيعة وهو يومئذٍ غلام له ذؤابة، وكان القيسيون قد

صدوا وجه النعمان عنهم فأرادوا تقديم لبيد ليرجز بالربيع بن زياد رجزاً مؤلماً ممضاً، وكان هو الذي صرف الملك بالطعن فيهم وذكر معايبهم، فحلقوا رأسه وتركوا له ذؤابتين وألبسوه حلة وغدوا به معهم فدخلوا على النعمان. فقام وقد دهن أحد شقي رأسه وأرخى إزاره وانتعل نعلاً واحدة، قال: وكذلك كانت الشعراء تفعل في الجاهلية إذا أرادت الهجاء (ص ١٣٥ جـ ١: أمالي المرتضى). وكانت لشعراء الأعراب هيئة في الإنشاد إلى ما بعد الإسلام، فقد دخل العماني الراجز على الرشيد ينشده شعراً وعليه قلنسوة طويلة على الزي العباسي وخف ساذج، فقال له الرشيد: إياك أن تنشدني إلا وعليك عمامة عظمية الكور (الطي) وخفان دُمالقان فبكر عليه من الغد وقد تزيا بزي الأعراب فأنشده. . . (جـ ١: البيان). وكان الشاعر العربي ينشد في يوم الحفل وقد أخذ المخصرة بيده أو اتكأ على سية قوسه؛ وإذا فاخر جاثى خصمه والناس حولهما؛ وكذلك كان للخطيب زي خاص سنذكره في بحث الخطابة.

وكان زي حسان بن ثابت في خضابه، فكان يلوث شاربيه وعنفقته بالحناء دون سائر لحيته، فيبدو لأول وهلة كأنه أسد والغ في الدم (ص ٣ جـ ٤: الأغاني). ومن أزياء الجاهلية وإن كانت في غير ما نحن بسبيله، أن فرسان العرب كانوا في أيام المواسم والجموع وأسواق العرب كعكاظ وذي المجاز وما أشبه ذلك، يتقنعون، وذلك زيهم، إلا ما كان من أبي سليط طريف بن تميم أحد بني عمرو بن جندب، فإنه كان لا يتقنع ولا يبالي أن يثبت عينه جميع فرسان العرب، وكانوا يكرهون أن يعرفوا، وربما أعلم الفارس نفسه بسيما، كريشة نعامة أو عمامة مصبغة (جـ ٢: البيان).

وكان من زي الكاهن أن لا يلبس المصبغ، والعرّاف لا يدع تذييل قميصه وسحب ردائه، والحكم لا يفارق الوبر (ج ٢: البيان).

وكان الشعراء في أوائل الدولة العباسية يلبسون الوشي والمقطعات والأردية السود وكل ثوب مشهر، قال الجاحظ: وكان عندنا منذ نحو خمسين سنة شاعر يتزيا بزي الماضين وكان له برد أسود يلبسه في الصيف والشتاء (جـ ٢: البيان) وهذا يدل على أن ذلك الزي بطل في زمنه.

وقد اخترعوا في تلك الدولة أثواب المنادمة وهي خاصة بالشعراء والأدباء ولا تقييد لها بشكل خاص إلا ما يكون من الأصباغ والخلوق ونحو ذلك مما يستعان به على زيادة التبسط والانشراح، ولا يزال مثل ذلك في جهات العراق إلى اليوم؛ ومن

هذه الثياب رداء يسمونه رداء الشرب، ويظهر أنه كان خاصاً بالشعراء في منادمة الملوك والأمراء، وقد وصفه ابن الحجاج من شعراء المهلبي بقوله:

أبيض الغزل فيه خط سواد مثل خط الرئيس في القرطاس

(ص ٢٣٧ جزء ٢: اليتيمة)

حَالة الإنشَاد

أما حالة الإنشاد فإن شعراء العرب إنما كانوا يتحققون بجهارة الصوت ووضوح المخرج ونفض الكلام نفضاً، ولا يخلون ذلك من الترنم على اللحن الذي يتسمح به الطبع، لأنهم لم يكونوا يعرفون شيئاً من أوزان الموسيقى الفارسية والرومية ولا الغناء الرقيق، وليس بينهم اختلاف إذا أرادوا الترنم ومد الصوت إلى الفصل (ص ٢٣٩ جزء ٢: العمدة).

ولما شاع الغناء بعد الإسلام ووضعت قواعده صار تلحين الشعر مقصوراً على ما يغنى به منه في بعض أبيات من الرقائق إلا ما كان في بعض شعراء الأندلسيين، وسيأتي ذلك في موضعه.

ثم بقي الإنشاد جارياً مجراه الأول، لا يتأثر إلا بما يكون في المنشد من الزهو وأهتزاز العطف، كما كان يفعل البحتري، فإنه كان إذا أنشد اهتز ونظر في عطفيه وطرب طرباً بيّناً، وربما أقبل على جلسائه فقال: ما لكم لا تعجبون؟ وكان مثل هذا وأكثر منه في جملة من الشعراء، إلا أننا لم نقف على أن الإنشاد كان تمثيلاً صحيحاً وإن خالطه الزهو والعجب الثقيل، إلا فيما ذكره الصاحب بن عباد ـ في كتابه المعروف بالروزنامجه ـ في وصف إنشاد أبي الحسن علي بن هرون بن المنجم، قال يخاطب أستاذه ابن العميد: «دعاني الأستاذ أبو محمد فحضرت وابنا المنجم في مجلسه وقد أعدّا قصيدتين في مدحه، فمنعهما من النشيد لأحضره فأنشدا قعوداً وجوّدا بعد تشبيب طويل وحديث كثير، فإن لأبي الحسن رسماً أخشى تكذيب سيدنا إن شرحتُه، وعتابه إن طويتُه... يبتدىء فيقول ببحة عجيبة بعد إرسال دموعه وتردد الزفرات في حلقه واستدعائه من جؤذر غلامه منديل عبراته: والله، والله... الخ (ص ٢٨٤ جـ ٢: يتيمة الدهر).

[ولعل فعل أبي الحسن هذا على بساطته أول ما عرف من صنعة التمثيل في الإسلام، فإن الأصل في التمثيل على ما حققه علماء النفس هو تأدية المراكز العصبية المحركة للوظيفة العضوية لأن الأعصاب الممتدة من ظاهر الجسد إلى مراكز الجهاز العصبي، وكذلك هذه المراكز نفسها والأعصاب الممتدة منها إلى العضل، تكون جميعها آلة واحدة علائق أجزائها بعضها ببعض عضوية آلية، فمتى حركت من أي موضع تسرد سائر أجزاء وظيفتها الآلية سرداً.

وهم بذلك يحققون وجود ارتباط قوي بين الصور الذهنية والحركات العضلية، ويثبتون تفاعل الصور في الحركات والحركات في الصور.

فإذا مثلت هيئة الحزين، أي الحركات التي تبدو بها تلك الحالة النفسية وهي الحزن، وحركت العضلات الخاصة بها من الإطراق والدمع، أثرت هذه الحركات فيك حتى لتحزن حقيقة، وبالعكس إذا جرت في ذهنك صورة مضحكة لا تلبث أن ترى عضلات الضحك والابتسام قد انفعلت بهذه الصورة فتضحك أو تبتسم](*) .

(*) قلت: هذه الكلمة الموضوعة بين العلامتين [] كانت مثبتة في حاشية الصفحة الأخيرة من هذا الفصل، وقد جاء في آخرها كلمة: (تنقح وتبسط) بذكر المؤلف نفسه، فأثبتناها هنا كما هي.

ألقابُ الشعراء

كان العرب ربما أخذوا الكلمة يصيبونها في بيت من الشعر فيطلقونها لقباً على قائله بحيث تغلب على اسمه وكنيته فلا يعرف إلا بها، كشأس بن نهار العبدي؛ وفي البيان للجاحظ: سالم؛ لقب بالممزق لقوله:

فإن كنت مأكولاً فكن خير آكل وإلا فأدركني ولما أمزق

والممزق هذا بالفتح، قال الآمدي: وهو جاهلي، وأما الممزِّق الحضرمي فبكسر الزاي متأخر وابنه عباد ولقبه «الممزق» وهو القائل:

إني الممزِّق أعراض الكرام كما كان الممزق أعراض اللئام أبي

وقد نقل السيوطي في المزهر عن الوشاح لابن دريد وغيره، وأورد الجاحظ في الجزء الأول من البيان، وابن رشيق في كتابه العمدة ـ زهاء ستين لقباً لشعراء من الجاهلية والإسلام.

قال ابن رشيق في سبب هذه التسمية: وإنما هذا لمكان الشعر من قلوب العرب وسرعة ولوجه في آذانهم وتعلقه بأنفسهم.

وليس ذلك بشيء وإلا لزم أن يطرد ذلك في مشاهير الشعراء، ولم يقل به أحد، والذي عندنا أنه لا يصح كل ما نقلوه من ذلك، وأن بعضه من وضع الرواة والنقلة، وإلا فما وجه تسمية منبه بن سعد بأعصر لقوله:

أعمير إن أباك غيَّر لونه مرُّ الليالي واختلاف الأعصر

إلا أن تكون الكلمة قد ارتجلها منبه هذا ولم تكن معروفة قبله في لغات العرب بحيث تستغرب منه فيكون السبب في التسمية وجه الغرابة، وهو ما لا سبيل إلى تحقيقه وتصديقه.

والذي تغلب عليه الصحة من ذلك ما يكون سبب التسمية به صفة يحكيها الشاعر عن نفسه ويمكن أن يكون في إطلاقها عليه نوع من الغرابة كالمرقش الذي لقب بذلك لقوله:

الدار قفر والرسوم كما رقش في ظهر الأديم قلم

فهذه صفة غريبة من شاعر أمي يمكن أن ينبز بها تهكماً أو مزحاً، كما يمكن أن تطلق عليه تحبباً أو مدحاً أو تكون الصفة المسمى بها من الصفات التي تدل على

عمل يصح أن ينعت به، كالجوّاب الذي سمي بذلك لقوله:

لا تسقني بيديك إن لم تأتني رقص المطية، إنني جوّاب

أو تكون الكلمة التي تطلق على الشاعر مما يصح أن تشق منه صفة ذلك سبيلها، كجابر الكلبي المسمى المرني لقوله:

إذا ما مشى يُتْبِعنه عند خطوه عيوناً مراضاً طرفهن روانيا

ولا بد من هذا القياس لأن الألقاب إنما تشعر بمدح أو ذم، والأسماء لم توضع إلا للامتياز في التعريف، فأما أن تجيء الكلمة لا هي مما يمتاز بمثله عادة، وليست موضع مدح أو ذم ولو من طريق العتب، ثم يقال إنها اسم أو لقب ـ فهذا ما لا يصدق. ولو أجزنا ذلك لاستغرق جميع الشعراء إلى اليوم، وذلك شيء لم يكن، وقد ذكر الجاحظ أن الحارث بن عبد الله بن أبي ربيعة ـ وكان خطيباً من وجوه قريش ورجالهم سمي القَبَاع ـ قال: وإنما سمي القباع لأنه أتى بمكتل لأهل المدينة فقال: إن هذا المكتل لقباع، فسمي به. والقباع الواسع الرأس القصير (جـ ١ : البيان) فهذا سبب يدلك على أنهم لم يكونوا يجازفون بالتلقيب والتسمية، ولا بد من معنى لذلك، وهو أمر شائع في كل زمن؛ ومن هذا القبيل ـ وإن كنا نورده استجماماً وفكاهة ـ ما ذكره الجاحظ أيضاً في سبب تسمية علي بن إسحق بن يحيى المجنون المسمى بمقوّم الأعضاء، أنه جلس مع بعض متعاقلي فتيان العسكر وجاءهم النخاس بجوارٍ، فقال: ليس نحن في تقويم الأبدان، إنما نحن في تقويم الأعضاء، ثمن أنف هذه خمسة وعشرون ديناراً، وثمن أذنيها ثمانية عشر، وثمن عينيها ستة وسبعون، وثمن رأسها بلا شيء من حواسها مائة دينار. فقال صاحبه المتعاقل: ها هنا باب هو أدخل في الحكمة من هذا؛ كان ينبغي لقدم هذه أن تكون لساق تلك، وأصابع تلك أن تكون لقدم هذه؛ وكان ينبغي لشفتي تيك أن تكونا لفك تيك، وأن يكون حاجبا تيك لجبين هذه. فسُمِّي مقوِّم الأعضاء (جـ ٢ : البيان) والشرط في التلقيب بالكلمات أن تسير الكلمة؛ فإذا قرنت بالاسم زادته معنى، وإذا كانت مفردة أغنت عنه؛ وهذا مالا يتفق إلا بمثل الأسباب التي ذكرنا، فتنبه له.

المُقِلّون والمُكثِرون

من الشعراء شاعِرُ نفَسِه الذي يقول على مؤاتاة السجية والطبع دون أن يستكره على الشعر أو يرهق بالأغراض المتنوعة، وهذا إنما جهده أن يصيب حظ نفسه أقلَّ أو أكثر؛ ولكن منهم شاعر الناس الذي يحرث حياته الأرضية على أقفيتهم، فهم إن تركوه أو تركهم مات، ومثل هذا لا يصيب حظ روحه من القول إلا بعد أن يصيب حظ جسمه منه، فهو مكثر أبدًا من الشعر، يقلّبه على أغراض الناس ليأخذ به مكانًا على الأفواه ينزل فيه بضاعته من سوق الكلام، ولا يعرف المقل من المكثر في شعراء الجاهلية إلا بهذا التقسيم؛ لأنهم قد استووا في ضياع كثير من شعرهم وسقوطه من أيدي الرواة المصححين، بحيث لو اعتبرت شهرة أحدهم بقيمة ما يصح له من الشعر لنبا به موضعه حيث وُضع من الشهرة والتقدم. فقد عدوا من المقلين طرفة بن العبد، وعبيد بن الأبرص، وعلقمة بن عبدة الفحل، الفحل، وعدي بن زيد، وسلامة بن جندل، وحصين بن الحمام المري، والمتلمس، والمسيب بن علس؛ وهؤلاء الثلاثة فيما رووا عن أبي عبيدة أشهر المقلين في الجاهلية باتفاق، وعدّوا منهم عنترة، والحارث بن حلّزة، وعمرو بن كلثوم، وعمرو بن معد يكرب، والأشعر بن حمران الجعفي، وسهيل بن أبي كاهل، والأسود بن يعفر؛ ومن أولئك من يعرف بالقصيدة الواحدة كطرفة، ومنهم من يعرف بثلاث قصائد كعلقمة، ومنهم من يعرف بالأربع كعدي بن زيد، ومنهم من يعرف بالأبيات المتفرقة ولا عبرة بما ينسب إليهم عند غير المصححين وأهل التحقيق، فإن الحمل على شعراء الجاهلية كثير، وهو يتفاوت في هذه الكثرة بحسب صنعة الشاعر المحمول عليه وتلاحم كلماته وامتلاء أعطافها، ولذلك قالوا: إن عدي بن زيد لقربه من الريف وسكناه الحيرة في جيرة النعمان بن المنذر لانت ألفاظه فحمل عليه كثير، وقد ذكر ابن رشيق بعض مطالع القصائد المشهورة في أيدي الناس التي صحت نسبتها لبعض هؤلاء المقلين (ص ٦٦ جـ ١: العمدة).

ولا يبعد أن يشتهر الشاعر الجاهلي بالقصيدة الواحدة، بل بالأبيات القليلة، بل بالبيت المفرد؛ لأنهم يزنون الكلمة بمقدار ما تحرك من ميزانها الطبيعي الذي هو القلب، وكانوا يسمون البيت الواحد يتيمًا، فإذا بلغ البيتين والثلاثة، فهي نتفة، وإلى العشرة تسمى قطعة، وإذا بلغ العشرين استحسن أن يسمى قصيدًا؛ قال ثعلب:

وذلك مأخوذ من المخ القصيد، وهو المتراكم بعضه على بعض، وهو ضدّ الراد، ومثله الرئيد (ص ١١٩ : إعجاز القرآن)؛ وهذا أصح مما ذهب إليه المتأخرون من أن أدنى حدّ القصيدة سبعة أبيات، لأنه لا يلتئم مع وجه الاشتقاق الذي رواه ثعلب كما ترى. وكانوا يستحبون الإطالة عند الإعذار والإنذار والترهيب والترغيب والإصلاح بين القبائل، كما فعل زهير والحارث بن حلزة وغيرهما، والقطع أطير في بعض المواضع كالمحاضرات والمنازعات والتمثيل والملح وغيرِها مما ليس من المواقف المشهورات.

وكان العرب يعرفون للإكثار من الشعر صفة طبيعية، وهي قرع روثة الأنف بطرف اللسان، كأن اللسان إذا طال كان ذلك أدعى إلى رقته ولينه ومؤاتاته على التغليب فيبعث من الصغر على الارتياض للكلام والحمل في شعابه وفنونه؛ ولا نعرف أصل هذه الصفة ولا تاريخها فيهم، ولكن ذكر الجاحظ في البيان أن النبي ﷺ قال لحسان بن ثابت: ما بقي من لسانك؟ فأخرج لسانه حتى قرع بطرفه طرف أنفه، ثم قال: والله إني لو وضعته على صخر لفلقه، أو على شَعر لحلقه، وما يسرني به مِقْول من مَعَدّ! فهذا يدل على أن الصفة كانت معروفة فيهم، وإلا فلا أَسقَطَ من هذا الكلام. قال الجاحظ: وأبو الصمت مروان بن أبي الجنوب بن مروان بن أبي حفصة وأبوه وابنه في نسق واحد: يقرعون بأطراف ألسنتهم أطراف أنوفهم (جـ ١ : البيان). والعجيب في أمر الإقلال والإكثار أنك تجد شعراء من المطبوعين لا يُقدَر على جمع شعرهم لكثرته (شرح العيون ص ٣٢٠) وقد عدوا من هؤلاء بشار العقيلي، والسيد الحميري، وأبا العتاهية، وابن أبي عيينة؛ وكان بشار يقول إن له اثني عشر ألف قصيدة؛ قال الجاحظ: وقد ذكر الناس في هذا الباب يحيى بن نوفل، وسلما الخاسر، وخلف بن خليفة، قال: وأبان بن عبد الحميد اللاحقي أولى بالطبع من هؤلاء، وبشار أطبعهم كلهم (جـ ١ : البيان).

وتجد شعراء آخرين لا يزيدون في شعرهم الجيد عن البيتين والثلاثة إلى القطع الصغيرة، وقد يتعمدون ذلك في أغراض معلومة، كعقيل بن عُلّفة الذي كان يقصر هجاءه ويقول في الاحتجاج لذلك: يكفيك من القلادة ما أحاط بالعنق؛ وأبي المهوس أيضاً وكان يقول محتجاً: لم أجد المثل النادر إلا بيتاً واحداً، ولم أجد الشعر السائر إلا بيتاً واحداً (جـ ١ : البيان).

وكان ابن الزهري يقصر أشعاره ويقول: إن القصار أولج في المسامع، وأجول في المحافل، ويكفيك من الشعر غرة لائحة، وسبة فاضحة، وقد يكون

الإقلال في بعض أولئك عاماً في جميع الجيد من شعرهم كالجماز وقال له بعض المحدثين وقد أنشده بيتين: ما تزيد على البيت والبيتين؟ فقال: أردت أن أنشدك مذارعة! وهو القائل:

أقــول بـيــتــاً واحــداً أكــتــفـي   بــذكـــره مـــن دون أبـــيـــات

(ص ١٧٥ جـ ١: العمدة).

وكابن لنكك البصري «من شعراء القرن الرابع» قال الثعالبي في اليتيمة: وما أشبِّه شعره في الملاحة وقلة مجاوزة البيتين والثلاثة إلا بشعر كنيّة أبي الحسن بن فارس، وأقدر أنه في الجبال كهو في العراق؛ وكان يقال في منصور الفقيه: إذا رمح بزوجيه قتل[1]! وكذلك ابن لنكك: إذا قال البيت والبيتين والثلاثة أغرب بما جلب وأبدع فيما صنع، فأما إذا قصد القصيد فقلما يفلح (١١٧ جزء ٢: اليتيمة). واشتهر بجودة القطع من المولدين قبل هؤلاء، بشار بن برد، وعباس بن الأحنف، والحسين بن الضحاك، وأبو نواس، وأبو علي البصير، وعلي بن الجهم، وابن المدل، وابن المعتز، وإن كان بعضهم يحسن في الإطالة، كبشار وأبي نواس وابن الجهم؛ ومن الإسلاميين قبلهم الفرزدق، حتى قال الجاحظ: إن أحببت أن تروي من قصار القصائد شعراً لم يسمع بمثله فالتمس ذلك في قصار قصائد الفرزدق، فإنك لم ترَ شاعراً قط يجمع التجويد في القصار والطوال غيره. وقد قيل للكميت: الناس يزعمون أنك لا تقدر على القصار، قال: من قدر على الطوال فهو على القصار أقدر. وهذا الكلام يخرج في ظاهر الرأي والظن، ولم نجد ذلك عند التحصيل على ما قال (ص ٣١ جـ ٣: الحيوان).

أما المعروفون بالإطالة فهم كثير، وأشهرهم ابن الرومي، وهو على إطالته محسن، وربما تجاوز حتى يسرف.

---

(١) في العمدة: كانوا يقولون: إياكم ومنصوراً إذا رمح بالزوج، وكان ربما هجا بالبيت الواحد. وفي بعض النسخ: إذا رمى، وهو خطأ.

الارتجال والبَديهَة والرويّة

قد يكون لفظ الارتجال مأخوذاً من الانصباب والسهولة، ومنه قيل: شَعْرٌ رَجْل إذا كان سَبْطاً مسترسلاً غير جعد، أو من ارتجال البئر، وذلك أن ينزلها الرجل برجليه من غير حبل، لأن الشعر لا يسمى مرتجلاً إلا إذا كان انهماراً واندفاقاً لا تعمل فيه ولا تروئة، وكانت هذه سنة العرب في جاهليتهم، إذ هم لم يحتذوا الشعر على مثال، بل كان ذلك نوعاً من كلامهم متى بُعث أحدهم عليه انبعث، ولما كانت أسبابه الطبيعية فيهم ترجع إلى جملة النفس، كان هذا الكلام كامناً فيها، لا يهيجه إلا اضطرابها فكان من أسباب ذلك ما تجد النفس في لذة المغالبة والمدافعة، كالمماتنة والمقارضة ونحوها، وما يرفه عليها ويحسم عنها كالحداء وما في حكمه مما ينشدونه على أفواه القُلُب وعند الانكفاء من الغارات وأمثال ذلك، ومما يغمر النفس فتكون فيه طافية راسبة؛ ومن هذا النوع شعر العواطف، كالغزل والرثاء والاستغاثة والتحريض وما إليها، ومن أجل ذلك ابتدأ الشعر عند العرب بالبيتين والأبيات يقولها الرجل في حاجته، حتى وجد فيهم من جعل تلك الأسباب همه وهو الشاعر، فتركوا ذلك له وصار مَن عدا الشعراء منهم كما كان العرب في أوليتهم: لا يكاد الرجل يجد سبب الأبيات حتى ينتزعها من نفسه وينبعث بها طبعه، ثم فعلت الوراثة في ذلك فعلها فعظم الشعر وصار في الارتجال شيء من الصنعة يكفي له تقليب العين وخطرة الوهم، فيجيء الشاعر بالقصيدة فيها من بديع الشبيه وبارع الاستعارة وكرم الديباجة وحسن الرونق، لا يتعاون عليها إلا طبعه ومادته من الأسباب التي قدمناها، فإذا اعترض النفس ما يصرفها عن تلك الأسباب، تبلد الطبع ونضبت المادة، فربما استحالت البديهة بعد الارتجال، وربما استحالت الروية بعد البديهة، كما وقع لعبيد بن الأبرص وهو من أقدم شعراء الجاهلية وأقواهم غريزة، إذ يقول له النعمان في يوم بؤسه: أنشدني، فقال: حال الجريض دون القريض! قال: أنشدني قولك:

أقفر من أهله ملحوب فالقطبيّات فالذَّنُوب!

فقال: لا، ولكن:

أقفر من أهله عبيد فاليوم لا يبدي ولا يعيد!

فبلغت به حال الجزع إلى مثل هذا القول بعد روية ومراجعة. وقد عدوا نفراً

من الشعراء في عصور مختلفة كانوا في هذه الحال كما يكونون في غيرها من أحوال الأمن والدعة، وذلك لقدرتهم وسكون جأشهم وقوة غريزتهم، كهدبة بن الخشرم العذري، وطرفة بن العبد البكري، ومرة بن محكان السعدي، وعبد يغوث بن صلاءة، وتميم بن جميل، وعلي بن الجهم وغيرهم. قال الجاحظ: وكل شيء للعرب فإنما هو بديهة وارتجال وكأنه إلهام، وليست هناك معاناة ولا مكابدة ولا إحالة فكرة ولا استعانة، وإنما هو أن يصرف وهمه إلى الكلام، وإلى رجز يوم الخصام، أو حين يمتح على رأس بئر، أو يحدو ببعير، أو عند المقارعة والمناقلة، أو عند صراع أو في حرب، فما هو إلا أن يصرف وهمه إلى جملة المذهب، وإلى العمود الذي إليه يقصد، فتأتيه المعاني أرسالاً، وتنثال عليه الألفاظ انثيالاً (جـ ٢: البيان والتبين).

واستمر ذلك شأنهم حتى نشأ الذين تكسبوا بالشعر والتمسوا به الصلات والجوائز، وجعلوه للسماطين وأيام الحفل، كالنابغة وزهير والأعشى وغيرهم فلم يجدوا من السبب ما وجد الذين قبلهم، لأن الشاعر إذا مدح اليد وأشاد بالصنيعة لم يكن له بدٌّ من التكلف والاستكراه، إذ يعلم أنه لا يقبل منه عفو الكلام، ولأن ذلك المقام لا تجدي فيه غير المبالغة التي تكون من استعراض الصفات وتخير المعاني والتغلغل والإغراق وأشباهها، فكان من ذلك القيام على الشعر ومعاودة النظر فيه وتتبع الشاعر على نفسه حتى يخرج شعره مستوياً في الجودة، لأن الطبع في مثل تلك المعاني يندفع ويتبلد، ويضعف ويتجلد؛ فإذا لم تجتذب الألفاظ ولم تجتلب المعاني جاء الشعر جديداً مرقعاً أو لبيساً ممزقاً، فلا يصح أن يكون حلة الفخر التي لا تبلى على الدهر؛ وقد يكون من أسباب ذلك أيضاً أن الشعر لما فشا فيهم بعد نبوغ امرىء القيس ومن في طبقته، وكان الشعراء يستعينون عليه بالروية استجماعاً لمحاسنه ـ خشي آخرهم أن يقصر عن أولهم إذا هو لم يجار سنة النمو والارتقاء، فكان يبيت المعاني يلتمس لها وجوه الصنعة، ويدع القصيدة تمكث عنده زمناً طويلاً يردِّد فيها نظره ويقلب رأيه ويرصد أوقات نشاطه، فيجعل عقله زماماً على رأيه، ورأيه عياراً على شعره؛ وكانوا يسمون تلك القصائد الحوليات والمقلدات والمنقحات والمحكمات، ليصير قائلها فحلاً خنذيذاً وشاعراً مفلقاً (جـ ١ : البيان).

وأول من ذهب لذلك منهم طفيل الغنوي؛ وكان يسمى محبراً لحسن شعره «العمدة» وكلا السببين قد اجتمعا في زهير، لأنه كان يروي شعر ثلاثة من الفحول منهم طفيل، وكان مذهب شعره المديح كما ستراه في الكلام عنه؛ ولذلك كان أول

من اشتهر بالثابت المحكك[١] من الشعر، وهو الذي كان يسمي كبار قصائده الحوليات، لأنه ينظم القصيدة منها في شهر ثم لا يزال ينقحها ويهذبها حتى يمر عليها الحول؛ غير أن مثل زهير من أهل السيادة والورع لا يمدح لرغبة ولا يكذب في مديح، فكان بديهياً أن يكون من بعض بواعثه على الرواية مغالبة الأنفة ومدافعة الطبع والتماس عذر النفس الأبية في صدق المديح، وهذا كله مما لا يغني فيه الارتجال شيئاً.

وما ظهرت الصنعة والتجويد في الشعر حتى اتقته العرب اتقاءً شديداً لأنها رأت الشاعر في ترويته إنما يسمُّ كلماته فلا يرمي بها إلا قاتلاً؛ ولا جرم كان ذلك أيضاً سبباً من الأسباب في ضعف الارتجال، لأن شاعر الجاهلية الآخرة ميزان الأحساب، لا يصلح إلا لأن يرفع ويضع، غير أن سبيل هؤلاء [الصنعيين] في غير تلك الطرائق سبيل غيرهم من أهل الطبع، فهم يرتجلون في الحماسة والهجاء وغيرهما.

ثم جاء الإسلام فكانت أسباب الشعر في أوله على ما كانت في أولية العرب؛ إذ كان مثل حسان ينصب له منبر في مؤخر المسجد لينافح عن رسول الله ﷺ، ولذلك مر المخضرمون برونق الطبع ووشي الغريزة، حتى نبغ الحطيئة وهو من هو في الضراعة والجشع وسقوط الهمة، وكان راوية زهير وابنه، فاستعبده الشعر، واستفرغ مجهوده، وكان الأصمعي يسميه هو وزهيراً وأشباههما (عبيد الشعر) لذلك، ثم ضعف شأن الارتجال إلا في بعض المماتنات، وفي الأبيات القليلة من غيرها تخرج على الطبع وتنبعث بها المادّة؛ واستحال الارتجال إلى البديهة وهي الإطراق القليل التفكير غير الطويل، وما قصر عنها فهو الروية. وامتاز بالبديهة شعراء الدولة الأموية، وقليل من شعراء العباسيين، وأشهر هؤلاء في ذلك أبو نواس، فقد كان قوي البديهة والارتجال، لا ينقطع ولا يروِّي إلا فلتة، وقالوا إنه بهما غلب على مسلم بن الوليد. غير أن ذلك لم يكن منه إلا في الأبيات المعدودة، أما الطوال كقصائد السماطين وغيرها فلم نعثر على رواية في ارتجالها بعد المخضرمين إلا ما رواه ابن خلدون عند ذكر استقبال عبد الرحمٰن الناصر من

---

(١) قال الجاحظ في كتابه (البيان جـ ١) كنت أظن قولهم «محكك» كلمة مولدة، حتى سمعت قول الصعب بن علي الكناني:

أبلغ قرارة إن الذئب آكلها وجائع سغب شر من الذيب

أدل أطلس ذو نفس محككة قد كان طار زماناً في اليعاسيب

أمراء الدولة الأموية بالأندلس لرسل الملوك الوافدين عليه من رومة والقسطنطينية وغيرهما؛ قال بعد أن وصف من جلال مجلس الخلافة ما قال: وأمر يومئذٍ الأعلام أن يخطبوا في ذلك الحفل... وكان من خطباء هذا المجلس منذر بن سعيد (توفي سنة ٣٥٥) وهو فقيه شاعر كاتب خطيب جريء على ذلك كله، وقد أورد الجلسة صاحب نفح الطيب وفصل أبهة ذلك المجلس وحالة الخطباء فراجعه هناك (ص ١٧١ جـ ١: نفح الطيب).

ولا يبعد أن يكون في كل عصر من يرتجل مثل ذلك حتى في المتأخرين إلا أنه لا يجيء بالجيد ولا يباري أهل الروية. ومن عجائب ذلك في المتأخرين ما ذكره صاحب خلاصة الأثر في ترجمة أبي السماع البصير المصري أنه كان أعجوبة الزمان وأحد الأفراد في البديهة وارتجال الشعر؛ قال: وكانت طريقته إذا أراد الارتجال أن يبدأ بإنشاد قصيدة من كلام أحد الشعراء المتقدمين بصوت شجي، وفي أثناء إنشاده يبتدر على وزن تلك القصيدة في أي باب كان من أبواب الشعر مدحاً كان أو غزلاً أو غيرهما. (ص ١٣٩ جـ ١) ولم نقف على نظير لهذه الرواية إلى عصرنا، ولكن هناك عجيبة أخرى في ارتجال الرسائل ذكرها الثعالبي في اليتيمة (ص ٣١ جـ ٤).

أما البديهة فهي عند سببها في كل عصر وزمن، وقد جمع علي بن ظافر كتاباً حسناً في ذلك سماه «بدائع البدائه» وهو مشهور.

ومن البديهة سريع يقارب الارتجال، وهو الذي تجوز المتأخرون في تسميته بالارتجال، وفي كتب الأدباء أشياء كثيرة منه كالذخيرة لابن بسام والقلائد وغيرهما.

* * *

[كان عمود الارتجال القافية، وربما حدا بعضهم بالرجز حتى إذا شردت عليه القافية تركه وسجع بغيره](*).

[... من أسباب ضعف الارتجال... غلبة اللحن ومعاشرة اللحانين، حتى صار الشاعر يحتاج إلى الإطراق ونحو ذلك](*).

(*) قلت: هاتان العبارتان كانتا مثبتتين في حاشية بعض الصفحات من هذا الفصل، فرأيت إثباتهما في الخاتمة حين لم أجد ما يعين موضع كل منهما في سياق الكلام.

النبوغ وألقابه في الشعراء

جرى المتأخرون على أن يصفوا الشاعر المحسن إحساناً عالياً بالنابغ والنابغة في المبالغة، ويطلقون هذا الوصف إطلاقاً عاماً غير ملتفتين إلى أصل الكلمة ووجه اشتقاقها، ولا إلى استعمال العرب إياها، وإن كان ذلك يطابق ما ذهبوا إليه بعض المطابقة، ولكنا رأينا الاستعمال العلمي الحديث (السيكوفسيولوجيا) والاستعمال اللغوي القديم، يضعفان هذه الكلمة في جنب القوة التي يحركونها لها كما سنبينه فيما يلي:

لم يكن النبوغ عند العرب لقباً عاماً كما توهموا، ولكنه كان خاصاً بالشعراء الذين يقولون الشعر ويجيدونه ولم يكونوا في إرث الشعر، ومن أجل ذلك لم يلقبوا بالنابغة إلا ثمانية من الشعراء ذكرهم بأسمائهم جميعاً الزبيدي في تاج العروس في شرح مادة ـ نبغ ـ وهم: زياد بن معاوية الذبياني، وقيس بن عبد الله الجعدي، وعبد الله بن المخارق الشيباني، ويزيد بن أبان الحارثي المعروف بنابغة بني الديان، والنابغة بن لأي الغنوي، والحارث بن كعب اليربوعي، والحارث بن عدوان التغلبي، والنابغة العدواني ولم يسموه.

وعلى السبب في تلقيب هؤلاء بالنوابغ بنى اللغويون تعريف النبوغ في الشعر كما مر، فيظهر من ذلك أنه تعريف خاص مقيد بسبب معروف فلا يطلق إلا مجازاً. أما الألقاب العامة عند العرب فقد ذكرها الجاحظ في البيان، قال: والشعراء عندهم أربع طبقات: فأولهم الفحل الخنذيذ، والخنذيذ هو التام، ودون الفحل الخنذيذ، الشاعر المفلق، ودون ذلك الشاعر فقط، والرابع الشعرور (البيان والتبيين. جـ ١) فالخنذيذ هو الذي يجمع إلى جودة شعره رواية الجيد من شعر غيره؛ وسئل رؤبة عن الفحولة قال: هم الرواة، والمفلق الذي لا راوية له إلا أنه مجوّد كالأول في شعره [وقالوا في سبب هذه التسمية إنه يأتي في شعره بالفلق وهو العجب، وقيل الفلق الداهية] والشاعر فقط هو الذي يكون فوق الرديء بدرجة، أما الشعرور فهو لا شيء. قال الجاحظ: وسمعت بعض العلماء يقول: طبقات للشعراء ثلاثة: شاعر، وشويعر؛ وشعرور. وأول من سمّى بالشويعر امرؤ القيس؛ سمى به محمد بن حمران بن أبي حمران، وقد سُمي بعده بذلك نفر، منهم المفوّف شاعر بني حميس، وصفوان بن عبد يا ليل من بني سعد إلا أنهم إنما ينبذون بذلك في

الهجاء وعلى وجه النقيصة؛ وقبل هذه الألقاب كان عندهم لقب بسيط لا يدل على أكثر من هيئة النظم، وبهذه البساطة استدللنا على أنه أقدم من الألقاب المذكورة آنفاً؛ ذكر صاحب «المخصص» (جـ ٢ ص ١١٥) قال أبو زيد: العرب تقول: خطيب مصقع وشاعر مرقع؛ فالمصقع: الذي يأخذ في كل صقع من الكلام أي ناحية منه؛ والمرقع: الذي يصل الكلام بعضه ببعض يرقع ما انخرق منه، وبهذا قيل للشعر نظام، لاتصاله واتساقه، فكأن هذا اللقب نشأ عندهم في أوائل العهد بإطالة الشعر ومجاوزة البيتين والثلاثة، لأن مدّ البيتين مثلاً إلى أن يبلغا أبياتاً هو حقيقة ذلك الوصل الذي وضعوا هذه الكلمة لتعريفه.

وبعد أن أخذ شعراء العرب في التروية والتنقيح وتحكيك الشعرِ نشأ عندهم لقب المطبوع واستعملوه فيمن يجري على طبعه العربي ولا يتصنع ولا يتكلف ما يلزم التروية من التبييت ومعاودة النظر ونحو ذلك، فهذه جملة ألقاب الشعراء عندهم.

أما تعريف النبوغ في علم السيكوفيسيولوجيا، وهو الذي يبحث فيه عن ارتباط أحوال النفس بالوظائف العضوية، فإن أهل هذا العلم يقولون: إن النبوغ تميز المخلوق بتأدية أعمال مألوفة على وجه من الإتقان يصعب على كثير ممن يقومون بهذه الأعمال عادة، فهو إذن استعداد فطري تنميه المثابرة على العمل حتى يبلغ حظه المقسوم له من الكمال، وعلى ذلك يكون عاماً في كل المخلوقات؛ لأن كل جنس منها يمتاز بعضه على بعضه في أداء الحركات والأعمال الطبيعية له.

ولكن عندهم نبوغاً عبقرياً خاصاً بالإنسان يصح أن يسمى بالجهبذة، وهو ابتداع المرء ما يكون غيره قد غفل عنه، أو اتباعه ما جرى عليه غيره ولكن على وجه ذاتي يكون له فيه صفة من الابتداع، فهو إذن نمو عضوي كمالي يثبت للعامل شخصية العمل. وهذا المعنى في الشاعر هو الذي يريده العرب بلقب الفحل والخنذيذ ـ كما سبق ـ وبه ميزوا السرقة من الاختراع في المعاني، كما سيأتي في موضعه.

الاختراعَ والاتِّباع

لم يغفل علماء الأدب العربي عن معنى الجهبذة والنبوغ العبقري، وهم يسمون ذلك بقسميه الاختراع والإبداع، والفرق بينهما عندهم أن الاختراع خلق المعاني التي لم يسبق إليها والإتيان بما لم يكن منها قط، والإبداع إتيان الشاعر بالمعنى المستظرف والذي لم تجر العادة بمثله، ثم لزمته هذه التسمية حتى قيل له بديع، فصار الاختراع للمعنى والإبداع للفظ، قالوا: فإذا تم للشاعر أن يأتي بمعنى مخترع في لفظ بديع فقد استولى على الأمر وحاز قصب السبق (جـ ١ ص ١٧٧: العمدة) وإنما ذلك معنى شخصية الكلام التي تميزه وتجعله خلقاً وابتكاراً فيكون عملاً ذاتياً يدل على صفة شعرية متخصصة، وليس يصح لقب الشاعر لغير هذه الصفة وإلا فهو منتحل أو مغتصب. واشتقاق الاختراع من التليين، يقال: بيت خرع إذا كان ليناً، والخروع منه، فكأن الشاعر سهل طريقة هذا المعنى أو لينه حتى أبرزه، وأما البديع فهو الجديد، وأصله في الحبال، وذلك أن يُفتل الحبل جديداً، ليس من قوى حبل نقضته ثم فتلته فتلاً آخر.

والاختراع في شعر العرب مما يظلمون به عند المحدثين والمولدين، لأن أولئك أهل البادية وتربية العراء وشعراء الفطرة، وهؤلاء أهل الحضارة التي تفتق القرائح بما تنوعه من المآخذ المختلفة؛ ولذلك كانت المعاني قليلة في شعر الجاهليين تكاد تحصر لو حاول ذلك محاول، وإنما نريد المعاني التي لا يشتركون فيها بطبيعة الاجتماع، والتي لو اختلطت جميع أشعارهم لتزايلت وانفصل بعضها عن بعض، فكأن كل معْنى قَلْبٌ فيه سر حياة القصيدة أو القطعة، كقول امرىء القيس:

سموت إليها بعد ما نام أهلها ... سموّ حباب الماء حالاً على حال

فهذا المعنى الذي لا تصوره إلا الحواس الدقيقة، قد سلمته له الشعراء جميعاً فلم ينازعه فيه أحد، وقد مكن مزية الاختراع فيه أنه وصف طبيعي ثابت لا يطاوع في التوليد والتشقيق إلا بالعنت والاستكراه، ومن أجل ذلك لم يأخذه أحد إلا فضحه؛ وسنلم به في ترجمة امرىء القيس.

وقد جاء المخضرمون ولا مزية لهم على شعراء الجاهلية في الاختراع، ثم جاء بعدهم شعراء الصدر الأول من الإسلاميين فزادوا في ذلك بعض الزيادة بما

مكنتهم منه الحالة الدينية، ثم كانت طبقة جرير والفرزدق والأخطل وأصحابهم فذهبوا في التوليد والإبداع والاختراع مذهباً واضحاً، وطرقوا لذلك طريقاً سابلة، ثم أتى أبو المحدثين بشار بن برد وأصحابه فنظروا إلى مغارس الفطن ومعادن الحقيقة ولطائف التشبيهات فأحكموا سَبرها وساروا إليها بالفكر الجيد والغريزة القوية وقد التقى إليهم طرفا العربية في منطقة البداوة الزائلة ومفتتح الحضارة الثابتة، فأصبح شعرهم خلقاً جديداً، ووقف شعر من قبلهم عند الاستشهاد بألفاظه، حتى لتجرّ اللفظة الواحدة قصيدة بطولها. وكان من افتنان هؤلاء المحدثين أن نصَبُوا لأنفسهم منزلة تضارع المنزلة التي وقف عندها الشعر القديم، فصار يستشهد بهم في المعاني كما يستشهد بالقدماء في الألفاظ، وعلماء الأدب مجمعون على أن أكثر الشعراء المولدين اختراعاً وتوليداً، أبو تمام وابن الرومي.

وهذا الأخير كان ضنيناً بالمعاني حريصاً عليها: يأخذ المعنى الواحد ويولده فلا يزال يقلبه ظهراً لبطن، ويصرفه في كل وجه وفي كل ناحية، حتى يميته ويعلم أنه لا مطمع فيه لأحد يتخصص به ويزيد بذلك مادة النبوغ العبقري في شعره؛ وقد تجد من يجيء بعده ممن لا يعد في طبقته قد أخذ هذا المعنى بعينه فولد فيه زيادة ووجَّهه جهة حسنة تدل البصير بالصناعة على أن ابن الرومي مع شرهه لم يتركها عن قدرة. وقد ذكر ابن رشيق في موضع من كتابه (العمدة) عزمه على تأليف كتاب يحصي فيه معاني الجاهلية ويذكر ما انفرد به المحدثون وما شاركهم فيه المتقدمون، كصفات النجوم ومواقعها، والسحب وما فيها من البروق والرعود، والغيث وما ينبت عنه، وبكاء الحمام، وكثير مما لم يتسع له كتاب العمدة، وشرط [على نفسه] في ذلك إحصاء المخترعات للمحدثين وإقامة البرهان منها على أن ابن الرومي أكثر الشعراء اختراعاً. وابن رشيق [أهل لهذا] التأليف، ولكنا لم نعرف عنه خبراً غير ما ذكره هو.

والمعاني بما فيها من صفة الحياة وفسحة الروح خاضعة كالأحياء لناموس الانتخاب الطبيعي الذي يقضي بتنازع البقاء، ولولا ذلك لأقفل باب الاختراع والتوليد، لأنه إذا اقتصر الناس على طبقة واحدة من الشعر ولم يكن في طباعهم ما يساعد معنى من الكلام على إماتة معنى آخر أو إسقاطه والحلول محله لم يبق من الكلام ما يتفتح للتوليد، ولم يبق من القرائح ما يتمخض للولادة؛ ولو تتبعت معاني الشعر السائرة ورتبتها ترتيباً تاريخياً على العصور التي قيلت فيها، لأمكنك أن تضع من ذلك تاريخاً لهذه الوفيات المعنوية، ومن أمثلة ذلك ما قاله الجاحظ أن الناس كانوا يستحسنون قول الأعشى:

تشب لمقرورين يصطليانها وبات على النار الندى والمحلق

فلما قال الحطيئة:

متى تأته تعشو إلى ضوء ناره تجد خير نار عندها خير موقِد

سقط بيت الأعشى (جـ ١ ـ البيان والتبيين) مع أن بيت الحطيئة مولد من قول الأعشى، والتوليد أن يستخرج الشاعر معنى من معنى شاعر تقدمه أو يزيد فيه زيادة، وليس باختراع لما فيه من الاقتداء بغيره، ولا يقال له أيضاً سرقة إذا كان الشاعر ليس آخذاً على وجهه.

الاتباع وأنواعه:

فالتوليد اتباع، ولكن هذا الاتباع على نوعين: اتباع في طريق المعنى، واتباع للمعنى نفسه؛ والأول يكون إلماماً وملاحظة واستروحاً، والثاني لا يكون إلا غصباً وسرقة واستكراهاً، وذلك دليل البلادة وسقوط الهمة وضعف القدرة والعجز؛ وقد ذكروا للاتباع في الشعر أنواعاً سموها بأسماء خاصة، وهي ألقاب محدثة وضعوا أكثرها في القرن الرابع وذكرها الحاتمي في حلبة المحاضرة، وتبسط فيها ابن رشيق (ص ١٦ جـ ٢: العمدة) وأورد مثالاً لكل من هذه الألقاب فارجع إليها إن شئت.

ولا غنى للشاعر ـ جاهلياً أو إسلامياً ـ عن اتباع غيره من الشعراء، وأول ذلك الرواية، وقد كانت شائعة إلى أن انتشر الخط وكثرت الدواوين فصار الشعراء يتلقّون عنها، وقد وقفنا على أسماء بعض الشعراء الذين رووا لغيرهم وتخصصوا بهذه الرواية لهم مبعثرة في بطون الأوراق فجمعناها، وهي على قلتها كافية في الدلالة، فمنهم امرؤ القيس، كان راوية أبي دؤاد الإيادي (ص ٦١ جـ ١: العمدة)، وكان زهير راوية أوس بن حجر، وهو زوج أمه وطفيل الغنوي (ص ١٣٢ و ١٥٥ جـ ١: العمدة) وكان الحطيئة راوية زهير وابنه (ص ٧٨ جـ ٧: الأغاني) ولم يقتصر على الرواية لهما بل كان يروي شعر الحجازيين أيضاً وكان منقطعاً لهم (ص ٣٤ ـ الطبقات) وكان هدبة بن الخشرم راوية الحطيئة، وجَميل راوية هدبة، وكثيِّر راوية جميل (ص ٨ جـ ٧: الأغاني) وبلغ من اعتباره إياه أنه كان إذا استنشد لنفسه بدأ فأنشد لجميل (ص ١٣٢ جـ ١: العمدة) وكان أبو ذؤيب الهذلي راوية ساعدة بن جوية الهذلي (ص ١٥٤: الطبقات) ولا نظن استغراق هذا الباب ممكناً إلا أن يكون قد كتب فيه أحد المتقدمين من أئمة الأدب.

شياطين الشعراء

نذكر في هذا الفصل ما يعتقد العرب من قول الجنّ على ألسنة الشعراء ولا نجاوز ذلك، لأن استيفاء هذا البحث خاص بالتكاذيب (الميثولوجيا) ولهم من هذا القبيل عقائد وعادات كثيرة سنشير إليها في ذلك الموضع.

لم يكن الشعر في فحول أهله من العرب لفظَ لسان يطير ويقع، ولكنه كان حسباً ونسباً، وكان الشعراء هم أهل التاريخ، فإذا لم يستطع الشاعر أن يرفع ويضع، وأن يبعث لسانه مع الموت إلى الموتى بحيث يكون كما وصفوا الجني بأن فمه يتأجج ناراً، فذلك الساقط المغمور؛ من أجل هذا كان يجنح الشعراء إلى اعتقاد أن شعرهم أحرف نارية تلقي بها الجن على ألسنتهم، وأنهم إنما يتناولون من الغيب، فهم فوق أن يُعَدُّوا من الناس ودون أن يحسبوا من الجن؛ فإذا جاء أحدهم بالقصيدة البارعة، ورمى بالكلمة النافذة، ضرب قلبه أنها من هناك، وأنه إنما يؤديها عن لسان قائلها، فيكون ذلك مدعاة إلى توكيد الثقة والاعتداد، وإلى الذهاب بالنفس ونفرة الأنف ونحو ذلك مما هو من كِبْر القرائح وترفع العقول. والعرب فيما حكاه أبو عبيدة يعرفون الجنيّ بأسماء، فإذا كفر وظلم وتعدّى وأفسد قيل شيطان... الخ، وقد يسمون الغضب شيطاناً، ومن ذاك قول أبي الوجيه العكلي في أمر: كان ذلك حين ركبني شيطاني! قيل: وأي الشياطين تعني؟ قال: الغضب! كما يسمون به الكبر، ومنه قول عمر: لأنزعنَّ شيطانه من تَغرته؛ وكذلك يريدون بالشيطان في بعض معانيه الفطنة وشدّة العارضة (جـ ١ ـ الحيوان) فيكون ما جاء في الشعر من ذكر شياطين الشعراء على وجه المثل؛ لأن كل الصفات التي سبقت إنما هي خصّيصة بالشاعر قبل الشيطان؛ وعندنا أنهم أخذوا هذا الاعتقاد من الكهانة وهي أقدم فيهم من الشعر، وكان لكل كاهن نجي يسمونه الرئي والتابع، فذهب الشعراء هذا المذهب وسموا شياطينهم أو سماها لهم الرواة... كما ستعرف. وقد درج شعراء الأمم على استعانة القوى الغيبية من قديم، لأن البيان وحي، ولأن الشعر يكاد يكون تفاعلاً روحياً من امتزاج روح الشاعر بروح أخرى، إذ هو كالحالة الطارئة على النفس: تشعر بها وقتاً دون وقت، وفي موضع دون موضع؛ فكان شعراء اليونان والرومان يستدعون في أوائل منظوماتهم (*Les Muses*) وقد اصطلحوا على تسميتها بآلهة الشعراء أو عرائسه أو ربات الأغاني، ولهم في هذه العرائس

أساطير منقولة (انظر شرح الجزء الثالث من الديوان) وقد انسحب على آثارهم المتأخرون من شعراء الأوروبيين، فهم يسمون ربة الشعر، بالمنشدة السماوية، ونحو ذلك مما يتوكأ عليه القلب ويلوذ به الاعتقاد.

والعرب لم يكونوا يفتتحون في أشعارهم باستدعاء تلك القوة الغيبية أو الاستمداد منها، كما فعل اليونان والرومان، ولكن ذلك كان لا يجاوز الاعتقاد وحركة النفس كبراً وغروراً، وكان ذلك فيهم قبيل الإسلام؛ ونظن أن الذي اخترعه الأعشى؛ لأنه أول من احترف الشعر وجعله تجارة؛ إذ هو لم يكن مكفي المؤنة ولا سري التكسب كالنابغة؛ وقد ذكر صاحب «القاموس» أن جهنام تابعة الأعشى ـ أي شيطانه ـ وهو نفس لقب عمرو بن قطن من بني سعد بن قيس بن ثعلبة، وكان يهاجي الأعشى، فكأنه شيطانه لأنه لا يزال يهيجه ويبعثه على الشر، ولعل هذا هو الأصل. ثم اتخذ الأعشى بعد ذلك مسحلاً؛ أما ما نسب من ذلك إلى أوائل الشعراء كامرىء القيس، وما زعموا من أن له قصائد ومطارحات مع عمرو الجني وأن شيطانه لافظ ابن لاحظ، فهو من تخرصات الرواة وما يجيئون به استيفاء لهذا البحث الخرافي وتكثُّراً من النظائر والأشباه في الروايات، ولهم في ذلك أخبار ذكر بعضها صاحب جمهرة أشعار العرب وصاحب كتاب آكام المرجان وغيرهما.

ونحن ذاكرون ما وقفنا عليه من أسماء شياطين الشعراء، إذ هم جعلوا ذلك مادة في تاريخ آدابهم:

قالوا إن لافظ بن لاحظ هو صاحب امرىء القيس، وهبيد صاحب عبيد بن الأبرص وبشير بن أبي حازم، وهاذر بن ماهر صاحب زياد الذبياني، وهو الذي استنبغه وهو أشعر الجن وأضنهم بشعره؛ فالعجب منه كيف سلسل لذبيان به؟ . . . (ص ١٩ ـ الجمهرة)، ومسحل بن أثاثة صاحب الأعشى، وجهنام صاحب عمرو بن قطن، وعمرو صاحب المخبل السعدي وصاحب حسان بن ثابت من بني الشيصبان، ومدرك بن واغم صاحب الكميت؛ قالوا وكان الصلادم وواغم من أشعر الجن، وشنقناق صاحب بشار؛ وذكر جرير أنه يلقي عليه الشعر مكتهلٌ من الشياطين؛ والفرزدق يقول إن لسانه لسان أشعر خلق الله شيطاناً، ولكنهما لم يسمّيا هاجسيهما.

وقالوا إن رجلاً أتى الفرزدق فقال: إني قلت شعراً فانظره، قال أنشد، فقال:

وفيهمُ عمر المحمودُ نائله ... كأنما رأسه طين الخواتيم

فضحك الفرزدق ثم قال: يا ابن أخي إن للشعر شيطانين يدعى أحدهما

الهوبر والآخر الهوجل، فمن انفرد به الهوبر جاد شعره وصح كلامه، ومن انفرد به الهوجل فسد شعره، وإنهما قد اجتمعا لك في هذا البيت فكان معك الهوبر في أوله فأجدت، وخالطك الهوجل في آخره فأفسدت (ص ٢٤ ـ الجمهرة).

وكانوا يسمون الشعراء كلاب الحي، وأول من لقبهم بذلك عمرو بن كلثوم في مقوله:

وقد هرت كلاب الحي منا وشذبنا قتادة من يلينا

والرواية التي أتت كلاب الجن خطأ، لأن المراد بكلاب الجن شعراؤهم وهم الذين ينبحون دونهم ويحمون أعراضهم كما ذكر الجاحظ (جـ ١ ـ الحيوان) وقد تابعه الشعراء على هذه التسمية، لأن كل هجّاء منهم يفخر بأنه عقور...

ولم يلتفت المحدثون من الشعراء بعد بشار بن برد لأمر هؤلاء الشياطين إلا ما يجيء لهم من سبيل الفكاهة والبادرة، ولكنهم لم يدعوا الاستعانة بأسماء الله في رأس القصيدة، فيكتبون اسم الفتاح أو العليم أو المعين، أو يبتدئون بالبسملة، وقد درجوا على ذلك إلى اليوم، وبخاصة في العراق.

طبقاتُ الشعَراء

يقسمون الشعراء باعتبار عصورهم إلى أربع طبقات: جاهلي قديم. ومخضرم، وهو الذي أدرك الجاهلية والإسلام. وإسلامي. ومحدث. قال ابن رشيق: ثم صار المحدثون طبقات: أولى، وثانية مع التدريج؛ وهكذا في الهبوط؛ ويسمى المحدثون بالمولدين أيضاً، وبعضهم يطلق هذا اللقب على الإسلاميين ويخصه بهم.

وأصل المخضرم عندهم من أدرك الجاهلية والإسلام، ثم أطلقوه على هذه الطبقة فقالوا شاعر مخضرم، قال ابن بري: أكثر أهل اللغة على أنه مخضرم ـ بكسر الراء ـ لأن الجاهلية لما دخلوا في الإسلام خضرموا آذان إبلهم: قطعوا أطرافها، (وكان أهل الجاهلية يخضرمون نَعَمهم، فلما جاء الإسلام أمروا أن يخضرموا من غير الموضع الذي يخضرم فيه أهل الجاهلية) لتكون علامة لإسلامهم إن أُغير عليها أو حوربوا؛ وأما من قال: مخضرم ـ بفتح الراء ـ فتأويله عنده أنه قطع عن الكفر إلى الإسلام (تاج العروس جـ ٧ ص ٢٨).

وأشهر المخضرمين لبيد، وحسان، والحطيئة، والنابغة الجعدي، والخنساء. ثم شعراء الجاهلية عند بعض العلماء ثلاث طبقات، يعدون في الأولى: أصحاب السبع الطوال على المشهور، والنابغة، وأعشى قيس، والمهلهل، وعدي بن زيد، وعبيد بن الأبرص، وأمية بن أبي الصلت؛ وفي الطبقة الثانية: الشنفرى، وأبو دُواد، وسلامة بن جندل، والمثقِّب العبدي، والبراق بن روحان، وتأبط شرا، والسموءل بن عادياء، وعلقمة الفحل، والحارث بن عباد، وخداش بن زهير، وعروة بن الورد، والأسود بن يعفر، وحاتم الطائي، وأوس بن حجر، ودريد بن الصمة، والخنساء؛ ولا يعدون من الطبقة الثالثة غير لقيط بن زرارة. وهذا التحديد يسقط كثيراً من شعراء الجاهلية وشواعرهم. وهم إنما قسموهم على رتبهم في الإجادة كما يقولون؛ ثم إن من يقف على مجازفتهم في التفضيل بالقطعة والبيت، بل وبنصف بيت، لا يرى في هذا التقسيم إلا أنه رأي مرسل كما اتفق، لا كما تجري به الأدلة وتسيِّره البراهين؛ ولهم بعد كلام كثير فيمن هو أشعر العرب، تجده مبثوثاً في سطور الكتب، وهو مما لا يؤخذ به لأن سبيله سبيل ذلك الرأي؛ وعندنا أن قولهم فلان أشعر العرب لبيت كذا أو لقصيدة كذا، محمول على المبالغة في

الاستحسان، كما يقولون أشعر الإنس والجن ونحو هذا؛ فكأنهم يمدحون الشاعر بكلام على مذهب الشعر.

وشعراء الجاهلية معروفة أكثرهم، والمخضرمون معروفون جميعاً، ولكن الإسلاميين لا يعرف منهم إلا عدد قليل، وذلك راجع للفتن الإسلامية التي صرفت قرائحهم واستأصلت أكثر أهل الاستعداد منهم، كما سنبينه في موضعه.

أما المحدثون فلم يسقط من مشاهيرهم أحد، وقد وضعت لهم كتب التراجم في عصورهم المختلفة إلى اليوم، وسنذكرها في «باب التاريخ» إن شاء الله.

الشَاعِرَات(*)

كان ابن أبي دُواد يقول: ليس أحد من العرب إلا وهو يقدر على قول الشعر، طبع ركب فيهم، قلّ قوله أو كثر، فإن صدق هذا على رجالهم صدق على نسائهم، إذ الطبع واحد واللغة متفقة والغريزة لا تختلف، وإنما يتفاوت الجنسان في فنون القول لا في القول نفسه، ثم في براعة الصناعة من جهة قوة الشعر وسبكه ورصفه والتئامه، ومن ناحية المعنى وصحته والإبداع فيه؛ أما في استقامة الألفاظ وفصاحتها، وفي استقامة الأوزان الشعرية بعضها أو كلها فما أحسب ذلك يعيي أحداً منهم رجالاً ونساءً متى أراد وحمل طبعه عليه إن لم يكن في جميعهم ففي أكثرهم؛ ولهذا كان الذي قصر بالشعر العربي .وجعل أكثره متخلفاً لا يثبت على أفواه الرواة ـ كثرته وتعاطي كل أصوله، حتى العامة والسفلة؛ وما من قائل إلا وهو معدٌّ لقوله سامعاً، ولا من سامع إلا وهو يحفظ ويروي بعض ما سمع، فقد خرجَ الأمر إلى أن صار كالعادة والطبيعة؛ وإذا وجدت أمة كلها شعراء تساقط شعراؤها حتى لا يثبت منهم ولا يتفرد إلا من كان فوق الطبيعة وجاء من وراء العادة فيما قالوا وفيما سمعوا، أو من احتاجوا أن يعتبروه كذلك لأمر من أمورهم كما يحتاج أهل المملكة إلى الملك، وما هو بنفسه صار ملكاً ولكنه بما رضوا وخضعوا وبما سمعوا وأطاعوا.

فهذان سببان إن وقعا في حكم الشعراء من الرجال لم يتفق أحدهما ولا

(*) قلت: هذا الفصل من باب الشعر له صورتان فيما تحت يدي من (الأصل) المكتوب بخط المؤلف، إحداهما بعنوان «شواعر العرب» والثانية هذه التي ننشرها هنا، وقد آثرت هذه بالنشر دون تلك، إذ كان فيها ما يغني عن الأخرى في موضوعها، وإذ كانت أحدث عهداً في الكتابة كما حققت، على أن هذه الصورة نفسها التي آثرتها بالنشر، كان فيها صفحة مكررة، وقد بدا لي أن إحدى الصورتين من هذه الصفحة كانت تعديلاً للأخرى. فحذفت من إحداهما ما كان مكرراً في الثانية ووصلت الكلام بعضه ببعض بحيث تتلاحق المعاني من غير أن أزيد شيئاً فيها أو أنقص؛ ثم بقيت بعد ذلك فقرة من الصفحة التي طويتها لم أجد لها مرادفاً في أختها فرأيت أن أثبتها في الهامش عند الموضع الذي يناسبها من الكلام.

وقد عانيت ما عانيت في قراءة خط المؤلف في هذا الفصل حتى نشرته على الصحة في جملته، ولكن كلمات عيث بها ولم أستطع قراءتها على وجه تطمئن إليه نفسي، فكتبتها على الظن بين العلامتين [] لأخرج من تبعة التقصير.

كلاهما للشاعرات من النساء؛ إذ كانت المرأة دون الرجل في هذه القوة، فلا هو ينقلب أنثى ولا هي تنقلب رجلاً، ثم كان لها من الشأن في التاريخ على مقدارها، فما قط عرفت شاعرة أخملت شعراء دهرها، ولا كاتبة غطت على كتّاب زمنها، ولا عرف مثل هذا في الأدب ولا في الرواية ولا في شيء من هذه الصناعة بوسائلها وأسبابها، فكانت الطبيعة نفسها حجاباً مضروباً على النساء قبل الحجاب الذي ضربه الرجال عليهن.

بهذين السببين قَلَّ الشاعرات من النساء طبيعة، ثم زادهن قلة في العرب أن تاريخ النساء فيهم كان [ينشىء] جزءاً من تاريخ السيوف، فكانت المرأة العربية كأنها طبيعة من طبائع النقمة؛ إذ لم تكن إلا عِرضاً يُحْمَى بالسيف أو عِرْضاً يُسْلَبُ بالسيف، وجعلها ذلك منهم بمنزلة الذاكرة من وقائع التاريخ، فهي التي تذكرهم الثأر وأيام الدم، وهي التي لا تنسى شيئاً مما هيأتها له الطبيعة الاجتماعية في أرضها وقومها، فإن كانت لم تعش إلا في ظلال السيوف، وإن كانت أماً لم تلد إلا قاتلاً أو مقتولاً، فهي في الأولى يتصل بها تاريخ القتلى من أهلها، وفي الثانية تتصل هي بتاريخ القتلى من ذويها؛ فمن ثم انصرفت عن الشعر إلا في أخص شؤونها، وشغلت من الخيال بإحساسها الذي لا همَّ لها إلا أن تستمده من الحادثات لتوقع منه الحادثات مثلها، سيئة بسيئة؛ فهي بعيدة عن القول بمقدار قربها من العمل.

ولذلك بنيت المرأة العربية على أخلاق شديدة، لمكان الطباع والعادات والحوادث التي أنشأتها [وانحدرت] فيها وجرت عليها، فجاءت في مثل تركيب الصحراء: إن يكن فيها ساعات ندية من الليل وضوئه ونسجه وأحلامه، ففيها نهار يصبّ النار على [الأحياء] ملء أقطار السموات، كأنه لم يقسم لها إلا شدة الحب وشدة البغض، تجري فيهما على أسباب وعلل مذ صارت جزءاً من طبيعتها الثانية فتستفرغ فيهما كل وسائلها وتبلغ بهما ما بلغت قواها. فتنتهي إلى خلقين ثابتين: شدة الجزع، وشدة الصبر؛ وكل ذلك مما لا يترك للشعر في طبعها إلا مكاناً محدوداً في معانٍ محدودة.

وسبب رابع في قلة الشاعرات عند العرب، وهو أن كل قبيلة إنما تعتد الشاعر لسانها السياسي، وتعده للخصومة في تاريخها والنضح عن أحسابها، وتنال به ما ينال الأسد من أنيابه، فهو منهم إن أرادوه كان المعنى المتوحش في المعنى الإنساني، وإن أرادوه [لأفئدتهم] كان المعنى الإنساني في المعاني الوحشية ولذلك يسمون الشعراء «أظفار العشيرة». والمرأة لا تصلح ظفراً ولا ناباً، ولا تحسن أن

تمضغ لحوم الأعداء في هجائها، ولا أن تأتي بالكلام الذي تترقرق فيه دماؤهم، ثم هي نفسها [جزءٌ] تقع عليه الخصومة بينهم، وفيها أكثر المعاني التي يستبُّون بها، بل هي أم هذه المعاني... ثم كانت [طبيعة جنسهم] أن ينشئوها في الحلية لا في الخصام، وأن يجعلوها فاكهة العيش لا ثمره المر، وكل هذه حدود تتراجع فيها حدًّا وراء حد، والشعراء منطلقون من جميعها(*).

والعرب لا يرون كل من تقول الشعر شاعرة؛ إذ كان ذلك طبيعياً فيهم وإنما الشأن فيمن تتخطى حدود الحجاب الطبيعي وتكثر من القول وتتصرف في فنونه ومعانيه بما يتعدد من حوادثها ومصائبها؛ فتلك هي الشاعرة عندهم لا غيرها، وبذلك جرت لهم العادة في السماع والرواية؛ إذ المصائب تجعل المرأة في [جوّ] الرجل أو قريبة منه، بما تضيف إليها من الشعور وبما تبعثها عليه من العمل، ثم هي في تلك الحال إنما تدون لهم بعض التاريخ وتزيدهم لساناً في رواية المفاخر، ومن هذه الجهة تشبه الشعراء، فيتناشدون شعرها ويستمعون إليها، وتنبغ بالمصائب ثم تكون ندرتها فيهم نبوغاً آخر، وقلما تقدمت المرأة عندهم في باب من أبواب الكلام أو العمل إلا كانت غريبة نادرة، وهي سنة طبيعية في التاريخ انتفعت بها النساء الشاعرات إلى يومنا هذا؛ فإن الشيء الغريب لو لم تكن له قيمة لكفى بغرابته قيمة فيه.

وكان نساء العرب يقلن الشعر في معانٍ متقاربة يرجع [أكثرها] إلى إحساس المرأة وحسن تصريفه بين عقلها ولسانها؛ ولم يكن لهن من معاني الشعر غير الرثاء وبعض الغزل، وشعر ترقيص الأطفال، وشعر التحضيض يثرن به نخوة الرجال ويحضضنهم على طلب الثأر والثبات والاستماتة في الحرب؛ وقد تجعل المرأة جسمها قصيدة مع شعرها في التحضيض، كالذي فعلته ابنتا الفِنْد الزِّمَّاني، فقد قالوا إنه لما اشتدت الوغى يوم التحالق وخاف بنو بكر من الفرار، عمدت إحداهما إلى أثوابها فألقتها عنها وأقبلت عارية مجردة وجعلت تحض الناس وترتجز، وفعلت أختها مثل ذلك، فتحمس القوم ووثبوا يقاتلون قتالاً منكراً؛ فهذه مادة من شعر النساء لا يستطيعها أبلغ الشعراء من الرجال.

(*) قلت: بخط المؤلف في بعض الصفحات من الأصل قرأت العبارة التالية، فرأيت إثباتها هنا.
«... ثم إن هذه اللغة في العربية فحولة في أكثر ألفاظها وأساليبها، لا تلائم أنوثة النساء، فهذا سبب آخر في اقتصارهن على الرقيق المأنوس مما يجري في المعاني الرقيقة ولا يصلح لغيرها كالرثاء والغزل ونحوهما...».

والرجز الذي ارتجزت به إحدى هاتين هو الرجز المشهور:

نـــحـــن بـــنـــات طـــارق نـــمـــشـــي عـــلـــى الـــنـــمـــارق

وهذه الأبيات تروى أيضاً لهند بنت عتبة أم معاوية بن أبي سفيان، فقد كانت ترتجز بها في وقعة أحد وخلفها النساء يضربن بالدفوف؛ وهند هذه هي التي شقت بطن حمزة لما قتل، وقد كان أسداً من أسود الله على قومها، فاستخرجت كبده فلاكتها في فمها فلم تطق إساغتها فلفظتها، وهذا من شر ما يعرف عن امرأة، وليس يشبهه إلا ما فعلته ريحانة أخت عمرو بن معد يكرب الفارس المشهور؛ وأم دريد بن الصمة فارس هوازن وسيد بني جشم، فإنه لما قتل ابنها عبد الله بن الصمة لم تزل تعير أخاه دريداً وتحضه، حتى نفر في طلب الثأر من غطفان، فغزاهم وقتل منهم قوماً، ثم أسر قاتل أخيه وأتى به إلى [فناء] أمه فقتله تحت عينيها، فأحضرت السيف وجعلت تلحس الدم بلسانها إلى أن انقطع منه شيء وهي لا تشعر لغلبة الفرح عليها؛ ومع هذا الظمأ إلى الدم لا يروى لريحانة شعر في ابنها، ولا هي معدودة في الشواعر، وإنما رثته أختها كبشة بنت معديكرب، فأجزأت الخالة عن الأم؛ ومن أعجب ما يروى عن شاعرة، خبر عجوز تسمى خويلة، وكان يدخل عليها أربعون رجلاً كلهم لها محرم بنو إخوة وبنو أخوات، طرقتهم بنو واهن وبنو ناغب فقتلوا منهم ثلاثين، فوقفت خويلة على مصارعهم ثم عمدت إلى خناصرهم فقطعتها [ونظمت] منها قلادة وألقتها في عنقها وخرجت حتى لحقت بابن أختها تستنفره للثأر في شعر جاف [مقتضب] كخناصر قتلاها، رواه القالي في «أماليه» (ص ١٢٧ جـ ١).

ومن أعجب شعر النساء القديم في الجاهلية الأبيات المشهورة المروية لليلى بنت لكيز الملقبة بالعفيفة وهي التي تصف فيها ابتذال الأعداء لعفافها بهذا البيت النادر:

قـيـدونـي غـلـلـونـي ضـربـوا مـلـمـس الـعـفـة مـنـي بـالـعـصـا

وقولها «ملمس العفة» من الكلام الذي لا يفنى التعجب من بلاغته ومن حسن التعبير فيه؛ وكذلك أبيات جليلة أخت جساس، وكان أخوها قتل زوجها كليباً بن ربيعة؛ فلما اجتمع النساء يندبنه أخرجنها وحسبنها شامتة لأنها أخت القاتل، فبلغ ذلك إليها فقالت أبياتاً من أعجب الشعر:

جَـلَّ عـنـدي فـعـلُ جـسـاسٍ، فـوا حـسـرتـا مـمـا انـجـلـى أو يـنـجـلـي!

فـعـلُ جـسـاسٍ عـلـى وجـدي بـه قـاطـع ظـهـري ومُـدْنٍ أجَـلـي

لو بعين فُقِئَت عينٌ سوى ... أختها فانفقأت لم أحفل

يا قتيلاً قوَّض الدهرُ به ... سقف بيتيّ جميعاً من عَلِ

هدم البيت الذي استحدثتُه ... وانثنى في هدم بيتي الأول

يشتفي المُدْرِكُ بالثأر، وفي ... دَرَكي ثأريَ ثُكل مُثْكِلي

إنني قاتلةٌ مقتولةٌ ... ولعل الله أن يرتاح لي(١)

قال صاحب المثل السائر: وهذه الأبيات لو نطق بها الفحول المعدودون لاستعظمت، فكيف بها من امرأة!.

ولا يهولنك كثرة أسماء النساء اللاتي قلن شعراً، فعمود الشعر عندهن الرثاء، وليس لهن إلا المقاطيع والأبيات القليلة، ولم تَبِنْ منهن إلا الخنساء وليلى [الأخيلية]؛ وما شعرت الخنساء حتى كثرت مصائبها؛ وكانت قبل ذلك كغيرها من النساء: تقول البيتين والثلاثة، حتى قُتل أخوها صخر [. . .] به من كان مثله، فأجادت وأطالت؛ لأنها أصبحت مصروفة الهم إلى نوع من الحب في نوع من الشعر؛ وسمت همتها إلى أن صارت تعاظم العرب في مصيبتها بأبيها وأخويها صخر ومعاوية؛ فصارت تشهد المواسم وقد سَوّمَت هودَجها براية وتقول: أنا أعظم العرب مصيبة! وتبكي أهلها وتنشد مراثيهم فدارت أشعارها على الألسنة؛ وقد قلدتها في هذا الصنيع هند بنت عتبة، فإنه لما قُتل أبوها وعمها وأخوها، وبلغها ما تفعل الخنساء في الموسم وتسويمها هودجها ومُعاظمتها العرب بمصيبتها، قالت: أنا أعظم من الخنساء مصيبة! وأمرت بهودجها فسوِّم براية، وشهدت الموسم بعكاظ، وجعلت تسأل عن الخنساء فدُلّت عليها، وجعلت كل منهما تعاظم الأخرى وتنشد مراثي أهلها. فلو كان يُعرَف عندهم أشعر من هاتين لسمَّوهن.

وقد استفحلت الخنساء في رثاء أخيها صخر، وكان أخاها لأبيها ولكنه كان أحبَّ إليها من معاوية وهو لأبيها وأمها.

غير أن المصائب لا تجعل غير الشاعرة شاعرة، ولا بد من تركيب ملائم في بعض الناس لتلقّي مادة الشعر عن الروح والقلب والطبيعة، ولم يأت في شعر النساء [خاصة] أفحل ولا أجزل من شعر الخنساء، كأن فقد رجالها جعلها رجلاً.

وكثير من أشعار النساء يضعه الرواة ويهيئون له أخباراً يجري فيها ذلك الشعر، ولكن ما تقوله المرأة في لوعتها لا يُحْسن الرجل أن يقول مثله مهما تكلف

(١) كناية عن الموت.

لذلك ولبسه على تصنُّع؛ وبهذا تستطيع أن تميز الصحيح والمنحول من شعر النساء.

وقد [يُمْسِك] لسان امرأة في مصيبتها زمناً إلى الحول إذا فجعت بحبيبها، فلا تقول شيئاً مع قدرتها على القول؛ لأنها لا تسلو ولا تفيق، ولا تريد أن تسلو ولا تفيق، كامرأة مالك بن عمرو الغسّاني، فلما زوَّجوها بعد زوجها الأول نطقت ترثيه ليلة عرسها؛ فكان شعرها طلاقها من بعلها الثاني!

ومن نادر الشعر في مراثي النساء أبيات تروى لامرأة من بني الحارث بن كعب كان لها طفلان من عبيد الله بن العباس بن عبد المطلب، وكان عبيد الله هذا عاملاً لعليّ بن أبي طالب على اليمن، فوجَّه معاوية إلى اليمن بسر بن أرطأة فأرشد على الطفلين، فوارتهما أمهما تحت ذيلها، فأخذهما وذبحهما تحت عينيها؛ فكانت تقول في رثائهما وندبهما أبياتاً، منها:

يا من أحسَّ بُنَيَّيَّ اللذين هما ... كالدُّرّتين تشَظَّى عنهما الصدفُ

يا من أحسَّ بُنَيَّيَّ اللذين هما ... سمعي وطرفي فطرفي اليوم مُخْتَطف

يا من أحسَّ بُنَيَّيَّ اللذين هما ... مُخُّ العظام فمخي اليوم مُزْدَهَفُ

ولا أبلغ في البلاغة ولا أحسن حكاية لصوت البكاء والندب من قولها «بنَيَّيَّ» فهاتان الياءان المشددتان تعصران الدموع عصراً وتصوران غصص العبرات مترددة في حلق الباكية أبدع تصوير.

ولم يكن نساء العرب يقلن في الغزل ووصف الهوى إلا قليلاً، لمكان المرأة بينهم وشدة الغيرة فيهم، ثم لا يكون غزلهن إلا عفيفاً، كهذه الأبيات التي رواها ثعلب لامرأة من العرب(*) تقول فيها تصف خلوة مع حبيبها:

وبتنا خلاف الحي لا نحن منهم ... ولا نحن بالأعداء مختلطان

وبتنا يقينا ساقط الطل والندى ... من الليل بُرْدَا يُمْنَةٍ عَطِران

نذود بذكر الله عنا من الصبى ... إذا كان قلبانا بنا يردان(**)

وهذا المصراع الأخير من أبدع الكنايات ومن أبلغ البلاغة العربية.

فلما تحضر العرب ونشأت طبقة الشعراء العشاق، وبدأ عصر القيان النادبات المغنيات - مثل جميلة وعزة الميلاء وسلامة الزرقاء ومن في طبقتهن - فشا الغزل في

(*) قلت: هي أم ضيغم البلوية.

(**) قلت: الرواية المشهورة: إذا كان قلبانا بنا يجفان.

شعر النساء، وكان يندر بعد ذلك أن تظهر الشاعرة المتفحّلة التي تجري على سنة العربيات، كليلى بنت طريف الشاعرة [الفارسة] التي كانت في أواسط القرن الثاني للهجرة، وكانت تسلك في رثاء أخيها الوليد بن طريف الشيباني الخارجي مسلك الخنساء في رثاء صخر، ولها الأبيات الطائرة التي منها هذا البيت البليغ المشهور في كتب النحاة:

أيا شجر الخابور ما لَكَ مورقا   كأنك لم تجزعْ على ابن طريف

ولا غرابة في فروسية هذه الشاعرة وفصاحتها وجزالتها؛ فهي من نساء الخوارج، وهن في النساء الإسلاميات كالعضل في الجسم!

وللقيان النادبات تأثير بعيد في تاريخ الأدب، لأنهن يتهالكن رقة وظرفاً وحباً، وشعر الشاعرات منهن كخفقان القلوب، كله مقاطيع لا قصائد، وكان منهن من تجلس للشعراء تناقضهم وللأدباء تحاورهم، كخلوب جارية يحيى بن خالد البرمكي، وفضل الشاعرة جارية المتوكل، ولم تكن تشعر الواحدة منهن حتى يتصل [الهوى] بينها وبين شاعر أو شعراء وكاتب أو كتاب، تأخذ منهم وتدع، وتعرف منهم وتنكر؛ وليس بعد الخنساء وليلى الأخيلية أشهر من فضل الشاعرة جارية المتوكل؛ وروى صاحب «الأغاني» في أخبار سعيد بن حميد الشاعر الكاتب المترسل، وكانت تهواه فضل، عن إبراهيم بن المهدي، قال: كانت فضل الشاعرة من أحسن خلق الله خطاً وأفصحهم كلاماً وأبلغهم في مخاطبة وأثبتهم في محاورة؛ فقلت يوماً لسعيد بن حميد: أظنك يا أبا عثمان تكتب لفضل رقاعها وتفيدها [وتُخَرِّجها] فقد أخذت نحوك في الكلام وسلكتْ سبيلك، فقال لي وهو يضحك: ما أخبث ظنك... ! [والله] يا أخي لو أخذ [أوائل] الكتاب و [أماثلهم] عنها لما [استغنوا] عن ذلك.

ومن مضحكات فضل هذه أنها كانت تهاجي خنساء الشاعرة جارية هشام المكفوف، وذلك ما لم نعرف له نظيراً في الأدب العربي، فقد عرفنا أن الهجاء قد يلجّ بين شاعرين، أو بين شاعر وشاعرة، ولكنا لم نعرفه بين شاعرة وأخرى مثلها، إلا ما قيل عن فضل وخنساء؛ وكان هجاؤهما نسائياً [حيياً] وكانت كلتاهما تستعين في ذلك بالرجال؛ فكان أبو شبل عاصم بن وهب يعاون فضلاً، وكان القصيري والحفصي يعينان خنساء، وبهذا رجع الهجاء إلى حقيقته فصار بين رجال بعضهم وبعض.

وكان عند المتوكل شاعرتان غير فضل، هما: بنان ومحبوبة، غير أن السبق لفضل؛ فهي شاعرة زمنها.

وعلى كثرة أسماء النساء الشاعرات في التاريخ الأدبي وروايتهم؛ عن أبي نواس أنه قال: ما قلت الشعر حتى رويت لستين امرأة منهن الخنساء وليلى؛ وقول أبي تمام: لم أنظم شعراً حتى حفظت سبعة عشر ديواناً للنساء خاصة ـ لم ينته إلينا ولا ديوان واحد إلا المقطعات التي جمعت للخنساء، وهي ليست ديوانها؛ ولعل السبب في ذلك أن الناس لم يكونوا يحفلون بشعر النساء، إذ كان شعر الرجال قد ملأ الدنيا وذهب المذاهب كلها في فنون الكلام وبلاغته، وإنما كان يجمع بعض الرواة والعلماء أشياء من ذلك، كالكتاب الذي جمعه أبو عبد الرحمٰن العُتبي الشاعر البصري المتوفى سنة ٢٢٨ هـ من أشعار النساء اللاتي أحببن ثم أبغضن، وكلهن من العرب، وأشعار النساء للمرزباني، وهذا الكتاب لا يزال موجوداً؛ ثم ما ألف في طبقاتهن، كالإماء الشواعر للأصبهاني المتوفى سنة ٣٥٠ هـ، والنساء الشاعرات لعدة أدباء.

والعجيب أن الذين ألفوا في طبقات الشعراء لم يذكروا الشاعرات معهن، لا في الحجاز ولا في الشام ولا في العراق ولا في مصر ولا في المغرب ولا في الأندلس؛ وضربوا الحجاب عليهن؛ إذ كان شعر النساء تظرفاً، وإذ لا يكاد يعرف في التاريخ كله من تستحق اسم الشاعرة غير بضع نساء معدودات أشهرهن من عددنا؛ وإذا عرفت امرأة واحدة في عصر؛ غطى عليها مائة رجل في حجاب من لحى الرجال فلا تكاد تظهر؛ فيا رحمتا لهؤلاء الضعيفات!

تَنوّع الشِعر العَربيّ وفنونه

الشاعر إنسان منفرد في الناس، وهو في نفسه عالم مجتمع من حيث تشتبك في نفسه علائق الموجودات وترتبط أسباب الحوادث وتتألف من ذلك كله صور مرتبة تلقيها إليه حقائق هذا العالم التي يستمد منها الشعر؛ غير أن تلك الصور يدخل عليها ما يعتري الصور الحسية من الجمال والقبح على اختلاف أنواعها من الرقة والمناسبة والغلظة واختلال التركيب ونحوها؛ وذلك تابع لتأثير العصور على الشاعر ومقدار أن يكتنه حكمة الخالق في خلقه ـ وليس العالم كله إلا تفسيراً مرتباً على أجزاء هذه الحكمة البالغة ـ فالعصر الطويل بحوادثه التي تغير وجه الأرض إنما هو صفحة تطوى لتترك من المعاني ما تبنى عليه صفحة أخرى، وما هذا التشابه في حوادث العالم إلا نوع من الالتئام؛ كما يتشابه الثوب في جملة نسجه ولكن قطعة منه لا تغني عن قطعة؛ بل لا بد لظهور حقيقته من التئامها كلها على حسب ما يقدر له في كماله. وعلى ذلك يمكن تقسيم الشعر مطلقاً إلى ثلاثة أقسام باعتبار علاقة روح الإنسان بالقوى الغيبية؛ وعلاقتها بأحوال الناس؛ وعلاقتها بسائر الموجودات الأخرى، لأن الشعر ليس أكثر من أن يكون لغة الروح؛ فجميع أنواعه إلى هذه الأقسام الثلاثة؛ وعلى مقدار ارتقاء كل أمة يكون مبلغ شعرها منها؛ فالعرب في جاهليتهم كانوا منصرفين عن الفكر في حقائق القوى الغيبية، مستسلمين للأوهام بحكم العادة ولذلك فقدت من شعرهم مادة الجمال الروحاني التي يتألق فيها نور السماء، فكان شعراً مادياً لا يصف المحسوس بأكثر من كونه محسوساً وإن تنوعت. العبارات واختلفت الأساليب، وكذلك كانت علائقهم الاجتماعية بسيطة في أكثر أحوالها، لأنهم أهل بادية لا يختلطون بغيرهم ولا يعرفون من تاريخ العصور أكثر من عوائد أسلافهم الأقربين، فكأنهم في أوائل من عمروا الأرض، وكأنهم عند أنفسهم من آباء التاريخ؛ ولذلك جاءت فنون شعرهم غير مرتبة ولا مستقصاة، بل تنحصر في أنواع لا تكافىء ما يكون من العلائق في أمة راقية، وكانوا يعرفون ذلك النقص في مادة أشعارهم فوجهوا جهدهم وصرفوا قواهم إلى الفصاحة وتشقيق الكلام وتصريف اللغة؛ فبلغوا في ذلك منزعاً بعيداً؛ لأنها من الصناعات التي تلائم الظواهر النفسية، وكانت أحوالهم الاجتماعية كلها بعيدة عن أن يغاص عليها في قرارة النفس، فلما صادف ذلك الاتفاق منهم المشابهة التامة والمطابقة الصحيحة،

نهضت به طباعهم الراقية إلى ما قصرت فيه عنهم سائر الأمم، لانصراف طباعها إلى غير ذلك وتوزع قوى الابتكار في أفرادها ونوابغها المعدودين.

وبهذا يتضح لك خطأ ما حكاه ابن خلدون وأقره من اعتقاد أئمة الصناعة الأدبية أن ما لم يجر على أساليب العرب كشعر المتنبي والمعري ليس هو من الشعر في شيء؛ وهو يريد بأساليب العرب ما صرفوا إليه جهدهم مما وافق ظواهر أحوالهم على نقصه؛ وقد سقط في ذلك جمهور الأدباء حتى كبارهم كالجاحظ وغيره؛ فكان من هذا علة أصل الجمود الذي جعل الشعر العربي يضطرب في دورة الأزمنة لأنه لا يدور معها إلا قليلاً عندما يدفعه أهل القرائح المستقلة، ومدار الاستقلال في القريحة على نوع من الإبداع خاص بها هو الذي يقال فيه نفَس فلان وروح فلان، فإذا اقتدت القرائح بعضها ببعض فقد استعبدت وذلت؛ لأنها تتبع آثاراً في طريق مصنوعة؛ ولكن طريق الإلهام لا أثر فيها إلا حس الأرواح بعضها ببعض، وليس يمحق هذا الحس إلا خذلان من الله، فالقريحة المستقلة لا تتبع صفة قريحة أخرى؛ ولكنها تتبع الروح الملهم وتتبين آثاره في الصنعة وتبالغ في تمييزها حتى تتجه إلى مصدر الإلهام؛ وذلك سر النبوغ العبقري.

وقد يتفق للجاحظ أن يحوم بخاطره حول المعنى المقصود من الشعر ولكنه لا يسقط إلا على أطرافه وأعالي فروعه، وإنما يعمّى عليه أنه ينظر إلى أن الشعر عمل فرديّ مبدؤه الشخص وغايته الشخص؛ وكان ذلك صحيحاً في العرب لأنه ينطبق على حالتهم الاجتماعية؛ إذ كانوا أفراداً أو في حكم الأفراد؛ وكانت كل أعمالهم تجري هذا المجرى، فهم لا يغزون مثلاً مدافعة عن الحياة العامة للقبيلة؛ أي من أجل باعث سياسي؛ ولكنهم يغزون للحياة الفردية؛ أي مدافعة عن العيش أو التماساً له أو مغالبة عليه؛ وكذلك هم في كل شأنهم ما دام قوام الاجتماع عندهم بالعصبية، وقد ظهر أثر ذلك في شعرهم فهو شخصي في معانيه، ممتاز بهذه الشخصية، حتى لا تجد فيه الحوادث المركبة التي يرمى بها إلى غرض عام، كتاريخ قبيلة من القبائل؛ وكالشعر التمثيلي الذي يُتَحيَّل فيه على تصريف المعاني وسياسة الحوادث؛ وكان ذلك سهلاً عليهم لو أنه في طبيعة معيشتهم ومن مقتضى نظامهم الاجتماعي، أما فيما عدا ذلك أي في المعاني الشخصية، فقد بلغوا في إجادتها مبلغاً يناسب إحكام اللغة وإتقانها؛ وهو الذي خُدع به الرواة حتى ظنوه كمالاً إنسانياً كان مقسوماً للعرب فخصوا به وذهب في مآثر زمنهم، لأن على أسلوبهم وشي الغريزة، وفيه حوك الطبيعة، وذلك معدوم في طبع من بعدهم

بالضرورة؛ ولما سُئل أبو عمرو بن العلاء عن المولدين قال: ما كان من حسن فقد سُبقوا إليه وما كان من قبيح فمن عندهم، ليس النمط واحداً، ترى قطعة ديباج وقطعة [نسيج] وقطعة نطع...

قال الجاحظ: عامة العرب والأعراب والبدو والحضر من سائر العرب أشعر من عامة شعراء الأمصار والقرى من المولدة وليس ذلك بواجب لهم في كل ما قالوه؛ وقد رأيت ناساً منهم يبهرجون أشعار المولدين ويستسقطون من رواها؛ ولم أر ذلك قط إلا في راوية للشعر غير بصير بجوهر ما يروى، ولو كان له بصر لعرف موضع الجيد ممن كان وفي أي زمان كان... إلى أن قال: والمعاني مطروحة في الطريق يعرفها العجمي والعربي والبدوي والقروي؛ وإنما الشأن في إقامة الوزن وتخير اللفظ وسهولة المخرج، وفي صحة الطبع وجودة السبك؛ فإنما الشعر صناعة وضرب من الصبغ وجنس من التصوير...

ونقول إن الفرق بين المولد والأعرابي أنّ المولد يقول بنشاطه وجمع باله الأبيات اللاحقة بأشعار أهل البدو؛ فإذا أمعن انحلت قوته واضطرب كلامه. ا هـ (جـ ٣ ص ٤٠: الحيوان).

قلت: وإذا كان الشعر ضرباً من الصبغ وجنساً من التصوير فلا ينبغي أن يكون كله ماءً ورونقاً، وهو اللون البليغ الذي يريدونه؛ لأن تصوير الحياة العامة يحتاج إلى الألوان الكثيرة؛ وربما دخل فيها أقبح الألوان فكان أحسن شيء، لوقوعه مع المناسبة بين الألوان الأخرى.

على أن المحدثين قد خالفوا العرب في كثير من الشعر إلى ما هو أليق وأمسّ بأزمانهم، ولكن ذلك إنما كان من تأثير العصور عليهم ضرورة ولم يتجاوزوا به التشبيه والأوصاف، أما فنون الشعر فبقيت على ما تركها العرب، إلا ما كان من التصرف القليل في بعضها ـ كما ستعرفه ـ وأول من عد هذه الفنون وميز الشعر بها تمييزاً أُخذ عنه، أبو تمام؛ فإنه رتب كتاب الحماسة في عشرة أبواب: هي الحماسة، والمراثي، والأدب، والتشبيب، والهجاء، والإضافات، والصفات، والسير، والملح، ومعرفة النساء؛ ثم جاء عبد العزيز بن أبي الأصبغ فجعلها بعد التتبع والاستقصاء ثمانية عشر: وهي الغزل، والوصف، والفخر، والمدح، والهجاء، والعتاب، والاعتذار، والأدب، والخمريات، والأهديات، والمراثي، والبشارة، والتهاني، والوعيد، والتحذير، والتحريض، والملح، وباب مفرد للسؤال والجواب.

وقد ذكر الثعالبي في ترجمة ابن حجاج الشاعر الهذلي الكبير وكان في القرن الرابع، أن البديع الأسطرلابي رتب ديوانه على مائة وأربعين باباً وواحد؛ ثم قفى كل باب وجعله في فن من فنون شعر الزجل؛ ولكن هذه الفنون غير متباينة في تنوعها، بل ربما كان منها مائة نوع من الهجاء والسباب وحده، والباقي في المديح وغيره.

فأنت ترى أن تلك الفنون جميعها متداخل بعضها في بعض من حيث الوصف الشعري، وإنما هي أسماء نوعية تتباين مسمياتها بالحالة لا بالذات، فإن الشعر في الأعم الأغلب واحد في جميع تلك المتناقضات والمتشابهات من حيث روحه وأسلوبه والمبدأ الذي يأخذ منه والغرض الذي ينتهي إليه، ولكن أحواله متعددة بحسب اختلاف تلك الأنواع، فإن حالة الرثاء وصفة الفجيعة مثلاً غير حالة الشعر الخمري وصفة الطرب والانشراح.

ولكن تنوع الشعر في الحقيقة إنما يكون ذاتياً، أي في الروح والأسلوب والمبدأ والغرض؛ فروح الشعر هو نوع التأثير الذي يخلقه الشاعر فيه، والأسلوب هو الطريقة التي يخصص بها نوع هذا التأثير، والمبدأ هو المعنى النفسي الخاص الذي يكيف به الشعر المؤثر، والغرض هو المعنى العام النفسي الذي يقصده من التأثير.

وبذلك يكون الشعر تمثيلاً حقيقياً للحياة، لأن الحياة مجموع من العادات العملية والانفعالية والذهنية مرتبة ترتيباً منظماً يؤدي إلى سعادة أو شقاء، ويسوق إلى الأقدار أيها كان؛ والناس كذلك مختلفون في قيمة التأثر بأحوال هذه الحياة، ونوع هذا التأثر، وفي المبادىء الخاصة التي تبنى عليها تلك الأحوال، والأغراض العامة التي تساق إليها، فالشاعر ينبغي أن يكون قوة من قوى الطبيعة التي تساعد في تكوين هذا الاجتماع على حالة من أحواله المختلفة، والقوى الطبيعية كلها متغايرة متباينة، ولكن هذا التغاير فيها إنما هو شكل الانتظام الذي قامت به الحياة. والذي يحتاج إلى المطر لا يشترط في السحاب أن يجيء من هنا أو من هناك، ولا أن يكون قد تصاعد من بحر كذا أو غيره، ولا أن يساق بريح شديدة أو لينة؛ وكذلك الشاعر لا يقيد في شعره بنوع أو حالة؛ لأن الشعر قوة مؤلفة من عناصر دقيقة تنتظم بطبيعتها على النحو الذي يصورها في شكلها الملائم لتصريف مادة القوة فيها وعلى حسب ما يصرف الشاعر من هذه القوة.

فإذا اتفق الشعراء على شكل واحد وعلى أنواع معروفة لا تكافىء أغراض

الحياة، فقد سقطوا من منزلتهم الطبيعية المبنية على تنوع القوى، وعند ذلك تظهر في مجموعة شعرهم الزيادة عن الحاجة الخاصة بأكثر مما يظهر فيه النقص عن الحاجة العامة اللازمة للاجتماع، وتكون النتيجة من ذلك أن يضج أكثرهم [من وقت الحرفة] لأن المتفردين منهم بظهور القوة هم الذين يكونون شعراء الناس فيجتازون، والباقين يكونون شعراء أنفسهم فيغيبون في شعراء الناس.

وليس يؤخذ مما ذكرناه أن شعراء العرب لم يكونوا على بينة من حقيقة الشعر، بل هم قد تبينوها ولكن لم تمكنهم حالة عصرهم التفنن في أقسام الشعر وتنويعه على معاني الحياة الراقية؛ إذ كانت هذه الحياة غير متيسرة لهم، وكان ذلك حقاً على من جاءوا بعدهم، ولكنهم إنما درسوا الشعر في الغالب لينوعوا به الحياة، وكان الصحيح لو أثبتوا سنة العرب أنفسهم ودرسوا الحياة لينوعوا بها الشعر.

وسنأخذ في تاريخ أهم الأبواب التي فيها يدخل النظم العربي وهي: الهجاء، والمديح، والحماسة، والرثاء، والتشبيب، والوصف، والسياسة، والحكمة، والهزل، وشعر الحكاية، وشعر الترقيص. ونتبعها بفصل في الشعر العلمي، وهو الذي تنظم فيه المتون والضوابط والكتب، مقتصرين على تأريخ كل باب دون البحث في وجه المعنى وطريق صنعته، فذلك من موضوع البلاغة ونقد الشعر.

الهِجاء

نحن في تأريخ هذه الأبواب لا نبسط فلسفة الأخلاق، ولا نكتنه أسرار تركيبها نريد أن نلون أجزاء الصورة الإنسانية بالأصباغ حتى نعيّن منها ما يكون صباغة بالشعر وما لا يكون؛ لأننا لو ذهبنا نُعِدّ لذلك لأدخلنا في هذا الكتاب كتاباً آخر، وأحدهما لا محالة مخرج الثاني عن غرضه الذي وضع له؛ فالكلام في الهجاء يحتمل كثيراً من فلسفة النفس، كتعريف العيوب والرذائل وما يتأثر بها من الأخلاق والأحوال التي يكون فيها هذا التأثير على اختلافه لِيناً وشدة، إلى ما يتصل بهذه المعاني أو يقاربها. فنحن نتجاوز ذلك كله إلى التأريخ. وإنما نلم فيه بما لا يَحسُن بنا أن نتخطاه وإن ترامت أطراف الكلام، وكان الإسراع وسيلة السائر فيه إلى الأمام.

العرب أمة أخلاق، لم تصفها الحضارة، ولم يذهب بخشونتها النعيم والترف، فهي جارية طبيعةً في مجرى العادات الوراثية الذي تخطُّه العصور ويتحيَّف جوانبه تيار الاجتماع؛ وبديهي أن ذلك المجرى لا يكون مطرداً على اتساق، بل هو يستقيم وينحرف، وتلتئم جوانبه وتتمزق على مقتضى سنّة التكون الطبيعي الذي يرجع في كل ظواهره إلى الاتفاق [وقذفات] الأقدار. لذلك يرى العربي نفسه خُلقاً محضاً، ولكن فطرة الحياة غطت على بعض جوانب منه وكشفت عن بعضها. فهذا يظهر منه جانب الكلام وإن كان شجاعاً، ويظهر من الآخر جانب الشجاعة وإن كان كريماً، وهلم جرّا، حتى إنهم لا يُميزون بوصف من الأوصاف إلا من تناهى فيه، وتجد ذلك في أمثالهم، فيقولون: أكرم من فلان، وأشجع من فلان، وأحلم من فلان؛ ولكنهم لا يميزون من يستجمع الفضائل الكثيرة ويكون كلُّها غالباً ظاهراً، فلا يضربون به أمثالهم، لأنه عندهم دون من يستغرق الخُلقَ الواحد ويستوفي مناقبه على ما يعرفونها؛ فلما قضى عليهم نظام الحياة بالمغالبة، كان جانب التنافس بالأخلاق أغلب فيهم على جانب المنازعة بالأعمال، لأن العمل مظهر الخلق، وقلما يأتون شيئاً من أعمالهم إلا ابتغاء أن يُظهروا تلك الأخلاق أو يكتسبوا ما يساعدهم على المبالغة في إظهارها، وذلك بيّن في حروبهم ومنافراتهم وكثير من عوائدهم؛ فكان من الطبيعي أن يدعو إلى ظهور الهجاء.

ولهذا لم يكن الهجاء عند العرب في اعتبار السباب والإفحاش؛ ولكنه سلبُ

الخُلق أو سلب النفس، أو فصل المرء من مجموع الخلق الحي الذي يؤلف قومية الجماعة وتركه عضواً ميتاً يتواصفون ازدراءه ويحرّكه جسم الأمة حركة جامدة كلما نهض أو تقدم.

لا جرم كان للهجاء عندهم ذلك الشأن؛ وعدوا بكاء الأشراف منه أولَ مكارمهم كما ستعرف؛ وكان السباب والإفحاش فيه مما يحيله عن أن يكون هجواً ولا يضر المهجوّ شيئاً؛ فالهجاء عندهم قسمان: قسم يسمونه هجو الأشراف، وهو ما لم يبلغ أن يكون سباباً مقذعاً، بل هو [التضريب] بين الأحساب، وتعليق الكلام على الأخلاق يمتص منها مادة الحياة؛ وقسم هو السبّاب، ولا يعبأون به لأنه هجو المهجوّين بطبيعتهم وهم السفلة؛ فليس يجنح إليه الشاعر إلا إذا عجز عن إصابة المغمز الذي يكمن فيه الألم من الموضع الصحيح. ولما قدم النابغة بعد وقعة حسي سأل بني ذبيان: ما قلتم لعامر بن الطفيل وما قال لكم؟ فأنشدوه؛ فقال: أفحشتم على الرجل وهو شريف لا يقال له مثل ذلك؛ ولكني سأقوله؛ ثم قال:

فإن يكُ عامرٌ قد قال جهلاً ... فإن مطية الجهل السبابُ

الأبيات (ص ١٣٩ جـ ٢: العمدة) فلما بلغ عامراً ما قال النابغة شق عليه وقال: ما هجاني أحد حتى هجاني النابغة؛ جعلني القومُ رئيساً وجعلني النابغة سفيهاً جاهلاً وتهكم بي!

ولذلك السبب كان أليق ما يسمى به الهجاء (شعر التاريخ) لأن الهجّاءة مؤرخ يذكر مثالب الناس ومناقبهم، ويقص من التاريخ ما يستعين به على إحكام معنى الهجاء؛ حتى إنك لتقرأ كثيراً من الشعر الذي أُثر عنهم في ذلك وفيه ذكر العادات وأخبار من التاريخ فلا تجد فيه شعراً، حتى إذا عرفت شرحه وتأويله وجدت فيه شعراً لا يكون ذلك المنظوم إلا إشارة إليه، وذلك كقول جرير يعيّر الفرزدق ويعلمه فخر قيس عليه:

تُحَضِّض يا ابن القين قيساً ليجعلوا ... لقومك يوماً مثل يوم الأراقم

كأنك لم تشهد لقيطاً وحاجباً ... وعمرو بن عمرو إذ دعوا يالَ دارِم

ولم تشهد الجونين والشعب والصفا ... وشدات قيس يوم دير الجماجم

وقد أوردها المبرد في كتابه الكامل (ص ١٣٤ جـ ١) وشرحها، وعلى هذا التأويل قال يونس بن حبيب: لولا شعر الفرزدق لذهب نصف أخبار الناس. ومن الهجاء بالعادة قول ابن لسان الحمرة لرجل من بني أسد مر به: قد علمت العرب يا معشر بني أسد أنكم أشدها بياض جعور! فعطف عليه الأسدي فضربه بالسيف حتى

برد، وتأويل ذلك أنه عيّره بأنهم لا يعرفون البقل ولا يعرفون إلا اللبن؛ لأنهم يقولون إن الجعور قد تبيض إذا كان قوت صاحبها اللبن. وقال الشاعر يهجو ناساً منهم بذلك (ص ٧٥ جـ ٢: الحيوان):

عراجة بيض الجُعور كأنهم   بمنعرج الغيطان شهب العناكب

وهذا وإن كان تطرفاً في الهجاء إلا أنه شائع فيهم، لأنهم يهجون بكل شيء حتى بأكل الكراث، كما عيَّر به جرير عبد قيس بالبحرين (ص ٨١ جـ ٢: الكامل)؛ وبأكل السخينة، وعيرت بها قريش. وبأكل لحوم الكلاب، وعيرت به بنو أسد؛ وبأكل لحوم الناس أيضاً. . . وهجيت به هذيل وأسد وبَلْعَنبر وباهلة (ص ١٣٩ جـ ١: الحيوان)؛ وبكثرة الأكل، وهجيت به تميم.

والأشعار في ذلك مأثورة تفيض بها الكتب.

الهجاء في القبائل:

وكان هجاء الشريف عندهم مما [ينذرع] إلى هجاء قبيلته وتشعيثها، لأنه لا يشرف إلا إذا فخرت القبيلة به وجعلته معقد ألسنتها فيما بينها وعنوان شرفها بين القبائل، وكان له عز الأمر والنهي، وعِقد المنن في أعناق الرجال وسرور الرياسة، وثمرة السيادة. قال الجاحظ في سبب ذلك: وإذا بلغ السيد في السؤدد الكمال حسده من الأشراف من يظن أنه الأحق به، وفخرت به عشيرته، فلا يزال سفيه من شعراء تلك القبائل قد غاظه ارتفاعه على مرتبة سيد عشيرته فهجاه. ومن طلب عيباً وجده، فإن لم يجد عيباً وجد بعض ما إذا ذكر وجد من يغلط فيه ويحمله عنه. ولذلك هُجي حصن بن حذيفة، وهُجِي زرارة بن عُدَس، وهجي عبد الله بن جدعان، وهجي حاجب بن زرارة. وإنما ذكرت لك هؤلاء لأنهم من سؤددهم، وطاعة القبيلة لهم، لم يذهبوا فيمن تحت أيديهم من قومهم ومن حلفائهم وجيرانهم مذهب كليب بن ربيعة، ولا مذهب حذيفة بن بدر، ومذهب عيينة بن حصن، ولا مذهب لقيط بن زرارة - أي في إعنات الناس بطغيانهم وبغيهم كما كان يفعل كليب إذ كان يحمي موقع السحاب فلا يُرْعى ونحو ذلك - (ص ١٥٦ جـ ١: الحيوان. وص ٢٣٧ جـ ١٠: ابن الأثير) فإن هؤلاء وإن كانوا سادة فقد كانوا يظلمون. . . وكان أولئك السادة لم يكن شأنهم أن يردوا الناس إلى أهوائهم، وإلى الانسياق لهم بعنف السوق وبالحرب في القود؛ وهم مع ذلك قد هجوا بأقبح الهجاء. ومتى أحب السيد الجامع والرئيس الكامل قومه أشد الحب، وحاطهم على حسب حبه لهم، كان بغض أعدائهم له على حسب حب قومه (ص ٣١ جـ ٢: الحيوان). هذا

إذا لم يتوثب إليه، ولم يعترض عليه من بني عمه وإخوته من قد أطمعته الحال في اللحاق به، كخبر أوس بن حارثة بن لأم الطائي حين ألبسه النعمان الحلة التي جعلها لأكرم العرب، فحسده قوم من أهله، فقالوا للحطيئة: اهْجُه ولك ثلاثمائة ناقة! فقال الحطيئة: كيف أهجو رجلاً لا أرى في بيتي أثاثاً ولا مالاً إلا من عنده؟ ثم أخذها بشر بن أبي خازم أحد بني أسد وهجاه... والخبر بجملته ساقه المبرد في الكامل (ص ١٣٧ جـ ١). ولذلك لم يكن يسلم من ضروب الهجاء إلا القبائل المغمورة والمنسية، حيث لا يكون فيها خير كثير ولا شر كثير، وحيث يكون محلهم من القلوب محل من لا يغيظ الشعراء ولا يحسدهم الأكفاء، فيسلمون من أن يضرب بهم المثل في قلة ونذالة، بخلاف القبائل التي يعرفونها بالمناقب والمثالب. وقد تكون القبائل متقادمة الميلاد، ويكون في شطرها خير كثير وفي الشطر الآخر شر وضعة، مثل قبائل غطفان وقيس عيلان؛ ومثل فزارة ومرة وثعلبة؛ ومثل عبس وعبد الله بن غطفان؛ ثم غنى وباهلة واليعسوب والطفاوة؛ فالشرف والخطر في عبس وذبيان؛ وربما ذكروا القبائل الوضيعة ببعض الذكر؛ مثل اليعسوب والطفاوة وهاربة البقعاء وأشجع الخنثى؛ ولكن البلاء كله لم يقع إلا بغنى وباهلة، وهم أرفع من هؤلاء وأكثر مناقب، ولكنهم لقوا من صوائب سهام الشعراء ومرّ الهجاء كأنهم آلة لمدارج الأقدام ينكب فيها كل ساع ويعثر بها كل ماشٍ، حتى صار من لا خير فيه ولا شر عنده أحسن حالاً ممن فيه الخير الكثير وبعض الشر، قال الجاحظ: ومن هذا الضرب تميم بن مر وثور وعكل وتيم ومزينة، ففي عكل ومزينة من الشرف ما ليس في ثور؛ وقد سلم ثور إلا من الشيء اليسير مما لا يرويه إلا العلماء؛ ثم حلت البلية وركد الشر والتحف الهجاء على عكل وتيم وقد شعّثوا بين مزينة شيئاً؛ ولكنهم حبّبهم إلى المسلمين قاطبة ما تهيأ لهم من الإسلام حين قل حظ تيم فيه...

ولولا الربيع بن خيثم وسفيان الثوري لما علم العامة أن في العرب قبيلة يقال لها ثور؛ ولَشريف واحد ممن قَبَلَتْ تميم أكثر من ثور وما ولد؛ وكذلك بَلْعَنْبر قد ابتليت وظلمت وبُخِسَتْ مع ما فيها من الفرسان والشعراء... ومن نوادر الرجال إسلاميين وجاهليين؛ وقد سلمت كعب بن عمرو؛ فإنه لم ينلها من الهجاء إلا الخمس والنتف...

ولأمرّ ما بكت العرب بالدموع الغزار من وقع الهجاء، وهذا من أول كرمها، كما بكى مخارق بن شهاب، وكما بكى علقمة بن علاثة، وكما بكى عبد الله بن

جدعان (ص ١٧٦ جـ ١ : الحيوان)؛ أما مخارق بن شهاب فذكر في البيان أنه وفد رجل من بني مازن على النعمان بن المنذر، فقال له النعمان: كيف مخارق بن شهاب فيكم؟ قال: سيد كريم، وحسبك من رجل يمدح نفسه ويهجو ابن عمه. ذهب إلى قوله:

ترى ضيفها فيها يبيت بغبطة   وجار ابن قيس جائع يَتَحَوّبُ

ولعله بكى لذلك؛ وأما علقَمَة بن علاثة فقد ذكر ابن بسام في الذخيرة أنه لما سمع قول الأعشى:

تبيتون في المشي مِلاءً بطونكم   وجاراتكم غَرْثى يَبتنَ خمائصا

بكى وقال: أنحن نفعل ذلك بجاراتنا؟ وأما عبد الله بن جدعان، فقد قال الجاحظ في الحيوان: إنه بكى من بيت لخداش بن زهير ولم يذكره، ولم نقف عليه؛ وكان خداش قد هجاه من غير أن يكون قد رآه؛ وكذلك فعل دريد بن الصمة؛ لأنه رأى فيه شرفاً ونبلاً فأراد أن يضع شعره موضعه (ص ٢٥٤ : سرح العيون).

ومن أسباب الهجاء في القبائل أيضاً أن يكون القبيل متقادم الميلاد قليل الذلة قليل السيادة؛ فيتهيأ أن يصير في ولد إخوتهم الشرف الكامل والعدد التام؛ فإنه يستبين حينئذٍ لكل من رآهم أو سمع بهم أضعاف الذي هم عليه من القلة والضعف، وتكون البلية في شرف إخوتهم؛ وكذلك عندهم كل أخوين إذا برع أحدهما وسبق وعلا الرجال في الجود والإفضال أو في الفروسة والبيان؛ فإنهم يقصدون بمآثر الآخر في الطبقة السفلى لتبين البراعة في أخيه، وقد يكون مع ذلك وسطاً من الرجال، فصارت قرابته التي كانت مفخرة هي التي بلغت به أسفل السافلين (ص ١٧٩ جـ ١ : الحيوان).

ولما صار للهجاء في القبائل هذا الشأن واعتقدوه سياسة، صار البيت الواحد يربطه الشاعر في قوم لهم النباهة والعدد والفَعال، فيدور بهم في الناس دوران الرحى؛ كما أهلك الحَبَطات وهم بنو الحارث بن عمرو بن تميم قول الشاعر فيهم:

رأيت الحُمر من شر المطايا   كما الحبطاتُ شرّ بني تميم

فلزمهم هذا القول؛ وكما أهلك ظليمَ البراجم قول الآخر:

إن أبانا فقحة لدارِم   كما الظليمُ فقحةُ البراجمِ

وكما أهلك بني عجلان قول النجاشي:

وما سُمّي العجلانَ إلا لقولهم خذ العقبَ واحلب أيها العبد واعجلِ

وكما أهلك نميراً قول جرير يهجو الراعي:

فغُضَّ الطرف إنك من نمير فلا كعباً بلغتَ ولا كلابا

وهذه القصيدة تسميها العرب: الفاضحة، وقيل سماها جرير: الدماغة، وقد تركت بني نمير ينتسبون بالبصرة إلى عامر بن صعصعة ويتجاوزون أباهم نميراً إلى أبيه عامر؛ هرباً من ذكر نمير؛ وفراراً مما وسم به من الفضيحة والوصمة (ص ٢٦ جـ ١: العمدة)، وكان بنو نمير من جمرات العرب الذين تجمعوا في أنفسهم ولم يُداخلوا معهم غيرهم في أنسابهم بالمحالفة ونحوها؛ والجمرات هم بنو نمير؛ وبنو الحارث بن كعب؛ وبنو ضبة؛ وبنو عبس بن بغيض؛ قال المبرد في «الكامل»: وأبو عبيدة لم يعدد فيهم عبساً في «كتاب الديباج» ولكنه قال: فطفئت جمرتان وهما: بنو ضبة، لأنها صارت إلى الرباب فحالفت؛ وبنو الحارث، لأنها صارت إلى مذحج؛ وبقيت بنو نمير إلى الساعة لأنها لم تحالف (ص ٣٧٧ جـ ١: الكامل) وقد أجاب شاعرهم جريراً فلم يغن عن قومه شيئاً.

وعلى الضدّ من ذلك خبر بني أنف الناقة؛ فإن الواحد منهم كان إذا قيل له: ممن الرجل؟ قال: من بني قريع، فيتجاوز جعفراً أنف الناقة بن قريع بن عوف بن مالك؛ فما هو إلا أن قال الحطيئة:

قوم هم الأنف والأذناب غيرهمُ ومن يسوّي بأنف الناقة الذّنبا؟

حتى صاروا يتطاولون بهذا النسب ويمدّون به أصواتهم في جهارة (ص ٢٩ جـ ١: العمدة). وقد بلغ من خوفهم من الهجاء ومن شدة السب عليهم وتخوفهم أن يبقى ذكر ذلك في الأعقاب ويسب به الأحياء والأموات، أنهم إذا أسروا الشاعر أخذوا عليه المواثيق؛ وربما شدوا لسانه بنسعة كما صنعوا بعبد يغوث بن وقاص حين أسرته بنو تميم يوم الكلاب، وأبياته في ذلك مشهورة (جـ ٢: البيان) وأسر رؤبة في بعض حروب تميم فمنع الكلام؛ فجعل يصرخ: يا صباحاه! ويا بني تميم؛ أطلقوا من لساني (جـ ٢: البيان).

ثم صاروا يستنجدون بالشعر ليحضوا لهم الأشراف في ردّ الغارة وغيرها فيخشى الشريف إن هو لم يغثه أن يفضحه بهجائه (ص ١٧٠ و ١٧١ جـ ١: الحيوان).

وكما سلم بعض القبائل من الهجاء بالخمول والقلة، كغسان وغيلان من قبائل عمرو بن تميم سلمت بعض القبائل بالنباهة العالية من مضرة الهجاء فكأنها لم تهج، مثل نباهة بني بدر وبني فزارة، ومثل نباهة بني عُدَس بن زيد وبني عبد الله بن دارم، ومثل نباهة الذبان بن عبد المدان، وبني الحارث بن كعب، فليس يسلم من مضرة الهجاء إلا خامل جداً أو نبيه جداً (جـ ٢ : البيان).

وذكروا عن حجناء بن جرير أنه قال لأبيه: يا أبت إنك لم تهج أحداً إلا وضعته إلا التيم. فقال جرير: إني لم أجد حسباً فأضعه ولا بناء فأهدمه (جـ ٢ : البيان).

وقد سمر يزيد الرقاشي ذات ليلة عند السفاح فحدثه بحديث ساقه فيه أشعاراً هجيت بها ثلاث وأربعون قبيلة، وقد حكاه المسعودي في (مروج الذهب ـ ص ٢) فالتمسه هناك.

وكان الشعراء يعرفون تاريخ الهجاء في القبائل حتى ليستطيعون أن يميزوا القبائل التي انتضلت بينها تلك السلام من القبائل التي تحاجزت فلم يكن بينهما هجاء، وقد أنشد الكميت بن زيد نصيباً الشاعر فاستمع له، فكان فيما أنشده قوله يصف غليان القدر:

كأن الغطامط من غليها   أراجيز أسلم تهجو غفارا

(يشبّه غليان القدر وارتفاع اللحم فيها بالموج الذي يرتفع). فقال له نصيب: ما هجت أسلمُ غفاراً قط، فاستحيا الكميت فسكت (ص ٣٣٥ جـ ١ : الكامل).

الهجاء في الشعراء:

قد عرفت أن الشاعر لا يكون هجّاءً إلا وهو في معنى المؤرخ، فليس كل القبائل يعرف بعضها مثالب بعض، ولا كل الناس يعرف ذلك، فمتى سيّر الشاعر قصيدة فكأنه نشر كتاباً في أمة كلها يقرأ ويكتب، ومن أجل هذا لما استأذن حسان النبي ﷺ أن يهجو قريشاً قبل إسلامهم ويسلّه منهم سل الشعرة من العجين، أمره أن يستعين بأبي بكر، ولم يكن في زمنه أعلم بالأنساب منه، حتى إن أنسب العرب إنما أخذوا عنه كما ستعرفه في موضعه.

ولمكانة ذلك الشعر من التاريخ، صار الراوية للأشعار لا يكون راوية حتى يكون نسابة عالماً بالأخبار، وقد تغلب على بعضهم رواية المثالب خاصة كعقيل بن أبي طالب، وهو أحد الأربعة من قريش الذين كانوا رواة الناس للأشعار وعلماءهم

بالأنساب والأخبار، وهم مخرمة بن نوفل، وأبو الجهم بن حُذيفة، وحويطب بن عبد العزى، وعقيل هذا (جـ ٢: البيان) وممن تخصصوا بالمثالب والعيوب في الرواة: دغفل النسابة، والنخار العذري، وابن الكيس النمري، وصحار العبدي، وابن شرية، وابن أبي الشطاح وهشام بن الكلبي.

ولم يبلغ جرير مبلغه من الهجاء إلا لمكان علمه بالنسب والمثالب من جده الخطفي، وهو حذيفة بن بدر بن سلم. وكان الخطفي هذا من العرفاء العلماء بالنسب وبالغريب (جـ ١: البيان) وكذلك الفرزدق، كان هو شاعر الناس وراوية أخبارهم، وهما يكادان لشهرتهما يكونان فكيّ الهجاء فيما يُلاك ويُمضغ من الأعراض.

ولما كان الشعراء ألسنة قبائلهم ونوابها في السياسة العامة، كان هجاء بعضهم بعضاً لا يزال عاماً حتى إذا ذهبت عصبية القبائل ووهنت عقدة الجاهلية وسكنت ثائرة الأحزاب، صار الهجاء كسائر أغراض الشعر: يقال فيه للبراعة وابتكار المعاني فاتخذ لحك الحزازات وشق المرائر وتحول إلى كذب وسخف وإفحاش وإقذاع وكان من هذا شيء في الجاهلية حين يكون الشاعر منبوذاً من قبيلته، أو حين يلتمس لنفسه الذكر في القبائل وشيوع المقالة باسمه، فيقصد الأسواق والمواسم؛ كالذي نقله السكري في شرح أشعار الهذليين قال: أقبل رجل من أهل اليمن شاعر يقال له حبيب ـ والناس بذي المجاز ـ يهجو الناس، فأشار له بعضهم إلى خباء أبي ذرة الهذلي حتى وقف عليه فرجز به فخرج إليه أبو ذرّة من قبل أن يعرفه فأشار له بيده ورجز به أيضاً، ثم سأله عن اسمه فعرَّفه، فعاد إلى الرجز به، فطرده أهل اليمن؛ ثم كان الحطيئة وهو الحسب الموضوع، فسلح بالشعر سلحاً، ثم جاء جرير وطبقته فصار أكثر الهجاء من يومئذٍ فحشاً خالصاً وكذباً مصمتاً وسباباً محضاً، ثم كان كل متعاصرين من الشعراء يكون بينهما مثل ذلك ويعدّونه من منافسة الحرفة وطبع الصناعة، فمتى نظم الشاعر قصيدة نقضها الآخر عليه، ويسمون هذه القصائد بالنقائض، وأشهرها نقائض جرير والفرزدق، وهي محفوظة متدارسة، وقد نقل المبرد في الكامل شيئاً منها (جـ ١: ص ٢٨٢).

وقالوا إن جنازة مرت بجرير فبكى وقال: أحرقتني هذه الجنازة! قيل فلم تقذف في المحصنات؟ قال: يبدو لي ولا أصبر (جـ ٢: البيان)؛ فكذلك كان يبدو لمن في طبقته حتى صار الناس يستجيرون بقبر أبي الفرزدق من هجائه فيجيرهم (جـ ١ ص ٢٩١: الكامل).

وقد نسب الفرزدق في آخر عمره وتعلق بأستار الكعبة وعاهد الله أن لا يكذب ولا يشتم مسلماً، وذكر ذلك في شعره (ص ٧٠ جـ ١ : الكامل) وكان جرير مُولعاً بقذف المحصنات يعدهن شطر الهجاء ومادّة الإقذاع وقد دعا مرة رجلاً من شعراء بني كلاب إلى مهاجاته فقال الكلابي: إن نسائي بأمتعتهن ولم تدع الشعراء في نسائك مترقعاً (جـ ١ : البيان).

ولانطباع الشعراء على هذه الشراسة الشديدة والجرح العريض لما يدلون به من طول اللسان وإحجام الناس عن مخاشنتهم كان الأشراف يتجنبون ممازحة الشاعر خوف لفظة تسمع منه مزحاً فتعود جداً (جـ ١ ص ٤٦ : العمدة) كما كانوا يتقون من أنفسهم مأثور القول في المصيبة والمرزئة، خوف أن يسبق لسانهم بكلمة من التوجع فتؤخذ عليهم وتجري في الناس مثلاً مضروباً وعيباً منسوباً.

مشاهير الهجائين:

ليست الشهرة بالهجاء مما تيسر لكل شاعر يسب ويفحش، فلو كان هذا لقد كان غلب الهجاء على كل شاعر، ولكن أصحاب الهجاء كأصحاب السياسة من أهلها وغير أهلها؛ يستطيع كل امرىء أن يتأوّل ويتنبأ وينذر ويأتي بصنوف القول كلها، ومع ذلك لا تجد شهرة السياسة إلا لنوادر الرجال، لأن حوادثها أرزاق وحظوظ، فلا يتفق لكل من ينتحل السياسة أن يصرّف الدول ويضع ويرفع، كما لا يتفق مثل ذلك لكل هجّاء؛ قال أبو عبيدة: والذين هجوا فوضعوا من قدر من هجوه، ومدحوا فرفعوا من قدر من مدحوه، وهجاهم قوم فردّوا عليهم وأفحموهم وسكت عنهم بعض من هجاهم مخالفة التعرّض لهم، وسكتوا عن هجاهم رغبة بأنفسهم عن الردّ عليهم وهم إسلاميون ـ الحطيئة، وجرير، والفرزدق، والأخطل؛ وفي الجاهلية زهير، وطرفة، والأعشى، والنابغة (جـ ٢: البيان).

فهؤلاء أفراد الهجائين وأقطاب السياسة اللسانية، ولم يبلغوا أن يكونوا كذلك حتى كانت فيهم السلطة والسلاطة معاً؛ وهي جماع الصفات التي ذكرهم بها أبو عبيدة، فانظر أين يقع ثمانية من جمهور شعراء الجاهلية والإسلاميين لولا أن في الشر كما في الخير أرزاقاً وأقساماً؛ وهذا الفرزدق نفسه قد تجنب مهاجاة زياد الأعجم ووهب لمخافته عبد القيس (جـ ١ ص ٣٧ العمدة) وتجنب هو وجرير معاً مهاجاة الأحوص إكباراً لشعره (ص ٣٨ منه) ومع ذلك لم يذكر معهما هذان الشاعران في قليل ولا كثير، ولو بقي الأمر بعد الدولة الأموية عربياً كما كان فيها لظهرت طبقات أخرى تستحق التأريخ، ولكن الذين ظهروا، وأولهم بشار بن برد،

إنما صرفوا بأسهم بعضهم إلى بعض، وهجوا الكبراء لأموالهم لا لأحسابهم، حتى قيل فيهم إنهم يمدحون بثمن ويهجون مجاناً... وقد صار الهجاء من يومئذٍ كما قلنا ضرباً من الصناعة ونوعاً معدوداً من الشعر، وإن لم تكن إجادته في طبع كل شاعر، كما قالوا عن ذي الرمة، فقد كان أحسن الناس نسيباً وأجودهم تشبيهاً وأوصفهم لرمل، وهاجرة، وفلاة، وماء، وقراد، وحية، فإذا صار إلى المديح والهجاء خانه الطبع؛ وذلك الذي أخره عن الفحول، فقالوا: في شعره أبعار غزلان ونقط عروس (ص ١٤: طبقات).

وأشهر المحدثين بالهجاء على هذا الوصف بشار بن برد، وكان إذا غضب وأراد أن يقول هجاءً صفق بيديه وتفل عن يمينه ويساره (ص ٢١٠: سرح العيون) ودعبل بن علي الخزاعي، وكان هجاء الملوك جسوراً على الخليفة متحاملاً لا يبالي ما صنع حتى عرف بذلك وطار اسمه فيه، وكان لذلك يقول عن نفسه إنه يحمل خشبة منذ كذا سنة لا يجد من يصلبه عليها، وابن الرومي علي بن عباس، وكان لسانه أطول من عقله حتى قتله الهجاء، وأكثر إجادته فيه لأنه كان سلك طريقة جرير من الإطالة والإفحاش، فإن جريراً أول من أطال الهجاء، وكان يقول: إذا هجوت فأضحك (ص ١٤٠ جـ ٢: العمدة) وابن بسام، وكان يهجو أباه وأقاربه، يستنّ في ذلك سنّة الحطيئة الذي هجا أمه، وابن الحجاج البغدادي خبيث العراق؛ وأبو بكر المخزومي هجّاء الأندلس في القرن الخامس؛ وكان أعمى شديد الشر كأنه نار صاعقة، وكان يهجو في كل كلامه من شعر وغير شعر؛ ويقول عن نفسه: لا تبديل لخلق الله. ومع سبقه في الهجاء كان إذا مدح ضعف شعره (ص ٨٩ جـ ١: نفح الطيب)؛ وابن القطان المتوفى سنة ٤٩٨ كان هجاءً لم يسلم منه الخليفة فمن دونه، وأبو القاسم [الشميشي] الأندلسي في القرن السادس وقد جمع هجاءه في ديوان سماه «شفاء الأمراض في أخذ الأعراض» وعلي بن حزمون هجاء المغرب في أوائل القرن السابع وكانوا يتدارسون هجاءه حتى لم تخل بلدة في المغرب من شعره (ص ١٩٦ المعجب) وابن عنين هجاء مصر في القرن السابع. قال المقري في نفح الطيب: وله ديوان سماه «مقراض الأعراض» ولكن ابن خلكان وكان معاصراً له ورآه قال: إن المقراض قصيدة طويلة جمع فيها خلقاً كثيراً من رؤساء دمشق، وقد نفاه صلاح الدين الأيوبي إلى اليمن لإفحاشه في هجاء الناس، وتوفي سنة ٦٣٠.

فهؤلاء أشهر أهل الهجاء لغلبته على شعرهم وإتيانهم فيه بالأوابد وذهابهم في معاريضه كل مذهب، وهم في المحدثين كالذين عدهم أبو عبيدة في الإسلاميين

والجاهليين وإن كان من عداهم كلهم يهجون؛ ومن للشعراء قوم يسمونهم المغلّبين وهم الذين غلبوا بالهجاء وإن كان ممن ليسوا إليهم في الشعر ولا قريباً منهم، ومعنى المغلب عندهم الذي لا يزال مغلوباً. قال ابن رشيق: ومنهم نابغة بني جعدة، وقد غلب عليه أوس بن مغراء القريعي وغلبت عليه ليلى الأخيلية... وقد علم الكافة ما صنع جرير بالأخطل والراعي جميعاً... ومن المغلبين: الزبرقان، غلبه عمرو بن الأهتم وغلبه المخبل السعدي وغلبه الحطيئة، وقد أجاب الاثنين ولم يجب الحطيئة، ومنهم تميم بن أبي مقبل، هجاه النجاشي فقهره وغلب عليه، وهاجى النجاشي عبد الرحمٰن بن حسان فغلبه عبد الرحمٰن وأفحمه... ومن مغلبي المولدين على جلالته بشار بن برد، فإن حماد عجرد وليس من رجاله ولا أكفائه هجاه فأبكاه ومثل به أشد تمثيل، وعلي بن الجهم هاجى أبا السمط مروان بن أبي الجنوب فغلبه مروان، وهاجاه البحتري فغلب عليه أيضاً، على أن علياً أقذع منه لساناً وأسبق إلى ما يريده من ذلك وأقدم سناً، ومنهم حبيب «الطائي» وهاجى السراج وعتبة فما أتى بشيء... وهاجى دعبلاً فاستطال عليه دعبل أيضاً (٦٧ و ٦٨ جـ ١ : العمدة)، وربما هجى الشاعر من هو أكبر منه وأبعد صيتاً، لا ليغلبه، ولكن ليجيبه فيعد في طبقته، كما فعل بشار، فإنه هجا جريراً بأشعار كثيرة فلم يجبه جرير أنفة واحتقاراً، فقال: لو هجاني لكنت أشعر الناس (ص ٧٠ جـ ١ : العمدة).

المديح

والمديح في فطرة الإنسان، لأنه إحساس الكبرياء التي هي عمود الإنسانية فيه، فإن الناس متفاضلون في القوة على الأعمال، وهم كذلك متفاضلون في حسهم لهذه القوة، فالواثق بنفسه الذاهب بها مذهب الغناء والاعتداد يجد في طبعه حركة واهتزازاً متى حققتْ له أعماله تلك الثقة ولم يكذب وهمه في الاعتداد باطلاً؛ فذلك الاهتزاز هو إحساس الكبرياء الكامنة فيه، وهو الذي يقصد تصويره بالفخر والمديح.

ولا تكون الكبرياء رذيلة ممقوتة إلا إذا جاوزت مقدارها الطبيعي الذي يكون دائماً مكافئاً لحقيقة الثقة بالنفس، فهي حينئذٍ تنقلب صلفاً وتدخل في حكم الطباع المتكلفة ولا تحدث من الاهتزاز إلا وهماً وغروراً، كالذي يحدث من نشوة الخمر؛ فإذا هي زادت كانت عند العقلاء عربدة... والمديح الذي يصور هذه الكبرياء الكاذبة لا بد أن يكون أكذب منها حتى تعوض عليه غرابة المبالغة شيئاً من رونق الحقيقة، وهو حينئذٍ صنعة وتكلف، ثم هو الذي عناه المتأخرون بقولهم: أعذب الشعر أكذبه.

فهذان شطرا المديح، لا يكون إلا في أحدهما، وقد ذهب العرب بالشطر الأول قبل أن تضعف أعصاب البداوة، فكان مديحهم فخراً كله، لأن أساس الطبيعة البدوية فضيلة الاعتماد على النفس، وهي التي تحدث الكبرياء الصحيحة، فلا تكاد تجد في شعر المهلهل أو امرىء القيس وطبقتهما مدحاً مبنياً على الملق والمداهنة وتصنُّع الأخلاق، وإن وجد شيء من ذلك قبل النابغة وزهير فهو مصنوع لا شك في صنعته وتوليده؛ وقد زعم الأصمعي (ص ١٨٨ جـ ٢: الكامل) أن هذا البيت الذي يروى لمهلهل مصنوع محدث، وهو قوله:

أنْبَضُوا مَعْجِسَ القِسيِّ وأبرقْنا كما تُرْعِدُ الفحولُ الفحولا

لأن فيه غلطاً لغوياً، إذ لا يقال إلا رعد وبرق إذا أوعد وتهدد، وأرعدنا نحن وأبرقنا إذا دخلنا في الرعد والبرق، وليس الخطأ اللغوي وحده وهو الذي [يدل][1] على الصنعة والتوليد، ولكن الخطأ الأخلاقي أمكن منه في باب الدلالة.

---

(١) من زيادتنا.

ولما وهنت أعصاب البداوة في بعض الشعراء بما وجدوا من مس الترف والنعيم، جعلوا يبتغون بالشعر المنالة والكسب، وبذلك حولوا شيئاً من مديحهم إلى الشطر الثاني، وقد ذكرنا منشأ ذلك في باب البديهة والارتجال؛ غير أن هذا التحوّل المرضيّ في المديح إنما كان يأخذ منه على التدريج في أول أمره، فبقي مديح زهير طبيعياً لم يحاول فيه صبغ الحقيقة بذلك اللون الأسود الذي يعطيها في الوهم منظر الاستعباد، ولذلك فضله عمر بن الخطاب بأنه كان لا يمدح الرجل إلا بما فيه؛ ولكن الذي سلم من أمر زهير لم يسلم من أمر النابغة، لأن زهيراً كان لا يقول على الرغبة والطمع، وكان يمدح رجلاً من الأشراف بصفات مثله الصحيحة، والنابغة كان يتكسب من المناذرة والغساسنة، وهم ملوك، فكان يرى النابغة أن مديحهم لا بد أن يكون طبقة في الشعر تساوي طبقتهم في الناس، ولما هرب من النعمان وجعل يعتذر إليه باعتذاراته المشهورة، عمد إلى تجويد المديح وزخرفته ينفخ به كبرياءه فيصغر في جنبها ما أتاه ويتجاوز عنه.

وقد جاء بعدهما الأعشى، فلم تكن له همة إلا في المدح والهجاء، وكان رجلاً مجدوداً في الشعر؛ ما مدح أحداً إلا رفعه ولا هجا أحداً إلا وضعه، والأمور يومئذٍ تطير للشعر طيراناً؛ فكان الأعشى على التحقيق أول من احترف المديح وابتذله في طبقات الناس؛ ولذلك اضطر أن ينفخ معانيه بالمبالغة والإغراق، وإن تجاوز موضع الحقيقة إلى ما يقع وراءها من نواحي التصوّر البعيدة؛ وقد عرف العرب ذلك منه وألِفوه، لأن حظ هذا النوع من الشعر أن يسير وإن كان كذباً، فإن ركد في لسان الشاعر لم يبالوا به وإن كان حقيقة؛ ولذلك لما نزل الأعشى بمكة وأضافه المحلق ـ وهو رجل فقير خامل الذكر ذو بنات قد كسدن عليه، وأراد الأعشى إنفاقهن وأن يكفيه أمرهن ـ أصبح بعكاظ ينشد قصيدة وقد اجتمع الناس (٢٥ جـ ١: العمدة).

يقول فيها:

أرقْتُ وما هـذا السهـادُ المـؤرِّق ... وما بـيَ مـن سقْـمٍ وما بـيَ مَعْشَقُ

نَفَى الذمّ عن آل المحلّق جفنة ... كجابيـةِ الشيخ العراقـيّ تفهـق

فما أتم القصيدة إلا والناس ينسلون إلى المحلق يهنئونه، والأشراف من كل قبيلة يتسابقون إليه جرياً يخطبون بناته، لمكان شعر الأعشى، فلم تمس منهن واحدة إلا في عصمة رجل أفضل من أبيها ألف ضعف. وافتتان هذا الشاعر في صنعة المديح وقصده فيه إلى تصوير الكبرياء الكاذبة، هو الذي طوع له أن يكذب

في التاريخ حين نظم قصائده التي ذكر فيها منافرة عامر بن الطفيل وعلقمة بن علاثة، وقد كانا تنافرا إلى هرم بن قطبة. فأقاما عنده سنة لا يقضي لأحدهما على الآخر، حتى قدم الأعشى، وكانت لعامر عنده يد؛ فقال شعره في ذلك فرواه الناس، وافترقوا وقد نفر عامر على علقمة بحكم الأعشى، والقصة مشهورة (العمدة: جـ ١ ص ٢٨؛ وسرح العيون ص ١٠٦) وفيها أقوال ولكن الرواة مجمعون على حكم هذا الأعشى.

وكذلك كذب الحطيئة على التاريخ في مديح قومه، وكانوا من القائمين في أهل الردّة، فقال:

فِدًى لبني نصرٍ طريفي وتالدي   عشيةَ ذادوا بالرماح أبا بكر

قال المبرد: قوله ذادوا بالرماح أبا بكر، كذب؛ إنما خرجوا على الإبل فقعقعوا لها بالشّنان فنفرت وفرّت (جـ ١ ص ٢٣٢: الكامل) والمعاني تخضعُ الحقائق وتصرّفها فيما شاءت ولكنها لا تُخضع التاريخ، لأنه في نفسه حقيقة خالدة لا تمسخ ولا تموت، فإذا حاول الشاعر أن يكذب فيه فلا يكون ذلك إلا إذا اعتاد تحويل الحقائق فيمدح كذباً ويهجو كذباً، وذلك من ضرورة الصنعة والاحتراف، فلا يفعله إلا وقد ابتذل الشعر واتخذه حرفة، وذلك ما ذهبنا إليه في أمر الأعشى.

وقد نقلنا في فصل (الشعر في القبائل) قول الجاحظ إنه لم تمدح قبيلة في الجاهلية من قريش كما مدحت مخزوم، ولم يتهيأ من الشاهد والمثل لمادح في أحد من العرب ما تهيأ في بني بدر.

ولما دجا الإسلام وتحضرت الدولة واستأصلت الفتن أهلَ الطبع الشعري من العرب، انفرد بالشعر جماعة هم الذين اتصلوا بدولة الذهب (الأمويين) فاستقلت طريقة المديح من يومئذٍ وأطاله الشعراء، وقد أجمعوا على أن كثيِّراً أول من فعل ذلك (ص ٦٢ جـ ١: العمدة) كما أن جريراً هو أول مَن استن إطالة الهجاء وتقصير الممادحة. قال: فإنه ينسى أولها ولا يحفظ آخرها (ص ١٠٣ جـ ٢: العمدة).

وقد نصوا على أن أمدح الناس في طبقة الجاهلية والإسلاميين زهير والأعشى ثم الأخطل وكثيِّر (ص ١٠٤ جـ ٢: العمدة) أما المحدثون فقلّ منهم من لا يحترف المديح ويجعله عمود شعره وموضع كدّه وإجادته، وقد جرّأهم على ذلك جود الخلفاء والأمراء ورغبتهم في اصطناعهم وتسنية الجوائز لهم من أجل ذلك؛ ولا أعجب من أن يدخل الحيص بيص الشاعر المتوفى سنة ٥٧٤ على خالد القسري أحد أمراء الدولة الأموية فيقول له: إني مدحتك ببيتين قيمتهما عشرة آلاف درهم

فأحضرها حتى أنشدهما، فيحضر خالد الدراهم ثم ينشد الحيص بيص قوله:

قد كان آدم قبل حين وفاته أوصاك وهو يجود بالحوباء
ببنيه أن ترعاهمُ فرعيتَهُمْ وكفَيْتَ آدم عيلة الأبناء!

فيدفع إليه خالد الدراهم ويأمر أن يضرب أسواطاً وينادى عليه: هذا جزاء من لا يعرف قيمة شعره، ثم يقول له: إن قيمتها مائة ألف (ص ٢٠٤ سرح العيون)، وخالد هذا هو الذي كان يجلس للشعراء في يوم معيَّن ويجيزهم فيه، وهو أول من فعل ذلك، وقد حذا حذوه الخليفة المهدي العباسي، ولكنه لم يقصر اتخاذ الأيام على الشعراء، بل اتخذ كذلك أياماً لأرباب الصناعات والغايات؛ وكان الوليد بن يزيد من خلفاء بني أمية أول من تخرَّق في البذل للشعراء، فعدّ أبيات الشعر وأعطى على كل بيت ألف درهم (ص ١٤٨ جـ ١٧ : الأغاني) فلما جاء المهدي من خلفاء العباسيين وصل مروان بن أبي حفصة بمائة ألف درهم على قصيدته التي مطلعها:

طرقتك زائرة فحيّ خيالَها

يعارض بها قصيدة للأعشى؛ وكذلك كان يعطيه الرشيد؛ وقد كثر الشعراء في أيامه فكان ببابه منهم من لم يجتمع لأحد قبله - وسنذكر فحولهم لمناسبةٍ تأتي في بحث الأدب الأندلسي - وضاقت بهم بغداد فاضطروا إلى تقديرهم بالاختبار وترتيبهم في الجوائز؛ فعهد يحيى بن خالد بذلك إلى شاعره أبان اللاحقي (ص ٧٣ جـ ٢٠ : الأغاني)؛ وكان ذلك عهد البرامكة وهم مَن هُم؛ فقد نال شاعرهم أبان اللاحقي على قصيدة واحدة فيهم مثل ما ناله مروان من الرشيد كل عمره (ص ٧٣ جـ ٢٠ : الأغاني)؛ وأعطى المتوكل حسين بن الضحاك ألف دينار عن كل بيت من إحدى قصائده؛ وهو أول من أعطى ذلك (ص ١٩٤ جـ ٦ : الأغاني)، ولم يساو هؤلاء في ذلك غير الأندلسيين - وسنلم بشيء من خبرهم في موضعه - ولو ذهبنا نتتبّع تاريخ الجوائز ونستقصي مقاديرها للزمتنا لذلك مؤنة في التأليف وكلفة في الجمع؛ لأنها مع تاريخ الشعر في كل عصر؛ وقد كان من الشعراء من يتراجع طبعه وتنضب مادته بعد ممدوحه الذي اختص به، كأبي الحسن السلامي توفي سنة ٣٩٤ شاعر عضد الدولة؛ وكان عضد الدولة يقول: إذا رأيت السلامي في مجلسي ظننت أن عطارد نزل من الفلك إليّ ووقف بين يديّ! فلما توفي تراجع طبعه ورقّت حاله ولم ينتفع بنفسه (ص ١٦٣ جـ ٢ : يتيمة الدهر) ومثله كثيرون.

ويحسب الناس أن من نقائص شعراء المتأخرين أنهم ينقلون المديح من رجل إلى رجل؛ فيلقون بالقصيدة الواحدة جماعة من الناس؛ ولكن ابن رشيق يقول إن

ذلك كان دأب البحتري؛ وفعله أبو تمام في قصائد معدودة؛ منها:

قَـذْكَ اتّـئِـدْ أرْبَـيْـتَ فـي الـغُـلَـوَاءِ

نقلها عن يحيى بن ثابت إلى محمد بن حسان (ص ١١٤ جـ ٢: العمدة)؛ وإن كان وجه ذلك في المتأخرين العجز عن الشعر فلا نرى له وجهاً في المتقدمين إلا أن يكون إخلافَ الأمل في المثوبة والإجازة بالحرمان؛ فيقول قائلهم: هن بُنَيَّاتي أُنْكِحُهُنّ من أشاء!

شعر الكدية أو الشعر الساساني:

الكدية حرفة السائل الملح؛ وهي أيضاً شدة الدهر؛ وكان من شعراء العرب صعاليك وشُطّار ومتلصّصون؛ وأشهرهم عروة بن الورد المعروف بعروة الصعاليك، وتأبط شراً، وسعد بن ناسب؛ ولكن لم يكن فيهم مكدون؛ والفرق بين الحالتين أن الشطارة تبسط اليد قوية عزيزة؛ والكدية بسطها بالسؤال ضارعة ذليلة؛ فلما استفحل التمدن الإسلامي وامتزج العرب بالفرس؛ أخذ خبثاؤهم فيما أخذوه منهم تلك الحرفة؛ ولذلك يسمّون بني ساسان كما أخذوا عن الهنود مذهب الخناقين واستعدوا له استعداداً عجيباً؛ فانتحله جماعة من أصحاب المنصورية والغالية وغيرهما؛ وقد ذكر الجاحظ من ذلك طرفاً صالحاً (ص ٩٧ و ٩٨ جـ ٢: الحيوان) وأورد شعراً لحماد الراوية يذكر فيه القبائل المشهورة بالخنق لعهده؛ أي في منتصف القرن الثاني؛ وهي عجل وكندة وبجيلة، فراجعه هناك، ثم نسب هذا الشعر في موضع آخر لأعشى همدان (ص ١١٩ جـ ٦: الحيوان).

أما الكدية فهي عند أهلها كل ما يحتال به على الشر والأذى في سبيل العيش من الشعوذة والمخرقة وما إليهما، ولهم فيها رموز لا يفهمها غيرهم، وأصحابها أهل بأس وشدة وفساد كبير، ولكن من الشعراء من كان يقبل على هذه الحرفة لا يبغي بها بدلاً من عرض الحياة ووفرة الغنى وإقبال الأمراء، ومنهم من كان يحفظ رموزها تطرّفاً وتملّحاً، ونظن أنهم لم يظهروا بها إلا في القرن الرابع، وأشهرهم في ذلك الأحنف العكبري، وكان فرد بني ساسان بمدينة السلام، وهو من جماعة الصاحب بن عباد (ص ٢٨٥ جـ ٢: يتيمة الدهر). وكان من شعرائه فيها أيضاً أبو دلف الخزرجي الينبوعي، قال الثعالبي فيه: شاعر كثير الملح والظرف، مشحوذ المدية في الكدية، خنق التسعين في الاطراب والاغتراب، وركوب الأسفار الصعاب، وضرب صفحة المحراب بالحراب... قال: وكان الصاحب يحفظ مناكاة بني ساسان حفظاً عجيباً، ويعجبه من أبي دلف وفور حظه منها، وكانا

يتجاذبان أهدابها، ويجريان فيما لا يفطن له حاضرهما، ولما أتحفه أبو دلف بقصيدته التي عارض بها دالية الأحنف العكبري في المناكاة وذكر المكدين والتنبيه على فنون حرفهم وأنواع رسومهم وتنادر بإدخاله الخليفة المطيع لله في جملتهم، وقد فسرها تفسيراً شافياً كافياً ـ اهتز ونشط لها وتبجح بها، وتحفَّظ كلها، وأجزل صلته عليها، وقد اختار منها الثعالبي ١٩٥ بيتاً وساقها في يتيمته مع شرحها (جزء ثالث) وأكثر مصطلحاتها فارسي، ورأينا صاحبها يقول فيها:

ومــــنـــــا شـــــعـــــراء الأر ضِ أهــل الـبــدو والــحــضــر

فإذا لم يكن منهم يومئذٍ طائفة كبيرة طواهم التاريخ بأجناسهم على أدناسهم، فإن أبا دلف إنما أراد صنعة المديح وتكسب الشعراء بها، وهي فن من تلك الفنون اختص به الشعراء كما اختص غيرهم بغيره من فنونها الكثيرة، ومدار جميعها على أخذ «جِزية الخلق» كما يقولون، وليس للمديح عند الشعراء الذين يتكسبون به معنىً أكثر من ذلك.

الفَخر والحمَاسَة

يقول ابن رشيق: إن الفخر هو المديح نفسه، ولكن الشاعر يخص نفسه وقومه. ونحن كذلك نراه قد يكون شطراً من الهجاء؛ إذ يقصد به التفضيل والترجيح بين الصفات الممدوحة التي يعتز بها والصفات المهجوّة التي يفتخر عليها، أما في الهجاء فهو طبيعي كما ترى، لأنه بعض مادته، ولكن مدح النفس مرذول، يدل على سقوط الهمة، وعلى فسولة الرأي، وعلى أن المرء يزور من نفسه لساناً غير مخلوق، وهذا أدخلُ في باب المذلة والضعة منه في باب الفخر والحمية؛ والصحيح أن هذا الفخر الذي عناه ابن رشيق إنما هو الفخر الصناعي الذي تزيَّد فيه المتأخرون واستظهرت به طبيعتهم، فصنعته مديحٌ صرف، وكل من قدر على أن يقول حاتم كريم، فهو قادرٌ بَدِيًّا على أن يقول أنا كريم، وقس على ذلك؛ لأن التأريخ يعتبر دائماً ميتاً موتاً حقيقياً إذا أريد تقليد أعماله الخالدة بالأقوال، فلو كان الذي يقول: أنا كريم كرم حاتم؛ إنما قال هذا القول في الناس الذين شهروا حاتماً بالكرم؛ لكان قد وجد التاريخ حيًّا فإما يكذبه أو يصدقه؛ على مقدار عمله الذي يساوي به عمل حاتم، ولا يكون لكلمته معنى إلا التنبيه على هذه الفضيلة فيه.

فحقيقة الفخر إذن ليست مدحاً كما قيل، ولكنها تأريخ، وسواء في معنى التأريخ فضيلة الفرد وفضيلة الجماعة، لأنه كما يكون ظَفَرُ الجيش في الحرب نتيجة حوادث كثيرة، كذلك تكون فضيلة الكرم عن حوادث معروفة أنتجت هذه التسمية؛ والمرء لا يكون كريماً في العرب بلا شيء، ولا بشيء قليل.

وعلى هذا التأويل نرى الفخر فطرة في العرب، فلا يكاد السيد منهم يأتي عملاً إلا تناوله شاعر قبيلته وفخر به، لأنه لسان القبيلة ومؤرخ أحسابها، وإذا فخر أحدهم بفضيلة في نفسه كالشجاعة أو الكرم أو غيرهما، فإنما يكون ذلك في معرض التذكير بهذه الفضيلة واستشهاد التاريخ الحي عليها، أو يكون توطيناً لنفسه وتحميساً لها بما يهيج عن كبريائها، كما يغنّي الشجاع في الحرب، وكما ينبه عن نفسه عند الضربة القاضية والطعنة النافذة؛ وهذا هو باب الحماسة.

وفيما عدا ذلك فلا يكون في الفخر معنى المديح إلا لأن فيه معنى الهجاء، كالمنافرات المشهورة في العرب؛ وكانوا إذا تنازع الرجلان منهم وادعى كل واحد

أنه أعزّ من صاحبه، تحاكما إلى عالم من حكمائهم المحيطين بالأنساب والتاريخ، فمن نفَّر منهما ـ أي فضل نفره على الآخر ـ لا يفلح الثاني بعدها أبداً؛ والأصل في هذا كما ترى الهجاء لا المدح، لأن الذي يقارع الآخر عن حسبه ويكاثره بالأحياء والأموات من أشراف قومه، إنما يريد الغض منه، ليظهر هو وقبيلته بهذه المقابلة، ولو أراد معنى التمدح وحده لقد كان في حسب قومه غنى.

وثمّ نوع آخر من الفخر عند العرب هو شبيه بالفخر المصنوع في ظاهره لا في حقيقته، وذلك أن العربي يعاف الشيء ويهجو به غيره، فإن ابْتَلَى به ملأ ماضغيه فخراً، ولكنه لا يفخر به لنفسه من جهة ما هَجا به صاحبه، قال الجاحظ: فافهم هذه، فإن الناس يغلطون على العرب ويزعمون أنهم قد يمدحون الشيء الذي قد يَهْجُون به، وهذا باطل، فإنه ليس شيء إلا وله وجهان وطريقان. فإذا مدحوا ذكروا أحسن الوجهين؛ وإذا ذمّوا ذكروا أقبح الوجهين (ص ٥٧ ـ جـ ٥: الحيوان). ويدخل في هذا النوع باب العيوب الخِلْقية كالبرص فإنهم يهجون به، ولكن من ابتلي به من شعرائهم ضرب له المثل الذي يستغرقه ويشغل عنه كقول ابن حبناء:

إني امرؤ حنظلي حين تنسبني ... لا من عتيك ولا أخوالي العوَق

لا تحسبن بياضاً فيّ منقصة ... إن اللهاميم في أقرانها البلق

وقس على ذلك، فهذا المدح المصنوع، ولكن عذرهم فيه أنهم اضطروا إليه فراراً من معنى الهجاء، ومن هذه الجهة اكتسب معنى المديح.

فكيفما أدرنا القول لا نجد هذا الباب خالصاً عند العرب غير مقصود به إلا صنعة الكلام وحدها كما يفعل المولدون، ولذلك لم يغلب هذا النوع على قول الشاعر منهم كما يغلب المديح الهجاء والوصف، بل لم يكد يتميز به بعضهم على بعض؛ واعتبر ذلك بالأبيات التي يعدونها أفخر الشعر، وقد روى منها ابن رشيق طائفة، فإنك لا تجد لجاهلي بيتاً يبرعها أو يكون منها بمنزلة في الصنعة، وإنما تجد أكثر ذلك للإسلاميين والمولدين.

أما الإسلاميون فقد شاع الفخر في أيامهم، للخلافات التي كانت بين بني هاشم وبني أمية، وبين هؤلاء وبين العباس، ولكنه بُني على الهجاء كما مرّ في منافرات العرب، ولذلك استغرقته الخطب والكتب ولم تكن سُهمة الشعر منه إلا القليل؛ وكان منهم من يغري بين الوجوه من الناس وبين العلماء بالأنساب، يحب أن يعرف حالات الناس وعيوب الأشراف، كعبد الله بن عامر، ومصعب بن الزبير؛ قال الجاحظ: فلا جرم أنهما كانا إذا سبًا أوجعا (جـ ١ البيان) وسنلم

بشيء من هذا الباب في بحث الخطابة.

وكان فيهم قوم متميزون دون سائر القبائل بالكِبْر، أبطرهم ما وجدوا لأنفسهم من الفضيلة، ولم يكن في قوى عقولهم وديانتهم فضل على قوى دواعي الحمية فيهم، وهم من قريش بنو مخزوم، وبنو أمية. ومن العرب بنو جعفر بن كلاب، وبنو زرارة بن عُدس خاصة (ص ٢١؛ ٢٢ جـ ٦: الحيوان) فلا جرم كان من هؤلاء ديوان مفرد لمعاني الفخر والحماسة. وقد ذهب بشهرة الفخر في الإسلاميين من الشعراء جرير والفرزدق؛ لذهابهما بشهرة الهجاء.

أما في المولدين فالذين برعوا في صنعة الفخر والحماسة كثيرون، وقد صارت الإجازة في ذلك على حسب قوة الشاعر وبمقدار ما تؤتي القريحة من التصرف؛ لأن هذا الشعر لا يصنع لرغبة ولا لرهبة وليس وراء معانيه ظل، فلا يجيده إلا مجيد، ولكن شهرته أكثر ما تعلق بالأمراء والشجعان وأهل النسب؛ كالشريف الرضي، وهم يقصدون إلى هذا النوع في شعرهم قصداً، ويتخذون منه لساناً للسياسة والتاريخ. ثم هو شيء في طباعهم، لا يتكلفون منه الكثير كما يفعل مَن دونهم. ولذلك لا يَعْدوه وَشْي الطبيعة ورونق الغريزة، وذلك شائع فيهم. وأول هذه الطبقة في الإسلام شعراء الخوارج، وأشهرهم قطري بن الفجاءة، ثم الأمراء والوزراء. كأمراء بني حمدان، وأشهرهم أبو فراس الحمداني، وكالوزير الطغرائي، وكثيرين من وزراء الأندلس، وسنذكرهم في موضعهم، وكان آخر من أداه إلينا الزمان من هذه الفئة، المرحوم محمود سامي البارودي.

وقد استحدث المتأخرون طريقة صناعية في الحماسة؛ وهي مزجها بالغزل والافتنان في ذلك؛ وأخذوا هذه الطريقة عن عنترة في البيتين المنسوبين إليه:

ولقد ذكرتُك والرماح نواهل

وكان يتفق ذلك في الأبيات من القصيدة؛ حتى صنع فيه القاضي السعيد هبة الله بن سناء الملك قصيدته الشهيرة التي مطلعها:

سواي يخاف الدهر أو يرهب الردى وغيري يهوى أن يكون مخلّداً

وقسمها على الحماسة والغزل؛ وهي أشهر القصائد في هذا النوع.

الرثاء

الشعر في المراثي إنما يقال على الوفاء، فيقضي الشاعر بقوله حقوقاً سلفت، أو على السجية إذا كان الشاعر قد فجع ببعض أهله، أما أن يقال على الرغبة فلا؛ لأن العرب التزموا في ذلك مذهباً واحداً، وهو ذكر ما يدل على أن الميت قد مات؛ فيجمعون بين التفجع والحسرة والأسف والتلهف والاستعظام، ثم [يذكرون] صفات المدح مبللة بالدموع، حتى قال قدامة: إنه ليس بين المرثية والمدحة فصل إلا أن يُذكر في اللفظ ما يدل على أنه لهالك؛ ومن أجل ذلك لم يتبسطوا في معاني الرثاء والفجيعة من [الموجودات] وما يتبع ذلك من درس العواطف المحزنة والبحث عن أماكن الألم في نفس الإنسان، كما كان ذلك عند اليونان، إذ كان من شعرائهم من تخصص للفواجع وعرف بصفات الحزن كأوريبيذس وغيره، وكما كان عند العبرانيين، وهم أبكى الناس، حتى إن الرثاء من الصفات المميزة لأشعارهم؛ ويرجع ذلك النقص في العرب إلى أسبابه الطبيعية مما يتعلق بالبداوة والأخلاق التي تكون عنها، وقد مر ذلك في مواضع كثيرة.

ومن تلك الأخلاق كانوا لا يرثون قتلى الحروب، لأنهم ما خرجوا إلا ليقتلوا، فإذا بكوهم كان ذلك هجاءً أو في حكمه؛ ولكن الرثاء لمن يموت حتف أنفه؛ أو يقتل في غير حرب من حروب التاريخ، كالغارة ونحوها، فحينئذٍ يعددون المآثر ويبالغون في الفجيعة كأن هذا الموت غير طبيعي فيمن يستحق أن يموت. . .

وقد مرَّ في الكلام عن شواعر العرب شيء عن موضعهن من الرثاء، لأنهن أشجى الناس قلوباً عند المصيبة وأشدهن جزعاً على هالك؛ لِما رُكّب في طبعهن من الخور، وفي قلوبهن من سهولة الانخلاع. أما الرجال فلم يشتهر منهم بالرثاء إلا أفراد عضتهم المصيبة بما لم يبرأ من الألم فصاحوا تلك الصيحة التي ينجذِب معها القلب إلى الشفتين.

قال المبرد في الكامل (ص ٣٩٠ جـ ٢): وكانت العرب تقدم مراثي وتفضلها، وترى قائلها بها فوق كل مؤبِّن. وكأنهم يرون ما بعدها من المراثي منها أُخِذَت وفي كنفها تَصْلُح. . . ثم ذكر منها قصيدة أعشى باهلة التي يرثي بها المنتشر بن وهب الباهلي وساق خبرها. وكذلك روى قصيدة متمِّم بن نويرة في أخيه مالك، وهذه القصائد التي يشير إليها المبرد هي عيون المراثي التي رواها

محمد بن أبي الخطاب القرشي في كتابه «جمهرة أشعار العرب» وهي لأبي ذؤيب الهذلي، وعلقمة بن ذي جَدَن الحميري، ومحمد بن كعب الغنوي، والأعشى الباهلي، وأبي زبيد الطائي، ومالك بن الريب، ومتمم بن نويرة. ولم يذكروا منها شعر النابغة في حصن بن حُذَيفة، ولا مراثي أوس بن حجر في فضالة بن كَلَدَة. ولأوس هذا فيه مراث جيدة، من أحسنها القصيدة السائرة التي أولها:

أيتها النفس أجْمِلي جَزَعاً ... إن الذي تحذرين قد وقعا!

وبديهي أن الرثاء لا يتعلق بالنسيب كما يتعلق به المدح والهجاء وغيرهما ولكن وردت للعرب في ذلك قصيدة واحدة. قال ابن الكلبي: لا أعلم مرثية أولها نسيب إلا قصيدة دريد بن الصمة:

أرثّ جديدُ الحبل من أم معبدِ ... بعافية وأخلفت كل موعد

وقال ابن رشيق: «وإنما تَغزل دريد بعد قتل أخيه بسنة وحين أخذ ثأره وأدرك طلبته، وربما قال الشاعر في مقدمة الرثاء: تركت كذا أو كبرت عن كذا وشغلت عن كذا، وهو في ذلك كله يتغزل ويصف أحوال النساء، وكان الكميت ركاباً لهذه الطريقة في أكثر شعره، فأما ابن مقبل فمن جفاء أعرابيته أنه رثى عثمان بن عفان بقصيدة حسنة أتى فيها على ما في النفس ثم عطف وقال:

فدَعْ ذا ولكن علقتْ حبلَ عاشق ... . «الأبيات»

والنسيب في أول القصيدة على مذهب دريد خير مما خَتم به هذا الجلف على تقدمه في الصناعة (ص ١٢١ و ١٢٢ جـ ٢: العمدة).

ومما حدث بعد الإسلام في طرق الرثاء الجمع بين التعزية والتهنئة، وهو مخصوص بالخلفاء في تعزية من يلي عهد أبيه منهم، وكان أول ذلك حين مات معاوية وقدم يزيد ولده فلم يقدم أحد على تعزيته، حتى دخل عليه عبد الله بن همام السلولي فأنشده (جـ ١: البيان) ففتح للناس بعده باب القول، وقد روى ابن رشيق هذه الأبيات في العمدة (ص ١٢٤ جـ ٢) ووطأ لها بسجعات نسبها للسلولي، والصحيح أن له الشعر وحده، أما السجع فهو لعطاء بن أبي صيفي الثقفي، وهو من الخطباء الذين فتح لهم الكلام بذلك الشعر (جـ ١ البيان). ولما توفي عبد الملك وجلس ابنه الوليد دخل عليه الناس وهم لا يدرون أيهنئونه أم يعزونه؟ فأقبل غيلان بن مسلمة الثقفي، فسلم عليه ثم خطب معزياً ومهنئاً. وكذلك لما توفي المنصور دخل ابن عتبة مع الخطباء على المهدي فسلم ونحا هذا المنحى، وقد روى كلامهما الجاحظ في الجزء الأول من البيان.

والذي ابتدأ بالإجادة في هذه الطريقة من الشعراء، أبو نواس في قصيدته النونية التي يعزي بها الفضل بن الربيع عن الرشيد ويهنيه بالأمين، يقول منها:

وفي الحيُّ بالميْتِ الذي غَيَّب الثرى   فلا الملْكُ مَغبونٌ ولا الموت غابنُ

ثم اتبعه أبو تمام في قصيدته التي أوّلها:

ما للدموع تروم كل مرام

يقولها للواثق بعد موت المعتصم، وقد صرّف الكلام فيها كيف شاء وأطنب كما أراد، وتقدم فيها على كل من سلك هذه الناحية من الشعراء؛ وليس في المتأخرين من يؤمّ في هذه الطريقة غير جمال الدين بن نباتة المصري، من شعراء القرن السابع، فإنه جاء في قصيدته الميمية التي عزى فيها عبد الملك المؤيد صاحب حماه وهنأ ولده الأفضل، بما يعد من عجائب الصناعة، لأنه استطرد في القصيدة على طولها بالجمع بين التهنئة والتعزية إلى آخرها، وهي مشهورة، مطلعها:

هناء محا ذاك العزاء المقدّما   فما عَبّس المحزون حتّى تبسّما

وأبو تمام من المعدودين في إجادة الرثاء خاصة، حتى قيل فيه إنه نوّاحة ندّابة؛ وكذلك عبد السلام بن زغبان المعروف بديك الجنّ؛ واشتهر في الرثاء بطريقة انفرد بها لا ترجع إلى الأسلوب ولا إلى الصناعة، ولكن إلى معنى الفجيعة، وذلك أنه قتل له جارية وغلاماً كان يهواها ثم جعل ينوح عليهما ويرثيهما، فاشتهر بهذه الطريقة، وليس أدل على جودة رثائه من قوله فيها:

لو كان يدري الميتُ ماذا بعده   بالحيِّ منه، بكى له في قبره

وكان للرثاء شأن في أوّل الدولة الأموية، حتى كانت المراثي يُناح بها نوحاً على القتلى والأموات، وأشهر من عرف بذلك الغريض المغني، وقد ربته الثريا بنت عبد الله بن الحارث وعلمته النوح بالمراثي على من قتله يزيد بن معاوية من أهلها يوم الحرة (ص ٨٥ جـ ١ : الأغاني)؛ وكان المشهور قبله بالنوح ابن سريج المغني، وقد عدل بعد ظهور الغريض إلى الغناء فعدل معه الغريض إليه (ص ١٠٠ جـ ١ : الأغاني)، ثم كان بنو أمية يشترطون في تقريب الراوية منهم أن يكون لمراثي العرب [أحفظ]، وكان القائم برثاء المتقدمين منهم النصيب الشاعر، فكان إذا قدم على هشام بن عبد الملك أخلى له مجلسه واستنشده مراثي قومه، فإذا أنشده بكى وبكى معه (ص ١٣٥ جـ ١ : الأغاني) وكان يتقرّب بذلك إلى ملوكهم وأمرائهم، حتى إنه لما دخل على عمر بن عبد العزيز وهو أمير المدينة ابتدأه في الاستئذان أن ينشده

من مراثي أبيه عبد العزيز، فقال: لا تفعل فتحزنني (ص ١٣٧ جـ ١: الأغاني)؛ وقد عارض بني أمية في الولع بالرثاء شعراء الطالبيين ومن نبغ بعد ذلك من هذه الشيعة إلى اليوم.

ومن طرق الرثاء التي أحدثها المتأخرون، ما يرثون به الدواب والأثاث والأدوات، وقد مرت الإشارة إلى ذلك في موضع آخر؛ ولكن القصيدة التي احتذوها في ذلك إنما هي القصيدة الهرّيّة الشهيرة التي نظمها ابن العلاف الشاعر المتوفى سنة ٣١٨، وكان له هرّ يأنس به، وكان يدخل أبراج الحمام التي لجيرانه ويأكل فراخها، وكثر ذلك منه فأمسكه أربابها فذبحوه، فرثاه بها؛ وقيل إنه إنما رثى بها عبد الله بن المعتزّ وخشي من الإمام المقتدر لأنه هو الذي قتله، فنسبها إلى الهر وعرّض به في أبيات منها، ويقال بل كنى بالهر عن الوزير أبي الحسن بن الفرات أيام محنته، لأنه لم يجسر أن يذكره ويرثيه. وقيل غير ذلك، وهذه القصيدة في ٦٥ بيتاً، وهي معدودة من أحسن الشعر وأبدعه، وقد نقل زبدتها ابن خلكان في تاريخه (الجزء الأول ص ١٣٧). وللعلاف قصائد أخرى في الهر أيضاً ولكن هذه أشهرها. [واستحسن] مَن بعده هذا المذهب، فعارض ابن العميد القصيدة الهريّة صناعة، ونقل الثعالبي شيئاً من قصيدته في اليتيمة (الجزء الثالث ص ٢٣) ولما نفق برذون أبي عيسى المنجم بأصبهان وكان قد طالت صحبته له، أوعز الصاحب ابن عباد إلى الندماء المقيمين في حلبته أن يعزوا أبا عيسى ويرثوا برذونه، فقال كل منهم قصيدة فريدة، نقل الثعالبي مختارات منها (الجزء الثالث ص ٥٥: يتيمة الدهر). ثم شاع هذا النوع بعد ذلك وتقلبوا في أغراضه.

الغَزل والنسيبُ

ليست هاتان الكلمتان مترادفتين بالمعنى الأخص كما جرى في عرف الناس، ولكن بينهما فرقاً نبه عليه قدامة فقال: إن النسيب ذكر خلق النساء وأخلاقهن، وتصرُّف أحوال الهوى به معهن، وقد يذهب [عن] قوم موضع الفرق بين النسيب والغزل، والفرق بينهما أن الغزل هو المعنى الذي اعتقده الإنسان في الصبوة إلى النساء نسب بهن من أجله، فكأن النسيب ذكر الغزل والغزل المعنى نفسه. قال: والغزل إنما هو التصابي والاستهتار بمودات النساء. . . وإذ قد بان أن الذي قلناه على ما قلنا فيجب أن يكون النسيب الذي يتم به الغرض هو ما كثرت فيه الأدلة على التهالك في الصبابة، وتظاهرت فيه الشواهد على إفراط الوجد واللوعة، وما كان فيه من التصابي والرِّقة أكثر مما يكون من الخشن والجلادة، ومن الخشوع والذلة أكثر مما يكون فيه من الإباء والعز، وأن يكون جماع الأمر فيه ما ضادّ التحافظ والعزيمة ووافق الانحلال والرخاوة، فإذا كان النسيب كذلك فهو المصاب به الغرض.

لا جرم كانت هذه الأخلاق التي يحلو بها النسيب ويعذب الغزل غير صريحة في البداوة، ولا خالصة في تلك الخشونة الفطرية التي طبع عليها العرب في جاهليتهم، فكان نسيب شعرائهم قليلاً بمقدار تلك الأخلاق التي انسلخت من الطبيعة العربية وتحولت عن صميمها بما فيها من المادة الحضرية الموروثة أو المكتسبة، لأن أول من تعهّر في شعره من العرب وشبّب بالنساء، إنما هو امرؤ القيس بإجماع الرواة، وكان أبوه من ملوك كندة فظهرت في غَزله الحضارة اليمنية وأفسدتها صعلكةُ الرجل؛ إذ كان على أنه ابن ملك لا يستتبع إلا صعاليك العرب وذؤبانهم، وقد شبب حتى بنساء أبيه؛ وكان هذا سبب نفيه، لا ما زعموه من أن الملوك كانت تأنف لأبنائها من الشعر، وقد نبه على ذلك الجاحظ «في الحيوان» وسنكشف قلب هذا الشاعر متى وصلنا إلى ترجمته. وكان قبل امرىء القيس خاله مهلهل، وهو زير نساء، ولكنه كان بعين أخيه كليب فارس العرب المشهور ـ وقد مرّ وصفه ـ فلم يك بالمفحش ولا بالبذيء، ولما كان مهلهل أول من أرَقَّ الشعر كان كذلك أول من غني بالتشبيب من شعره (ص ٦١ : سرح العيون).

ولم يجىء بعد هذين الشاعرين من يتهالك في غزله غير النابغة الذبياني، وقد

أفحش في بعض نسيبه إفحاشاً كأنه رومي أو فارسي، لطول ما صحب المناذرة والغساسنة، أما سائر الشعراء من العرب فكانوا على سنَّة قومهم من الغيرة والأنفة؛ ولذلك ظهر النسيب فيهم طبيعياً [فقامت] فيه الطلول والآثار، وتشوقوا بالرياح الهابة والبروق اللامعة والحمائم الهاتفة والخيالات الطائفة وبكوا على آثار الديار العافية وأشخاص الأطلال الداثرة.

وهم إذا وصفوا محاسن النساء لم يزيدوا على الأوصاف الطبيعية التي تقع عليها الأعين؛ إذ كن غير مقصورات ولا محجوبات، وإنما تجيء طهارة الغزل من اعتبار الحسن اعتباراً طبيعياً، كالذي تعرفه النفس من جمال الشمس والقمر، وخضرة الرياض، وأريج الأزهار، ونحو ذلك؛ وأظن أن إجماع الناس كافة على اختلاف أممهم في تشبيه الحسن النسائي بتلك المعاني إنما جاءهم من ذلك الاعتبار، لأنه فيهم إرث الطهارة الطبيعية من لدن الإنسان الأول؛ ولذلك السبب عينه لم تكن تأنف العربية أن توصف محاسنها، لأن الحسناء فيهم [صفة] نفسها، وإنما كان الشأن في ريبة النظر ودنس الفؤاد، وذلك الذي كان يستطير له الشر بينهم وتعقد عليه الغارات فهو غزل الأسنة لا غزل الألسنة، وهو أيضاً كان السبب في أن النسيب لم يغلب على شعر واحد من شعرائهم فيعرف به كما عرف قوم بالهجاء والمديح وغيرهما، وعلى أن هذا النسيب كان نوعاً من أنواع الوصف فهو كذلك لم يتميز به شاعر تَمَيُّزَه بالأوصاف الأخرى؛ وهذه تراجم شعراء الجاهلية وأشعارهم بين أيدينا، وهي بجملتها الدليل على ما أسلفنا بيانه.

فلما جاء الإسلام آمنت العيون المريبة، وصدق النظر في عفته، وتلجلجت الألسنة فيما كانت تنطلق به؛ فكان ذلك أبلغ في عفة النسيب، حتى صار يؤخذ من طرف اللسان، ولا يقصد به إلا إقامة السنَّة التي درج عليها العرب، وتحريك ما في القلوب من بقايا الشباب؛ حتى يستجيب الطبع للشاعر وتسلس له الخواطر، كما قال مالك بن زغبة الباهلي (ص ٩٨ جـ ٢: العمدة).

وما كان طبي حبها غير أنه ... يُقامُ بسلمى للقوافي صدورُها

ولولا ذلك ما سمعه رسول الله ﷺ في مسجده من قصيدة كعب بن زهير الشهيرة؛ ولتبين الناس منه الكراهة له؛ وهم لم يرووا من ذلك شيئاً كما رووا في غيره (هو منافرة الزبرقان؛ راجع العمدة).

ومضى الشعراء على ذلك إلى زمن عمر بن الخطاب، وكان لشدته في الدين ينكر من الشعر غير معالي الأخلاق وصواب الرأي وما يرجع إلى الأنساب؛ حتى

لقد مرَّ بحسان وهو ينشد في مسجد رسول الله ﷺ فأنكر ذلك، ثم قال: أرغاء كرغاء البكر؟ فقال حسان: دعني عنك يا عمر، فوالله إنك لتعلم لقد كنت أنشد في هذا المسجد من هو خيرٌ منك فما يغير عليَّ ذلك! لا جرم أنه استبطل النسيب ورآه عبثاً، إن لم تكن فيه حرمة فقد يكون سبباً إليها، خصوصاً وقد تواصف الناس في زمنه معاني الغزل بما جلبته لهم الفتوح من السراري، فتقدم عمر إلى الشعراء أن لا يتشبب أحد بامرأة إلا جلده (جـ ٤ ص ٩٨: الأغاني)؛ وكان يأبى أن يساكنه جميل من الرجال تهتف به العواتق في خدورهن؛ وقصة نصر بن حجاج معه مشهورة، ولكن ما جاءتهم به الفتوح كان قد أدخل عليهم رخاوة المدينة ونقض من طباعهم، ثم جعلت قلوبهم تسيب وتسيب معها أخلاقُ البداوة؛ فما هدأت الفتن بعد عثمان واستقر الأمر لمعاوية حتى قويت قلوب وضعفت عقول، وانصرف أكثر القرشيين إلى ما ألهاهم به معاوية من الترف والنَّعمة، وما جرأهم عليه من مباحات النظر واللسان، وهو كان يبذل إليهم الأموال في هذا السبيل ويعينهم عليه بما وسعه من الجهد، ليكسر من قرشيتهم التي هي قوام الخلافة. وظهر يومئذٍ الغناء [مُمْتَرَى] فيه حتى أباحه يزيد بن معاوية (٦٠ ـ ٦٤ هـ) ففشا في الحجاز؛ والنسيب مادة الغناء الطبيعية وبه يقوم أمره؛ فكان المغنون يتناولون في أول أمرهم نسيب الجاهليين والمخضرمين؛ كالمهلهل وامرىء القيس والنابغة وذي الإصبع العدواني وحميد بن ثور وغيرهم؛ وكان هذا منشأ الظرف الحجازي الذين ضربوه مثلاً؛ لأن أهل العراق كانوا ينكرون الغناء ولكن لا يرون بأساً بالرجز، وهو ما يحدى به (ص ١٦٣ جـ ١: الأغاني)؛ وكذلك صاروا يكرهون النسيب من أجله؛ حتى قال فيهم سعيد بن المسيب: إنهم نسكوا نسكاً أعجمياً. ونبغ في ذلك العهد عمر بن أبي ربيعة الغَزِلِ المترف، وكانت أمه سُبيت من حضرموت، ويقال من حِمْيَر، ومن هناك أتاه الغزل (ص ٣٢ جـ ١: الأغاني) كما أتى امرأ القيس من قبله، وليس بينهما من يساويهما في هذه الطريقة، وإنما نشأ لزمنه فتيانُ الشعر من القرشيين، كأبي دهبل الجمحي، ومن ينزل منزلتهم بما يدل به من سابق الحرمة، كعبد الرحمٰن بن حسان، فلم يتركوا أن يقولوا النسيب في كل من جاز أن يقولون فيه وكل من لم يجز، حتى تناولوا به بنت معاوية؛ ولكن ابن أبي ربيعة هو الذي استقلت [له] هذه الطريقة وكان أول من شهر بها، فبرع نظراءَهُ بسهولة الشعر وشدة الأسر وحسن الوصف وإرسال شعره قصصاً غزلية حتى كأنه إنما يدوّن فيه تأريخ قلبه، ولذلك فتن به الناس، وكان أشهر أهل الحجاز يومئذٍ بالظرف والرقة وطباع الغزل، ابن أبي عتيق، وهو عبد الله بن عبد الرحمٰن بن أبي بكر، فكان عمر يذهب في شعره إلى أخلاقه

(ص ٢٨ جـ ٢ : الحيوان) وأخبارهما مشهورة، ثم كان يغني في أشعاره ابن سريج المغني النوّاحة، فلو أن القلوب لا ترى ببصائرها إلا لوناً واحداً لكان هو اللون الذي يعطيه غناء ابن سريج بشعر ابن أبي ربيعة، ولذلك طار نسيبه وصار الحسان يتعرضن في آفاق لحظه كواكبَ وأقماراً ليشهرْن فيرتفعن في الناس بصفته؛ وبلغ من فتنة شعره للنساء أنهن كن يتدارسنه ويكتبنه (ص ٣٧ جـ ١ : الأغاني).

وقد خلقت تلك البيئة عمر خلقاً نسائياً، حتى كأنما كن ينجذبن إليه للمناسبة الجنسية. . . فقد كان في أيام الجمع يلبس حلل الوشي ويركب النجائب المخضوبة بالحناء عليها القطوع والديباج ويسبل لمته ويخرج يتلقى العراقيات إلى ذات عرق، ويتلقى المدنيات إلى مرّ ويتلقى الشاميات إلى الكديد (ص ٨٨ جـ ١ : الأغاني) كل ذلك التماساً للغزل وطلباً لمأتاه، وأخباره كثيرة مثبتة في موضعها من كتاب الأغاني.

وظهرت مع عمر طبقة العشاق من شعراء العرب: كجميل، وكثيّر، ونصيب، وجنادة العذري وغيرهم؛ ثم الشعراء الذين صاغتهم البيئة: كالأحوص الذي كان يشبب بالنساء ذوات الأخطار من أهل المدينة، حتى نفاه سليمان بن عبد الملك (ص ٤٨ جـ ٤ : الأغاني)؛ ووضاح اليمن وكان يشبب بامرأة الوليد بن عبد الملك.

وفشا أمر الغناء فكان ابن سريج وبان محرز ومعبد والغريض ومالك وابن عائشة وغيرهم [يغنون] في النسيب من شعر تلك الطبقة كلها، وبذلك ظهر النسيب في وضع يشبه أن يكون فارسياً أو رومياً ولا يلتئم مع أخلاق العرب؛ إذ تحكى فيه قصة الغزل ويفتخر فيه بنقض العفة وانحلال الطباع، إلى أمثال هذه المعاني؛ وكان ذلك أصل ما ورثه المولدون من هذه الصناعة.

وثم نوع من الهجاء استخدم فيه النسيب، واستعين على البلوغ إلى حقيقته بهذا الغزل الحديث، وأوّل من فعل ذلك الشاعر الملقب بالعرجي، وهو عبد الله بن عمر بن عمرو بن عثمان بن عفان، وقد نبغ بعد موت ابن أبي ربيعة ونحا نحوه وتشبه به فأجاد، وكان جريئاً في شعره على نساء قريش ونساء بني أمية، قليل [المحاشاة] لأحد، وكان يهجو محمد بن هشام بن عبد الملك الخليفة الأموي، فلما رأى أنه لم يبلغ منه ولم [يُمِضّه] جعل يشبب بأمّه وامرأته (ص ١٦١ جـ ١ : الأغاني) وينسب بهما، وخصوصاً أمّه، على تلك الطريقة من حكاية الوقائع وافتراء الإفك، لا لمحبة ولا لمعنى من معاني الغزل (ص ١٥٤ جـ ١ : الأغاني)؛

ولكن ليفضح الرجل بإشاعة الشعر على ألسنة المغنين؛ وليس يؤخذ بالنسيب هذا المأخذ إلا وقد استقامت طريقته تلك بما يُمتَهَدُ لها من الأعراض ويُوَطّأ من الأخلاق؛ ولذلك صار الأشراف والأمراء يتقون تلك الألسنة أكثر مما يتقون العيون المريبة بعد أن شدّدوا في الحجاب وفرّقوا بين الرجال والنساء في الطواف، وذلك في إمارة خالد القسري عامل سليمان بن عبد الملك على مكة، إذ بلغه قول بعض الشعراء (ص ١١٦ جـ ٢: المسعودي):

يا حبذا الموسم من موقف وحبذا الكعبة من مسجد

وحبذا اللاتي يزاحمننا عند استلام الحجر الأسود

فتحوّلت الأخلاق يومئذٍ في سواد الأمة بهذا النسيب، حتى كان من الأشراف من يحاول أن يعيد الأخلاق العربية، كعبد العزيز بن مروان [والي] عبد الملك على مصر، فإنه كان لا يعطي شاعراً شيئاً حتى يذكر أمه في مدحه لشرفها، فكان الشعراء يذكرونها باسمها في أشعارهم (ص ١٣٦ جـ ١: الأغاني).

ولما كانت خلافة عمر بن عبد العزيز تحامى شعراء الغزل أن يشهروا النساء في نسيبهم، وتحوّلوا عن طريقة ابن أبي ربيعة، حتى إن النصيب الشاعر المقدَّم في ذلك لم يأخذ جائزته إلا بعد أن شهدوا له أنه عاهد الله أن لا يقول نسيباً يشهر به النساء (ص ١٣٨ جـ ١: الأغاني) واستمر أكثرهم على ذلك: لا ينسب إلا تملحاً واستجماماً على غير ريبة ولا فاحشة، ومالوا في ذلك إلى طريقة العرب، إلا ما لا بدّ منه من صنعة الأخلاق التي تناسب الغزل والتشاجي، حتى ظهر أبو المحدثين بشار بن برد، فأفرط في الصنعة، لأنه كان أعمى، وبالغ في تصوير الإحساس ليمتاز بذلك على المبصرين «وهو والأعشى معدودان كذلك عندهم» فكان سبيله إلى هذا الغرض أن نصب في شعره حبائل الشيطان وزخرفه بتزويق اللسان وقارب في غزله النساء بما كان يجتزىء ابن أبي ربيعة بنظره عن التحدث به في النسيب، حتى [اشتهر] نساءُ البصرة وشبابها بشعر بشار، وانتهى خبره من وجوه كثيرة إلى المهدي ابن المنصور العباسي، وكان أشد الناس غيرة، فنهاه عن ذكر النساء وقول التشبيب (ص ٤١ جـ ١: الأغاني) ثم ظهر بعد ذلك أبو فراس والعباس بن الأحنف، وهذا الأخير ليس في شعره مديح، إنما هو مصروفٌ إلى النسيب يتوخى فيه صفة المعنى لا صفة الحكاية، وشعره عكس شعر الفرزدق لأنه كان لا يقول في الغزل (جـ ١: البيان) والعباس لا يقول إلا فيه.

ومن ذلك العهد شاع النسيب والتحم بالشعر، ورغب فيه الخلفاء من شعرائهم

حتى إن الرشيد أمر بحبس أبي العتاهية والتضييق عليه لما تَزهَّد وآلى على نفسه أن لا يقول شعراً في الغزل (ص ١٦٠ جـ ٣: الأغاني) ثم أضاف البحتري إلى النسيب معنى تعلق به وردّده في شعره واستقصاه، حتى كان الباب الذي شهر به على أنه أرقُّ الناس نسيباً وأملحهم طريقة، وذلك المعنى هو ذكر الطيف والخيال، وكان من ذلك شيء قليل في أشعار المتقدمين يركبون فيه صنعة جافية تتخوّن محاسنه وتُعفي على معنى الغزل فيه، إذ كانوا يطردونه؛ وأشهر ما في ذلك قول جرير:

طرقتك صائدةُ القلوب وليس ذا وقتَ الزيارة فارجعي بسلام

وممن انفرد بطريقته في النسيب بعد البحتري وشُهر بالغزل خاصة، أبو الوليد بن زيدون، وهو الذي لقّبه الأندلس ببحتري المغرب، وقصائده مشهورة، وخصوصاً النونية التي يتشوق بها إلى وَلاّدة، وكذلك أبو الوليد ابن الجنان من شعراء الملك الناصر صاحب الشام في القرن السابع، قال ابن سعيد المغربي: ومقاطيعه الغرامية قلائد أهل الغرام (ص ٣٧٩ جـ ١: نفح الطيب) وكان في ذلك القرن أيضاً أبو الفضل زهير الشهير ببهاء الدين، وهو صاحب الديوان المشهور الذي يقال في غزله إنه السهل الممتنع، وقد انفرد بهذه الطريقة حتى لا يذكر معه فيها أحد من المتأخرين إلا تابعاً، ثم تتابع الشعراء بعد هؤلاء وكلهم ينسبون وأكثرهم يجيدون، ولكنا لا نعرف لواحد منهم طريقة يتبع فيها بل كلهم، إلا ما اشتهروا به من السخافات، كالغزل الممقوت الذي يصفون فيه الأحداث والمخنثين، وكان منشأ ذلك في أوائل الدولة العباسية بعد اقتناء المماليك من الروم والترك وغيرهم؛ ولبعض خلفائهم ولع به واستهتار، كالمعتضد وغيره، وليس هذا موضع شرحه ولا تأريخه، وقد رأينا لبعض المتأخرين فيه كتاباً مطبوعاً، ولكننا ننزه كتابنا عن الإشارة إليه.

ويدخل في تاريخ النسيب بعض المذاهب الصناعية التي استحدثت فيه، ونخص بالذكر من ذلك مذهبين: الأول ما سلكه المتنبي من التغزل بممدوحه، وقد نبه عليه الثعالبي في اليتيمة، والثاني ما استنّه الوزير الطغرائي من الجمع بين مدح فتيان الحي والتغزل بفتياته، وقد شغف بهذه الطريقة من المتأخرين ابن معتوق الموسوي وأكثر غزله فيها.

الشِعرُ الوصفي

الوصف جزء طبيعي من منطق الإنسان، لأن النفس محتاجة من أصل الفطرة إلى ما يكشف لها من الموجودات وما يكشف للموجودات منها، ولا يكون ذلك إلا بتمثيل الحقيقة وتأديتها إلى التصوُّر في طريق من طرق السمع والبصر والفؤاد، أي الحس المعنوي، فالأمم الطبيعية هي أصدق الأمم في الوصف طبيعة، لأنه سبيل الحقيقة في ألسنتها، ولأن حاجاتها الماسة إليه تجعل هذا الحس فيها أقرب إلى الكمال، فإذا أضفت إلى ذلك سعة العبارة ومطاوعة اللغة في التصريف ـ كما هو الشأن عند العرب ـ كان أجمع للحس وأبدع في تصوير الحقيقة بما تكثر اللغة من أصباغها ويجيد الحس في تأليف بينها وتكوين المناسبات الطبيعية التي تظهرها تلك الألوان المهيأة على حسب هذه المناسبات.

ولما كان الوصف الشعري هو أرقى ما يكون في اللغة من صناعة الأصباغ والتلوين، كان لا يقع إلا على الأشياء المركبة من ضروب المعاني، وكان أجوده لذلك ما استجمع أكثر المعاني التي يتركب منها الشيء الموصوف وأظهرها فيه وأولاها بتمثيل حقيقته، وهي الطريقة التي اتبعها العرب في أوصافهم بدلالة الفطرة القوية والطبيعة الراقية، وقد كان هذا سبباً في تطبيقهم وصف الحيوان والنبات وغيرهما على علومهم ومعارفهم التي خلدوها بذلك في أشعارهم؛ لأن من أخص مزايا العلم التدقيق والاستقصاء، حتى قال الجاحظ: قلّ معنى سمعناه في باب معرفة الحيوان من الفلاسفة وقرأناه في كتب الأطباء والمتكلمين إلا ونحن قد وجدنا قريباً منه في أشعار العرب والأعراب (ص ٨٣ جـ ٣: الحيوان). فاستقصاء المعاني التي يتركب منها الموصوف طبيعة عامة في شعرائهم، ولكنهم يتفاوتون في قوة الاحتيال على إبراز هذه المعاني وابتداع الأساليب في تصويرها، وهذا هو موضع التفضيل بينهم، لأنه راجع إلى اختلاف القرائح خلقةً واستعداداً. وقد غفل أكثر الأدباء عن هذه الحقيقة، فتراهم يعجبون لما يرونه في بعض أشعارهم مما يكون سبيله الاحتيال على تصوير أجزاء الموصوف، ويعدونه خشونة وجفاء طبع، كالذي يذكرونه في وصف الناقة بأن هرّاً قد ثبت في دفِّها، كقول عنترة:

وكأنما ينأى بجانب دفِّها الـ ... ـوحشي من هزج العشي مؤوّمِ

هِر جنيبٌ كلما عطفت له ... غَضْبى اتقاها باليدين وبالفم

وهم إنما أرادوا صفة الناقة بأنها روّاغة شديدة التفرّع لفرط نشاطها ومرحها، فجاءوا بهذا المعنى الذي تلزم عنه تلك الصفة، وخصّوا الهر لأنه يجمع العضّ بالناب والمحض بالمخالب، فيكون ذلك أبلغ فيما أرادوه.

ومنه قول أوس بن حجر، وقد جاء بأكثر من ذلك، يريد أنها لا تستقر:

كأن هراً جنيباً تحت غُرْضتها والتفَّ ديكٌ بحَقْوَيها وخِنزير

وقول الشماخ:

كأن ابن آوى موثَقٌ تحت غَرْضها إذا هو لم يَكْلمْ بنابَيْهِ ظفْرا

«والغُرْضة والغَرْض: حزام الرحل (ص ٧٤ جـ ٢: الكامل)».

وعلى ذلك يؤول كل ما ورد في أوصافهم من أمثال تلك المعاني التي يستقصون بها أجزاء الصفة وأساليب التركيب، وهي عامة في الشعر الجاهلي والطبقة التي تليهم من الإسلاميين، ومن أعجبها قول الراعي حين أراد أن يصف لون الذئب:

متوقع الأقران فيه شهبة هشّ اليدين تخاله مشكولا

كدخان مرتجل بأعلى تلعة غرثانَ ضَرّمَ عرفجا مبلولا

المرتجل: الذي أصاب رجلاً من جراد فهو يشويه، وجعله غرثان لأنه على طول الغرث لا يختار الحطب اليابس على رطْبه، فهو يشويه بما حضره. وأدار الراعي هذا الكلام ليكون لون الدخان بلون الذئب الأطحل متفقين (ص ٢٤ جـ ٥: الحيوان).

ومن تفاوتهم في الأساليب قول الشماخ في صفة الحَرّ:

كأن قتودي فوق جاب مطّرد من الحقب لاحته الجداد الغوارز

(الأبيات... ص ٢٨ جـ ٥: الحيوان) قال الجاحظ: ولهذه الأبيات كان الحطيئة والفرزدق يقدمان الشماخ بغاية التقديم. وسجد الفرزدق مرة إذ سمع رجلاً ينشد بيتاً للبيد:

وجلا السيول عن الطلول كأنها زُبُرٌ تُجِدُّ متونها أقلامها

فقيل له: ما هذا؟ قال: موضع سجدة في الشعر أعرفه كما تعرفون مواضع السجدة في القرآن! (ص ٢٧٥: سرح العيون).

ولما كان الوصف عند العرب أشبه بالحقيقة العلمية كما مر، كان الشاعر منهم لا يتعاطى إلى ما يُحسن من ذلك ضرورة، وقد يشارك في أوصاف كثيرة ولكنه

ينفرد بالشهرة في بعضها، من جهة العلم لا من جهة الصناعة، فكلما كان أعلم بأجزاء الموصوف وحالاته، وأقدر على استقصاء هذا العلم في شعره، كان أبلغ في الوصف وأولى بالتقديم فيه؛ وإن أحسن ما يكون الوصف الصادق إذا خرج عن علم، وصرّفته روعة العجب، فإن العلم يعطي مادة الحقيقة، والعجب يكسبها صورة من المبالغة الشعرية، وكل وصف لا يكون عن هذين أو أحدهما فهو تزيُّد من الكذب، وتكثّر بالباطل، لأن سبيله سبيل المصنوع المتكلف، ولا يسلم متعاطيه من الخطأ، كما ترى شعراء المولّدين يصنعون في صفة الإبل ونحوها من خصائص الشعر الجاهلي. وقد أخطأ أبو نواس على جلالته في وصف الأسد حين تعاطاه، وسيأتي ذلك في موضع آخر.

وعلى جهتي الوصف الصادق اللتين ذكرناهما، يجري كل شعر العرب ومَن بعدهم من طبقتي المخضرمين والإسلاميين، ولا يبقى موضع للعجب في تناولهم بالوصف كل أجزاء طبيعتهم، حتى الحشرات، وحتى ما لا يستحسن مثله عادة من الوصف، كما فعل مخارق بن شهاب المازني؛ وهو على سيادته وكرمه، وعلى أنه من رؤساء العرب، تراه يصف تيس غنمه، ولولا روعة العجب لترك ذلك لأخلاق الرعاة ومَن في طبقتهم (ص ١٤٣ جـ ٥ : الحيوان).

على أنهم في ذلك جميعه إنما كانوا يتوسعون فيما يتعلق بالأجزاء من الموصوفات دون ما يتعلق بالمعاني، والأجزاء متعلقة بالهيئة الخاصة، والمعاني متعلقة بالحالة العامة؛ فإذا وصفوا الناقة مثلاً وهي ذات هيئة خاصة مميزة بأجزائها أتوا على هذه الأجزاء واستغرقوا كل ما يتعلق بالهيئة؛ وحسبك أن تقرأ قصيدة التغلبي في وصف القطاة، وقد رواها الجاحظ وقال إنها أجود قصيدة قيلت في القطاة (ص ١٦٩ جـ ٥: الحيوان) وإنما كانت كذلك لاستغراقها كل أجزاء الصفة بحيث تصوّرها تصويراً حيّاً، ولكنهم إذا وصفوا حرباً انصرفوا عما فيها من المعاني العامّة وردّوها إلى النوع الأوّل فجزّؤوها أجزاءً واعتبروها هيئة، فربما وصفوا منها الخيل وفرسانها وأدوات القتال وذكروا الصفة العامة للحرب، من النقع والدماء والطير التي تتبع القتلى ونحو ذلك مما ترد جملته إلى أجزاء مفردة بأعيانها، ولكنهم لا يصفون حالة المتقاتلين مما يبنى على معاني النفس وتقام به فلسفة الإنسانية، لأن ذلك بعيد عن نظام اجتماعهم، ولو اقتضاه الاجتماع لاهتدوا إليه؛ ولهذا السبب عينه لم يؤثر عنهم شيء في الأوصاف التاريخية التي يستمد منها الشعر القصصي، وقد ذكر شعراؤهم واقعة الفيل وسيل العرم وغيرهما (انظر جـ ٧: الحيوان) ولكنهم

لم يحتالوا على أن يصفوا ذلك بمعانيه العامة في قصة أو شبه قصة، كما رأيتهم يحتالون على إبراز الصفات الطبيعية ويتكلفون لذلك نوعاً من القصص على ما سلف بيانه(*). وقد تجدهم يزحمون أجزاء الهيئة ويبالغون في استقصائها حتى تقصر الألفاظ عن بسط المعنى وتترك في التصوير مواضع للنظر والفكر، كقول الشماخ يصف أرضاً تسير النبالة فيها:

تقعقع في الآباط منها وفاضها خلت غير آثار الأراجيل ترتمي

قال قدامة: فقد أتى هذا البيت بذكر الرجالة وبيّن أفعالها بقوله «ترتمي»، ومن الحال في مقدار سيرها بوصفه تقعقع الوفاض، إذ كان في ذلك دليل على الهرولة أو نحوها من ضروب السير، ودل أيضاً على الموضع الذي حملت فيه الرجالة الوفاض، وهي أوعية السهام، حيث قال «في الآباط» فاستوعب أكثر «هيآت» النبالة وأتى من صفاتها بأولاها وأظهرها عليها، وحكاها حتى كأن سامع قوله يراها (ص ٤١: نقد الشعر) ولم يلتزم المولدون سنن العرب في الوصف، بل قلبوه إلى التشبيه، وبينهما فرق عند العرب، وهو أن الوصف إخبار عن حقيقة الشيء، والتشبيه مجاز وتمثيل، لأنه مبني على أن يوقع بين الشيئين اشتراكهما في الصفات أكثر من انفرادهما فيها، إذ لا بدّ أن يكون بين المشبه والمشبه به اشتراك في معانٍ تعمهما ويوصفان بها، وافتراق في أشياء ينفرد كل واحد منهما بصفتها، فهو يدخل في الوصف كما ترى وليس به في الحقيقة.

ومن أجل ذلك بالغوا في أوصافهم وجاءوا بالتشبيه المفرط والبعيد، وكأن هذا شيء اقتضته حضارتهم المبنية على الترف وتمويه الأشياء بالزخرفة، وقل منهم من يصف عن علم كأبي نواس في أوصافه للكلاب واستغراقه في سنها، لأنه كان عالماً راوية، وكان قد لعب بالكلاب زماناً وعرف منها ما لا تعرفه الأعراب؛ قال الجاحظ: وذلك موجود في شعره، وصفات الكلاب مستقصاة في أراجيزه؛ هذا مع وجود الطبع وجودة السبك والحذق بالصنعة؛ وإن تأملت شعره فضلته، إلا أن تعترض عليك فيه العصبية أو ترى أن أهل البدو أبداً أشعر وأن المولدين لا يقاربونهم في شيء، قال: فإن اعترض هذا الباب عليك فإنك لا تبصر الحق من الباطل ما دمت مغلوباً (ص ١٠ جـ ٢: الحيوان) وهذه الصفات هي التي تذكر في

(*) قلت: لعله كان يقصد أن يكون موضع هذا الفصل مبحث (الشعر القصصي) ولكنا رتبنا فصول هذا الباب على ما أشار إليه في مبحث (تنوع الشعر وفنونه) ص ٥٨ من هذا الجزء، فلم نتنبه لهذه العبارة إلا من بعد. . .

شعر الصيد والطرد؛ ولانصراف المولدين عن حقائق الموصوفات كانوا يسمون الأوصاف الشعرية بما يجري مجرى العويص (ص ٢٢٨ جـ ٣: اليتيمة) وجعلوا لبعض التشبيهات ألفاظاً سموها بالألفاظ الملوكية (زهر الآداب ص ٥٣: على هامش العقد الفريد) وهي خاصة بوصف ما يكون عند الملوك من أدوات الترف والنعمة.

أما مشاهير الوصافين في تاريخ الأدب جاهلية وإسلاماً فهم وإن كانوا يجيدون أكثر الأوصاف لكنهم اشتهروا بأنواع غلبت عليهم الإجادة فيها، فاشتهر من نُعّات الخيل امرؤ القيس وأبو دؤاد وطفيل الغنوي والنابغة الجعدي، ومن نُعّات الإبل طرفة وأوس بن حجر وكعب بن زهير والشماخ، وإن كان أكثر القدماء يجيدون وصفها لأنها مراكبهم؛ وكان عبيد بن حصين الراعي النميري أوصفَ الناس لها، ولذلك سُمّي راعياً؛ وأما الحُمُر الوحشية والقسي والنبل فأوصف الناس لها الشماخ، ولقد أنشد الوليد بن عبد الملك شيئاً من شعره في الحُمر فقال: ما أوصفه لها! إني لأحسب أن أحد أبويه كان حماراً... وأما الخمر فمن أوصاف الأعشى والأخطل وأبي نواس، واشتهر أبو نواس وابن المعتز أيضاً بصفة الصيد والطرد، ولا يذكر مع امرىء القيس في منزلته من اخترع التشبيه إلا ابن المعتز، وكان ذو الرمة أوصفَ الناس لرمل وهاجرة وفلاة وماء وقراد وحية، وهو رئيس المشبهين الإسلاميين، وكان يقول: إذا قلت كأن... ولم أجد مخلصاً منها فقطع الله لساني! وقد اشتهر بوصف الطبيعة الوحشية أيضاً عبيد بن أيوب العنبري، وكان نافراً من الإنس جَوّالاً في مجهول الأرض، فاستغرق ذلك شعره (ص ٥٠ جـ ٦: الحيوان) ومن الوصافين المتفنّنين في الأوصاف علي بن إسحاق المعروف بالراجحي المتوفى سنة ٣٥٢، وأبو طالب المأموني المتوفى سنة ٣٨٣، وله أشياء كثيرة فيما يجري مجرى العويص، واشتهر كشاجم بآلات المنادمة، والصنوبري بالروضيات، وابن خفاجة الأندلسي بأوصاف الطبيعة الحضرية وابن حمديس الصقلي بأوصاف البرك والمياه والأنهار، وسنذكر كلمة عن أوصاف الأندلسيين متى وصلنا إلى تاريخ الأدب الأندلسي إن شاء الله.

والوصف باب من الشعر قلما تجد شاعراً لا يحسن منه شيئاً أو أشياء، ولكن هؤلاء الذين عددناهم قد ذهب لهم بالأوصاف التي غلبت عليهم الإجادة فيها صيتٌ بعيد وذكر، ولم يكن مثل ذلك لمن جاءوا بعدهم وإن أحسنوا في أشياء كثيرة، إما لأن الإجادة لم تغلب عليهم في نوع دون آخر، وإما لإهمال الأدباء والمؤرخين أن يعينوا لهم مثل تلك الأوصاف. والله أعلم.

الشعر الحكمي(*)

إذا استصفينا المأثور من شعر العرب ومَن بعدهم، وميزنا كل نوع منه بغرضه الذي يجمع جملته كما فعلنا في هذه الأبواب التي نكتب فيها، خرج لنا من ذلك هذا النوع الذي نسميه الشعر الحِكمِيّ، وهو المقصور على الدين والفلسفة وما يرمي إلى هذه الناحية، ونحن وإن لم نكن نراه شعراً خالصاً ولكنا نراه مذهباً من مذاهب الشعر، ولذلك خصصناه بالتأريخ.

كانت حكمة العرب راجعة إلى وثاقة الحلوم وشدة العقول وفضل المنزلة في تجارب الأيام، فهي حكمة لا تجري على مذهب ولا تدور على نحلة ولا يبلغ بها الزمن مبلغ أحد هذين النوعين بالقياس والاستنباط، كما يكون ذلك في القضايا العلمية وعلى النحو الذي أخذت إليه شرائع الرومان وفلسفة اليونان مثلاً، وإنما كان أساس تلك الحكمة رسوخ الأخلاق فيهم بحكم العادة ونظر كل امرىء لنفسه بحكم الطبيعة، وذلك كان محورَ دينهم الطبيعي.

لا جرم أنهم صرفوا حكمتهم في الشعر إلى ما يتعلق بالأخلاق والسياسة ولم يبالوا بتقرير مذهب من مذاهب أديانهم ولا أقاموا لظواهر هذه الأديان في شعرهم وزناً، وقد صرفهم عن ذلك أنهم لم يدرسوا شيئاً من كتب الأديان، وأنهم كانوا يحتقرون هذه الحمراء من الفرس والنبط والروم وغيرهم، وقد كانت النصرانية واليهودية في بعض قبائلهم، فكانت اليهودية في بني كنانة وكندة وبني الحارث، وكانت النصرانية في ربيعة وغسان وبعض قضاعة وبني تغلب وأهل نجران، غير من كانوا في الحيرة ممن يطلقون عليهم اسم العباد، ومنهم عديّ بن زيد العبادي (انظر الحيوان ص ٦٦ جـ ٧) ففيه أسماء القبائل المحلين ومن كانوا على غير دين مشركي العرب.

وقال الجاحظ في نحو هذا: والمحلُّون من العرب ممن كان لا يرى للحرم ولا للشهر الحرام حرمة... الخ.

وخرج من أهل الملتين شعراء معروفون ومع ذلك تؤثر لهم أشعار دينية على

(*) قلت: كان نهج المؤلف ـ رحمه الله ـ أن يسبق هذا الفصل حديث عن الشعر السياسي، ولكني لم أجد فيما خلف فصلاً معقوداً لهذا الغرض، وأحسبه لم يكتبه!

نحو ما تجد في الشعر العبراني مثلاً، إلا أن يكون لذلك سبب تستدعيه طبيعة الشاعر فيغلب على الأسباب الأخرى، والطبيعة دائماً تقوى أسبابها وتضعف على هذا التقدير؛ ولم نعثر بعد جهد التفتيش وطول التنقيب إلا على [اثنين] من الشعراء اشتهرا بهذا النوع الديني من الشعر... وهما عدي بن زيد العبادي، وأمية بن أبي الصلت؛ أما عدي فكان يسكن الحيرة ويجاور الريف، وشعره لإحكام أمثاله مَثَلٌ في الحكم، ومن مشهوره أبياته في الاعتبار بذهاب القرون وهلاك الملوك، ومطلعه:

أيها الشاعر المعيّر بالدهـ ـر أأنت المبرأ الموفور؟

قال الجاحظ في عدي (ص ٦٥ جـ ٤: الحيوان) وكان نصرانياً دياناً وترجماناً وصاحب كتب؛ وكان من دهاة أهل ذلك الدهر... ثم أورد شعراً له يذكر فيه شأن آدم ومعصيته وكيف أغواه إبليس وكيف دخل في الحية وأن الحية كانت في صورة جمل فمسخها الله عقوبة لها حين طاوعت عدوه على وليه، ومطلع هذا الشعر:

قضى لستة أيام خليقته وكان آخرها أن صوّر الرجلا

دعاه آدم صوتاً فاستجاب له بنفخة الروح في الجسم الذي جبلا

وهذا هو المذهب الذي قلنا إننا لم نعرف به شعراء العرب غير اثنين، عديٌّ هذا أحدهما.

وأما أمية بن أبي الصلت فقد كان أعرابياً مَدَرياً، قال الجاحظ: وكان داهية من دواهي ثقيف، وثقيفٌ من دهاة العرب، وقد بلغ من اقتداره في نفسه أنه قد كان هم بادعاء النبوّة وهو يعلم كيف الخصال التي يكون بها الرجل نبياً أو متنبيّاً إذا اجتمعت له. نعم وحتى تَرَشَّح لذلك بطلب الروايات ودرس الكتب، وقد بان عند العرب علاّمة ومعروفاً بالجَوَلان في البلاد وراوية (ص ١١٧ جـ٢: الحيوان).

قال ابن قتيبة: وكان أمية يخبر أن نبياً يخرج قد أظل زمانه، وكان يؤمل أن يكون ذلك النبي، فلما بلغه خروج النبي ﷺ كفر به حسداً له، ولما أُنشد النبيُّ ﷺ شعرَه قال: آمن لسانه وكفر قلبه (ص ١٠٧: طبقات)؛ وله من الشعر الديني شيء كثير، يقص فيه أحوال الثواب والعقاب وخرافات الأمم ونحو ذلك، وبعضه مذكور في المجموعة المسماة شعراء النصرانية.

وممن يذهب هذا المذهب من العرب غير هذين الاثنين وإن كان ليس مذكوراً بالشعر ولا يتعلق بهما فيه ـ ورقة بن نوفل، وكان يتناشد مع زيد بن عمرو بن نفيل أشعاراً في التوحيد وعبادة الله، ومنهم قس بن ساعدة الإيادي الحكيم الخطيب،

وكان مذهبه الوعظ والاعتبار، ولم يكن يقص كأمية وعدي؛ لأنه صرف ذلك إلى الخطابة، وهو بها أعرف وأشهر.

ذلك شأن الجاهلية، أما الإسلام فقد مضى الصدر الأول منه والشعراء على سنة العرب، وإنما تتفق لبعضهم الأبيات مما يذكر فيه أمر الآخرة أو تحقيق معنى من معاني الحكمة الأخلاقية ونحو ذلك، حتى نشأت الخلافات الأموية بين علي ومعاوية، وكان شاعر الشام يومئذٍ كعب بن جعيل، وشاعر العراق النجاشي أحد بني الحارث بن كعب (ص١٩٤ جـ١ : الكامل)، فاستنجد كل منهما بشاعر مصره ودفعاهما إلى التشيّع، وكان هذا فيما نعلم أول ما تشيّع الشعراء في الإسلام، ثم استبحرت هذه الفتن في الأعقاب واستحرَّت المفاخرات، فكان من المتشيعين لآل عليّ الفرزدق، وكثيِّر والكميت، فكانوا ينظمون في تفضيلهم ومدحهم وأنهم أحقّ بالأمر الذي خرج من أيديهم، وكان الكميت شيعياً من الغالية، وكان صاحبه الطِّرِمَّاح خارجياً من الصُّفرية يتعصب لأهل الشام، ومع ذلك كانت بينهما من الخاصة والمخالطة ما لم يكن بين نفسين (ج ـ ١ : البيان) ثم فشت المقالات وتفرَّقت الفرَق وشاعت المذاهب، فدخل أكثر الشعراء والرواة في غمار أهلها، وسنذكر في بحث الرواية شيئاً عن الرواة[*] ولكنا نقول هنا إنهم جعلوا يستخرجون من بعض شعر الجاهلية مذاهب كالتي ينتحلونها، فكان أبو عمرو بن العلاء يقول: كان لبيد مجبراً؛ وكان الأعشى عدلياً، وأنشد لبيد:

من هداه سُبُلَ الخير اهتدى ناعمَ البال ومن شاء أضلّ

وأنشد الأعشى (ص ٢٩٢: سرح العيون):

استأثر الله بالوفاء وبالعَدْ ل وولّى الملامة الرجلا

أما الشعراء فكان غيلان ذو الرمة على ما يقال أول من تكلم في القدر وخلْق القرآن في الإسلام؛ وقيل أول من تكلم في القدَر رجل من أهل العراق كان نصرانياً

(*) قلت: هذه العبارة مما يرجِّح عندي أن تأليف هذا الفصل كان قبل سنة ١٩١١ ـ أي قبل الطبعة الأولى للجزء الأول ـ وكنت أتوهم أن المؤلف فرغ من تأليف هذه الفصول حوالي سنة ١٩١٣ بعد الفراغ من طبع الجزء الثاني في (إعجاز القرآن) ولكن في هذه العبارة تنبيهاً إلى أنه قد يكون وضع هذه الفصول جملة ثم جعلها أجزاء من بعد، ويكون تاريخ هذا الجزء هو تاريخ الجزء الأول، ليس بينهما إلا السبق المطبعي.

(ملاحظة: بحث «الرواية والرواة» يشكل الباب الثاني من أبواب الكتاب، وقد ورد في الجزء الأول ص ٢٦٩).

فأسلم ثم تنصر، وأخذ عنه معبد الجهني وغيلان الدمشقي (ص ٢٠١: سرح العيون)؛ وكان رؤبة الراجز من أهل الجبر؛ وقد تحاكم في ذلك مع غيلان إلى بلال بن أبي بردة صاحب القضاء؛ وكان السيد الحميري من المفرطين في التشيع، وهو يقول برأي الإمامية، وكان أبو المحدثين بشار بن برد ـ على جلالته في الشعر ـ يسخف شعره بالاعتذار عن إبليس في أن النار خير من الأرض، ونحو ذلك من آراء الزنادقة (جـ ١: البيان). وكذلك كان سليمان الأعمى أخو مسلم بن الوليد، ثم كان بشار ينكر على حماد عجرد وحماد الراوية وأبان بن عبد الحميد اللاحقي وسائر إخوانهم في الرأي، وكانوا يتواصلون كأنهم نفس واحدة (ص ١٤٣: الحيوان). وكان أبو نواس يجلس لبعض هؤلاء وينظم في سخيف ما يذهبون إليه، وذكر الجاحظ في البيان: أنه كان لابن عقب الليثي (انظر الأغاني ص ١٦٩ جـ ١ وتصحيح اسم ابن أبي العقب وأنه مجهول لا يُعْرف... الخ) مذهب شعري في الملاحم والمغنِّيات، وأن أبا نواس والرقاشي كانا يقولان أشعاراً على مذاهب أشعار ابن عقب هذا وينحلانها أبا ياسين الحاسب الذي ذهب عقله بسبب تفكيره في مسألة، فلما جن كان يهذي أنه سيصير ملكاً؛ وقد أُلهم ما يحدث في الدنيا من الملاحم؛ وقد روى في البيان (ص ٧ جـ ٢) قطعة من تلك الأشعار.

وكان أبو العتاهية يتشيع على مذهب الزيدية؛ وكان مجبراً، وكان كثيراً ما يعارض ثمامة بن أشرس بين يدي المأمون. ومن شعراء النِّحل زرارة بن أيمن مولى بني أسعد بن همام، وهو رأس النميمية (ص ٣٩ جـ ٧: الحيوان) وأبو السري معدان الأعمى الشميطي؛ وله قصيدة صنف فيها الرافضة ثم الغالية وشرح مذاهبهم وذكر رؤوساءهم (ص ٩٨ جـ ٢: الحيوان). ومنهم أبو سهيل بشر بن المعتمر، وكان خاصاً بالفضل بن يحيى من البرامكة؛ فإن له قصيدتين ذكر فيهما آيات الله في صنعه وخلقه؛ ودل على مواضع الحكمة ومغزى الاعتبار، وصنف في الأولى منهما الرافضة والإباضية والنابتة، وقد رواهما الجاحظ في الحيوان (جـ ٦) وشرح منهما ما يختص بالحكمة دون النحلة؛ وكان بشر أروى المعتزلة للشعر، ولكن كل أولئك ومن حذا حذوهم لم يتخذوا الفلسفة والنحلة إلا مذهباً، وإنما كان شعرهم لسان اعتقادهم فيها ولهذا كان خيراً لهم لو كانوا على غير ذلك، بخلاف الفلاسفة من شعراء الأندلس ـ وسنذكرهم في موضع الكلام عليهم ـ وبخلاف من استعان بالحكمة اليونانية والفارسية في الشعر، كأبي العتاهية وأبان بن عبد الحميد اللاحقي شاعر البرامكة، وكالمتنبي والمعري وأبي علي بن الشبل الحكيم البغدادي المتوفى سنة ٤٧٣، وغيرهم. فإنهم إنما وصلوا بالحكمة بين العقل والقلب، وجعلوا لها

من الشعر منفذاً بينهما إلى الروح، ولذلك قال بعضهم: لو سألوا الحقيقة أن تختار لها مكاناً تشرف منه على الكون لما اختارت غير بيت من الشعر.

وكان صالح بن عبد القدوس من الشعراء الفلاسفة، وجميع شعره في الحكمة والأمثال؛ ولذلك عابه الجاحظ عليه وقال إنه لو تفرق في أشعار كثيرة لزانها؛ وكان مذهبه مذهب السوفسطائية الذين يزعمون أن الأشياء لا حقيقة لها؛ وأن حال اليقظان كحال النائم؛ وله كتاب سماه كتاب الشكوك، قال فيه: كتاب وضعتُه مَن قرأه شك فيما كان حتى يتوهم أنه لم يكن، وفيما لم يكن حتى يظن أنه قد كان!

الشعر الإلهي:

وهو النوع الذي يكون إلهياً محْضاً تستخدم فيه المادة الشعرية للرمز عن الحقائق كأشعار الصوفية ومن أخذ إخذهم، والعلماء يسمون طريقة ذلك النظم «طريقة التحقيق» ويقول المتصوّفة فيه:

جسوم أحْرُفِه للسرّ عاملةٌ إن شئت تعرفه جرّبْ معانيه

وقد كان بعض العلماء ينكر هذه الشطحات وهو يعتقد بها، صيانة لظاهر الشرع، إلا أن الأدب لا ظاهر له دون حقيقته، فيمكن أن نقول إن هذا الشعر نوع من العلم موزون، وقد سميناه علماً لأنه لا بد أن يكون مؤولاً لا يُقصد ظاهره وإنما تكون له محامل يحمل عليها، كقول الشيخ محيي بن العربي (كان المغاربة يقولون ابن العربي واصطلح أهل المشرق على ذكره بغير ألف ولام، فرقاً بينه وبين القاضي أبي بكر بن العربي ـ ص ٤٠٤ جـ ١: نفح الطيب):

يا من يراني ولا أراهُ كم ذا أراه ولا يراني

فلو أدرت القول في هذا سنة ما عرفتَ وجه تأويله، ولكن بعض إخوان الشيخ سأله: كيف تقول إنه لا يقول إنه لا يراك وأنت تعلم أنه يراك؟ فقال مرتجلاً:

يا من يراه مجرما ولا أراه آخِذا

كم ذا أراه منعما ولا يراني لائذا!

(ص ٤٠١ جـ ١: نفح الطيب)

وكان أصل هذا النوع من الشعر في الأندلس في أواخر القرن الثاني أيام الحكم بن هشام الملقب بالربضي، فإنه كان طاغياً مسرفاً له آثار سوء قبيحة، وقد كانَ من قبله أهلَ تقوى ودين، وكان أهل الأندلس يومئذٍ كأنهم من بلادهم في مسجد؛ فأوقع الحكم هذا بالفقهاء لأنهم كانوا أشد الناس عليه؛ ولذلك أحدثوا في

أيامه إِنشاد أشعار الزهد بَدِيًا حتى شاعت وأَلِفها الناس، ثم خلطوا على ذلك شيئاً من التعريض بالحكم على جهة الرمز والإشارة، ثقة بفهم الناس عنهم؛ (ص ١٣ : المعجب) فلما طويت أيامه ولم تبق حاجة إلى التعريض بشخص معين، أطلقوا تلك الرموز وقصروها على الحقائق، حتى ظهرت الفلسفة الإلهية واستعمل أهلها في كتبهم الرموز والاصطلاحات، فاتسع الصوفية بذلك في شعرهم، خصوصاً بعد أن تلقوا كتب الشيخ أبي حامد الغزالي المتوفى سنة ٥٠٥. قال الفيلسوف أبو جعفر ابن طفيل في صفة تعاليمه: وأكثره إنما هو رمز وإشارة لا ينتفع به إلا من وقف عليها ببصيرة نفسه أولاً، ثم سمعها منه ثانياً، أو من كان مُعَدًّا لفهمها فائق الفطرة يكتفي بأيسر إشارة، وقد ذَكَر في كتاب الجواهر أن له كتباً مضنوناً بها على غير أهلها، وأنه ضمنها طريق الحق (ص ٦ : حي بن يقظان) يريد كتبه المشتملة على علم المكاشفة، ولم نعرف قبل هذا الزمن شاعراً من شعراء الإلهيات الذين ينظمون على «طريقة التحقيق» وإن كان للمعري المتوفى سنة ٤٤٩ شيء من ذلك، ولكنه مكشوف ليس فيه من أسرار المكاشفة شيء، وإنما كان المعري حكيماً متفلسفاً ولم يكن إلهياً محققاً وإن كان على قدم التجرد في طريقة الفقراء. وكان قبل المعري الحسين بن منصور الحلاج الذي أحرق سنة ٣٢٢، وينسبون له أبياتاً قليلة على طريق الاصطلاح والإشارة وإن كان ليس من الشعراء، كقوله:

لا كنت إن كنت أدري كيف كنت ولا ... لا كنت إن كنت أدري كيف لم أكن

والبيت المشهور:

ألقاه في اليم مكتوفاً وقال له ... إياك إياك أن تبتل بالماء!

ولسنا نصحح مثل هذه النسبة، فإن هذا رجل اشتهرت حاله فسهل الحمل عليه، وكان أشعر شعراء القرن السادس في هذه الطريقة وما ناسبها محمد بن عبد المنعم الغساني الجلياني (جليانة: قرية من أعمال غرناطة) المتوفى بدمشق سنة ٦٠٢، وكان يقال له حكيم الزمان. وأكثر شعره في الحكم والإلهيات وآداب النفوس والرياضيات والكلام على طريق القوم (ص ١٦ جـ ٢ : نفح الطيب) وفي القرن السابع نشأ أكبر شعراء الصوفية الذين تركوا لغيرهم هذا الميراث، وهم الشيخ ابن الفارض المتوفى سنة ٦٣٢، والشيخ ابن العربي المتوفى سنة ٦٤٠، وأبو الحسن التستري المتوفى سنة ٦٦٨ (ص ٤١٠ جـ ١ : نفح الطيب). وابن سبعين المتوفى سنة ٦٦٩، ولم ينشأ بعد هؤلاء من يساويهم أو يذكر معهم في طريقة التحقيق؛ على أن أشهر المتأخرين بعدهم الشيخ عبد الغني النابلسي المتوفى سنة ١١٤٣.

ولم يكن نظمهم مقصوراً على الشعر وحده، بل كانوا ينظمون في الموشح والزجل أيضاً. ولكن ذلك منهم قليل، لأنهم إنما يريدون بالشعر المدارسة والحفظ، وأن يكون من أشعار المذاكرة عندهم وأبيات الطرائف.

الشعر الأخلاَقي والمبَادِىء الاجتماعيَّة

قد عرفت ما نريده من الفرق بين الشعر الحكمي والأخلاقي، فهذا الأخير هو ديوان التجارب، وإن في كتاب القلب صفحتين: واحدة يحفظها التاريخ وينساها الاجتماع، وهي التي تخط عليها تفاصيل الحوادث، والأخرى يحفظها الاجتماع وينساها التاريخ، وهي صفحة الحكمة الأخلاقية التي تستخلص من جملة التاريخ، فهذه هي التي تستملي منها النفس معاني الشعر الأخلاقي دائماً، ولذلك تجد هذا النوع من الشعر كثيراً عند العرب يصوّرون فيه أخلاقهم تصويراً طبيعياً لم تخلق فيه صنعة الكلام شيئاً، ويذكرون حكمتهم المستفادة من التجارب، ويدونون نصائحهم التي هي صفوة تلك الحكمة، وذلك هو الذي سماه أبو تمام في حماسته «باب الأدب».

نرى العرب لصفاء فطرتهم وحِدّة أذهانهم وقوة طباعهم كأنما ينظمون في شعرهم الأخلاقي قضايا الفلسفة التي ذهب في تحقيها شطر كبير من عمر الاجتماع الإنساني، حتى لا تكاد تجد مبدأ من المبادىء الاجتماعية التي قررتها الفلسفة الحديثة إلا ولمثله ذكر في شعر هؤلاء الأعراب، وتأويل ذلك أن هذا الاجتماع الحديث مصنوع لا طبيعي، والفلسفة إنما هي حقائق الطبيعة، فهي تدعو لها أبداً، ولكون الناس مجتمعين على صورة يجهلون حقيقة ألوانها وأصباغها اختلفوا في الدلالة على ذلك اختلافاً بيّناً نشأت منه هذه المذاهب الكثيرة التي ترمي بجملتها إلى غرض واحد، وهو تلوين الصورة الاجتماعية بألوانها التي تصلح لها في الحقيقة حتى تظهر من دقة التناسب وإحكام الملاءمة وسلامة الوضع في صبغ كأنه إلهي؛ فالعرب لما كانوا من صميم البداوة، وفي إقليم كأنه بموافقته لنمو العقل أقرب إلى السماء من سواه، كانوا يذكرون الصفات الأخلاقية للفرد والمجتمع فلا يَعْدون حقيقة الصفة؛ ولو أُخذت تلك الصفاتُ اليوم لخرجت عن موضوعها إلى أن تكون في اعتبارنا مبادىء، لأنها قيلت في حالة طبيعية فكانت صفة حق، ولما استدار الزمان صارت حقاً يوصَف؛ خذ مثلاً قول زهير:

على مُكْثِريهمْ حقٌّ من يَعْتَريهُمُ ... وعند المُقلين السماحة والبذل

فمهما أدرت مذهب الاشتراكية، ومهما قلبت آراء علمائه، لا تجد صوابه يخرج عن هذا البيت؛ فلو راعى المكثرون حق من يعتريهم ممن يعملون عندهم

ومن هم مادة قوتهم ـ والحق كلمة جامعة لكل ما يوافق حقيقة المرء ـ وكذلك لو صار المقلّون من أهل السماحة والبذل يتجاوزون عما لا يضر بالحق ولا يريدون من هذا الحق إلا أن يبذلوه في إصلاح أحوالهم حتى لا يأخذهم طمعُ الادخار بوهم المزاحمة للمكثرين ـ لو راعوا ذلك حق مراعاته لبقي أهل المال مهنَّئين بأموالهم؛ والمقلّون مغتبطين بإقلالهم؛ والاشتراكية إنما هي الموصل الذي يشرك هذين الطرفين في الامتزاج بالرضى. ولعل أديباً أن يستقرىء هذه المعاني في الشعر العربي ويشرحها بالمبادىء الحديثة، فإنه لا يعدم من ذلك كتاباً حكيماً.

وكان الشعراء من العرب أثبتَ الناس على أخلاقهم التي يصفونها، ولذلك دلت عليهم دلالة المطابقة، بخلاف الإسلاميين فإنهم مارسوا صفة الأخلاق ومرنوا عليها، حتى تجد للشاعر منهم في الباب الواحد أقوالاً متناقضة، وهم مع ذلك لا يدرسون تلك الأخلاق، بل يتلقون من تجارب غيرهم، ومن الحكمة التي وَضحَتْ لهم، ثم يرسلون الشعر في ذلك على أنه صنعة دقيقة يستدل بها على لطف الحس وذكاء الفؤاد، ثم لا يعجب من ذلك إلا من يصيب بفطنته موضع الدقة ويقع على مكمن الخاطر، ولذلك لم يكن للشعر الأخلاقي تأثير في الاجتماع الإسلامي، ولم تستمد منه مبادىء ذلك الاجتماع شيئاً، لأنهم لم [يداوروا] به السياسة، ولا أرادوا به مكامن الاعتقاد، ولا أجروه مجرى النظر في طبقة من الطبقات؛ وإذا أخرج الكلام على أنه صنعة، نظر فيه الناس على أنهم متفرجون (يقال تفرج بكذا إذا جعل منه لنفسه لهواً).

أما من خالف ذلك من الشعراء بعض المخالفة؛ وحاول أن يجعل كلامه في الأخلاق للناس لا لنفسه، وأن يقرر فيه مبادىء قد درسها؛ ويعطيه من مادة التأثير الاجتماعي، كالمعري في بعض ديوانه «اللزوميات» فإنه يُطرح ويُجْفَى، لأنه لا يؤتى من قِبلِ الناس وفسولة آرائهم، بل من قِبل نفسه أيضاً؛ لأن أحداً من الشعراء في التاريخ الإسلامي كله لم يترك أن يتخذ الشعر [صفة] تأدباً أو تكسباً، ولم يقف أحد منهم شعره أو جزءاً منه على مذهب واحد في السياسة أو الاجتماع يتفنن في شرحه والاحتجاج له والاحتيال في تصوير معانيه وإيراد أجزائها على نحو ما يقتضي (لعصره)، بل تراهم يخرجون أشعارهم مخرج الخواطر والسانحات، وهمهم أن يجمعوا فيها أبواباً من الحكمة وفنوناً من الأخلاق، ثم يتركوا للناس شأن الاختيار، وإطلاق الاختيار وحده كافٍ في إضعاف كل مذهب، لأن من توخى الإقناع توخى به الحمل عليه.

وذلك هو شعر المواعظ والنصائح والحكم، وهو كثير، وقد اشتهر به أفراد، كصالح بن عبد القدوس، وأبي الشيص، وغيرهما؛ وتهافت به بعض العلماء حتى وضعوا فيه الكتب المستقلة، كسعد بن ليون التجيبي في القرن الثامن؛ وهو من أشياخ لسان الدين بن الخطيب، فقد نظم في ذلك ثلاثة كتب وأورد في بعضها أشياء لغيره، وقد ساق منها المقري ـ في نفح الطيب ـ قطعة كبيرة (ص ٣٠٢ جـ ٣).

وعندنا أن شعراء الجاهلية لو قدر لهم أن يسخّروا الشعر في السياسة والاجتماع، الراقي «الديموقراطي» لقلدهم الإسلاميون في ذلك ولبلغوا بهذا النوع مبلغ الكمال، ولكن من أين للعرب سياسة الملك ونظام الاجتماع؟ على أنهم مع ذلك لم يهملوا نوعاً من الشعر السياسي، وإن كان قليلاً بينهم لقلة البواعث عليه، كقصيدة لقيط بن يعمر الإيادي التي ينذر بها قومه غزو كسرى إياهم، وكان كاتباً في ديوانه. ويعلمهم وجه الحزم في تدبير أمرهم وسياسة مجتمعهم واختيار من يُلقون إليه المقادة في ذلك، وهي شهيرة متدارسة، وكأبيات سلمة بن خرشب التي أرسل بها إلى سبيع التغلبي في شأن الرهن التي وضعت على يديه في قتال عبس وذبيان، يذكر فيها لسبيع سياسة القضاء وتدبير الحكم، وقد رواها الجاحظ في البيان (جـ ١) ولا بد أن يكون لهم من مثل ذلك أشياء لم تقع إلينا، والله أعلم.

الشِعْر الهَزلي

وهذا النوع آخر ما تبلغ إليه رقة الحضارة من فنون الأدب، لأنه إنما يتخصص به أناس لا يبالون أن يغمرهم سواد الحمقى وأهل المجون، وهم يعلمون أنهم شعراء العامة، وأنهم لا يلجون إلى الخاصة إلا من باب الطبع المنسجم ومن جهة الذهن المتفكه، وإنما قوام أمرهم الحيلة الطريفة والنادرة المعجبة والكلمة المتهالكة، وهذا كله وإن كان محتاجاً إلى ظرف اللسان، وإلى شدة المعارضة، وإلى نبوغ متميز في القريحة - إلا أنه لا يقوم عليه شيء من أمر اللغة، فإذا كان فيها لم يزدها، وإذا سقط منها لم ينقصها، ولذلك ترى هذا النوع أكثر ما يكون في الأمم التي هرمت لغتها، كاللاتين واليونان. ومن أشهر نوابغ اليونان فيه: الشاعر تراس، والشاعر مياندر الذي يقال إنه ألف ثمانمائة رواية كلها قصائد مضحكة، وكان قبل الميلاد بثلاثة قرون، وقد عثروا من زمن قريب في إحدى القرى المغمورة في ضفة النيل على أربع قطع له كانت ضحكاً مدفوناً في الأرض من ٢٢٠٠ سنة. . .

لا جرم أنه لم يكن للعرب شعر هزلي في جاهليتهم، ولكنهم مع ذلك لم يدعوا التنادر؛ إذ هو شيء في أصل الفطرة وفي مذاهب المعاني، فجاءوا لذلك في شعرهم بنوع من التهكم يستخف الوقور ويرمي إلى الغاية من سياسة الهزل، فيبقى حسرة ولا يذهب ضحكاً، كقول بعضهم:

إذا ما تميميٌّ أتاك مُفاخراً ... فقل: عدِّ عن ذا، كيف أكْلُكَ للضبِّ

وقول المُكَعْبَر الضَّبّي في بني العنبر، وكان قومه أُغير عليهم فاستغاثوا بهم فلم يغيثوهم (ص ٤٩ جـ ١: الكامل).

وإني لأرجوكم على بطء سعيكم ... كما في بطون الحاملات رجاءُ!

يتهكم بهم ويقول: هذا رجاء غير صادق ولا موقوف عليه، كما أن هذه الحوامل لا يُعلم ما في بطونها وليس بميؤوس منهم.

وأكثر ما يكون ذلك عندهم في معاني الهجاء، ولهذا سماه المتأخرون التهكم، والهزل الذي يراد به الجد، وقالوا في الفرق بينهما إن التهكم ظاهره جِدٌّ وباطنه هزل، وهو ضد الثاني؛ لأن ظاهره يكون هزلاً وباطنه جد، وقد ورد منه في القرآن قوله تعالى: ﴿بشر المنافقين بأن لهم عذاباً أليماً﴾ وقوله: ﴿ذق إنك أنت العزيز الكريم﴾.

وقد مرَّ عصر الجاهلية والإسلاميين لا يعدو بهما الشعراء ذلك هزلاً، حتى إذا استبحر الترف وفسدت مِرَّةُ الاجتماع، وتهالكت طبيعته، جعل الشعراء يتظرّفون ويتنادرون ويفتنُّون في أساليب الهزل؛ لأن ذلك كان سبباً من أسباب معاشهم؛ إذ رأوا الخلفاء والأمراء قد اتخذوا لأنفسهم مقرَّبين ممن يضحكونهم بالنوادر والمجون، شعراءَ وغير شعراء، كأشعب الطمّاع، وأبي دلامة الشاعر، وأبي الحسين بن الضحاك المعروف بالخليع المتوفى سنة ٢٥٠، وأبي العبر، وأبي العيناء، ومزيد وغيرهم؛ ومن هؤلاء نوع يحكون ألفاظ الناس من الأقطار المختلفة مع مخارج حروفهم، لا يغادرون من ذلك شيئاً، ويحكون ألسنة الدواب والبهائم؛ وذكر الجاحظ من مشاهيرهم أبا ربوبة الزنجي مولى آل زياد، وقال إنه يقف بباب الكرخ لحضرة المكارين فينهق فلا يبقى حمار مريض ولا هرم حسير ولا متعب بهير إلا نهق... (جـ ١: البيان).

وليس ذلك عجيباً في مثل طبقة أبي ربوبة، ولكن العجيب أن يكون مثله في الشعراء الظرفاء؛ فقد ذكر الثعالبي في ترجمة أبي محمد بن زريق الكوفي الكاتب الشاعر أنه كان من عجائب الدنيا في المطايبة والمحاكاة، وكان يخدم مجلس الوزير المهلبي، ويحكي شمائل الناس وألسنتهم فيؤديها كما هي، فيعجب الناظر والسامع ويضحك الثكلان (ص ١٤٢ جـ ٢: يتيمة الدهر)؛ وهذا نوع من التمثيل انفرد به اليوم في أوروبا قوم ربما صوَّر الواحد منهم في نفسه العالَم مناطقَ ولهجاتٍ وأزياء.

وقد يكون من البواعث على الشعر الهزلي والتزام هذا المذهب أن يجد الشاعر نفسه لا يقع مع فحول المعاصرين له في شيء، فيسلك هذا المسلك يتميز به بينهم، كما فعل رأس الشعراء الهزليين ابن الحجاج البغدادي المتوفى سنة ٣٩١، وهو الذي جعلوه بعد ذلك مقياساً في الشعر الهزلي؛ ويقال إنه في الشعر كامرىء القيس ولم يكن بينهما مثلهما، لأن كل واحد منهما مخترع طريقة، وكان مع ذلك من كبار شعراء الشيعة، وعاصره أبو حامد الأنطاكي المنبوز بأبي الرقعمق المتوفى سنة ٣٩٩. قال الثعالبي: هو بالشام كابن حجاج بالعراق، وكما فعل أبو عبد الله محمد الوهراني الكاتب، وقد دخل البلاد المصرية في زمن صلاح الدين فرأى بها القاضي الفاضل، وعماد الدين الأصبهاني، وتلك الحلبة، وعلم من نفسه أنه ليس من طبقتهم، فتنفق عندهم برسائله الهزلية ومقاماته المشهورة، وسنذكرها في موضعها، وتوفي الوهراني سنة ٥٧٥.

ويكون من ذلك أيضاً التزام الشاعر مذهباً واحداً في الهجاء يريد أن يُعرف به

ويجعله عرضة ملحه ونوادره، كما فعل ابن سكرة الهاشمي معاصر ابن الحجاج، وكان يقال فيهما: إن زماناً جاد بابن سكرة وابن الحجاج لسخيٌّ جداً، وهو من شعراء المجون والسخف كابن الحجاج، إلا أنه انفرد عنه بهجائه الهزلي في قينة له سوداء يقال لها خمرة، وقد نظم في هجائها عشرة آلاف بيت (ص ١٨٩ جـ ٢: يتيمة الدهر). وكما فعل إسماعيل بن إبراهيم البصري الحمدوني الشاعر في الطيلسان الذي أعطاه إياه أحمد بن حرب، وكان خليعاً، فسيّر فيه الحمدوني مائتي مقطوع، في كل مقطوع معنى بديع، حتى ذهب طيلسان ابن حرب مثلاً إلى اليوم، وكان الأصل الذي عمل عليه الحمدوني أنه وقف على أبيات عملها أبو حُمران السلمي في طيلسانه، وكان قد أخلق حتى بلي، فتهافت بمعارضتها وجعل ذلك له طريقة يعرف بها (ص ٤٧٣ جـ ٢: ابن خلكان).

ومن ذلك أيضاً أن يهزل الشاعر في تصوير حالة من الفقر أو الضعف أو نحو ذلك من الصفات التي يتباين فيها الناس، فكأنه يرمي إلى انتقاد الحظوظ والأقسام، كما فعل أبو الشمقمق في ذكر فقره وفقر بيته من الفئران ومصيبة سنُّوره من ذلك، وساق الجاحظ بعض أشعاره تلك في الحيوان (ص ٨٢ جـ ٥).

وكان عند الأعراب كثير من هذا النوع، وكذلك ترى منه قصائد وقطعاً في شعر المولدين والمتأخرين، وبعضهم خص أكثر شعره بالفحش والتعهّر حتى ضربوه مثلاً فنحن نضرب عنه صفحاً.

وجاء بعد هؤلاء علي بن عبد الواحد صريع الدلاء وقتيل الغواني المتوفى سنة ٤١٢، فسلك مسلك أبي الرقعمق، ونبز بلقب ذي الرقاعتين، وله مقصورة في الهزل يعارض بها مقصورة ابن دريد المشهورة، وابن الهبَّاريّة الملقب بنظام الدين البغدادي المتوفى سنة ٥٤٠، قال العماد الكاتب في الخريدة: إنه غلب على شعره الهجاء والهزل والسخف، وسبك في قالب ابن حجاج وسلك أسلوبه وفاقه في الخلاعة، قال: والنظيف من شعره... في غاية الحسن، ثم كان بعده الشاعر المتصرف في أكثر فنون الهزل أبو الحكم الباهلي الأندلسي المتوفى بدمشق سنة ٥٤٩، قال المقري: وكان ذا معرفة بالأدب والطب والهندسة، وله ديوان شعر سماه نهج الوضاعة لأولي الخلاعة، ذكر فيه جملة شعراء كانوا بمدينة دمشق كطالب الصوري، ونصر الهيثي وغيرهما... ورثى فيه أنواعاً من الدواب ومن الأثاث وخلقاً من المغنين والأطراف، قال: وشرح هذا الديوان ابنه الحكيم الفاضل أبو المجد محمد بن أبي الحكم الملقب بأفضل الدولة (ص ١٧ جـ ٢: نفح الطيب)

فانظر ما عسى أن يكون هذا الشرح؟ ولأبي الحكم هذا مقصورة هزلية عارض بها مقصورة ابن دريد أيضاً، ومثل هذه المعارضة كثيرة للقصائد المعروفة يتعلق عليها أهل الظرف والملح، وقد رأيت شاعراً من شعراء الحلبة التي سبقت وقتنا هذا وغاب عني اسمه، تناول ألفية ابن مالك فقلبها كلها تطفلاً ونقل ما فيها من أحكام اللسان على الأضراس والأسنان، وكان يفتخر دائماً بهذا الطبخ. . . !

وأورد المقري أيضاً قصيدة من هزل الأندلسيين ومجونهم قال إنها منسوبة لأبي عبد الله بن الأزرق وقد ذكر فيها صوت الصفع وصوت الضحك، كما هو، على نحو ما صوّرت العرب أصوات الأشياء كقولهم: «جرت الخيل فقالت حَبَطَقْطَقْ» ونحو ذلك، والقصيدة متشعبة الفنون (ص ١٩٣ جـ ٢: نفح الطيب).

ثم نبغ محمد بن دانيال الموصلي الحكيم المتوفى بمصر سنة ٦٠٨ قال فيه الصفدي: هو ابن حجاج عصره، وابن سكرة مصره، وله غرائب يتناقلها المصريون عنه من النكت والنوادر؛ وتقي الدين بن العربي المتوفى سنة ٦٨٤ وهو صاحب القصيدة الدبدبية الشهيرة التي جمعت فنوناً من الهزل، وقد ذكرها العاملي في الكشكول.

وبالجملة فقلما تجد شاعراً قد نضجت قريحته ونفذ خاطره في أسرار الأشياء إلا وله في مطارح نظره شيء من الضحك يخرج تهكماً واستهزاءً، فكأنما تكشف له الطبيعة عن حقيقة تركيبها على ما خلقها الله، فكلما قارن بها هذا الوضع الاجتماعي المصنوع رأى تركيباً مضحكاً؛ ولولا ذلك لمحقت مادة الانتقاد، والانتقاد قوة إلهية في قريحة الشعراء؛ فإذا أردنا بهزل القرائح هذا المعنى الجدي فالشاعر الذي لا تكون فيه هذه القوة يشبه أن يكون على نقص تركيبه في نظر الحكيم المتأمل، كائناً من الكائنات المضحكة أيضاً.

أما إذا أردنا المعنى العام وهو التطرف في الانتقاد بمقدار ما يتطرف المتبسم إلى القهقهة أو المجون والسخف أو العمل في صناعة الضحك وتركيبه في النوادر والملح حتى تكون قابلة للانفجار ضحكاً. . . فذلك الذي جئنا بمساقه، وهو عند العرب كما علمت كثير في جهتي المجون والانتقاد، قليل في جهة المطايبة والإضحاك، لاستغنائهم عنه بالنوادر، ولمخالفته فطرة الشعر فيهم.

الشِعْر القصصِيّ

المراد بهذا النوع ما يسميه الإفرنج *epic*، وهو عندهم ما تروى فيه الوقائع والحوادث على طريقة الشعر، مما لا يخلو من الغلو والإِطراء، حتى يتميز عن التاريخ البحت؛ والنظم فيه قديم في الأمم التي اغتذى خيالها بالدين والعادات كالمهابهاراتا عند الهنود، والأوديسّا عند اليونان، والإلياذة عند الرومان، وكذلك نظمت فيه شعراء الأمم المتأخرة كالفرنسيين والألمان والطليان والإنكليز. وعندهم في ذلك الملاحم المأثورة (ذكرت هذه اللفظة في باب الشعر الحكمي، وقد استعملها الجاحظ في الحوادث والوقائع التي يتضمنها الشعر، ثم نقلها أدباء المغاربة لما يقارب في المنظوم العامي معنى الشعر القصصي).

وللفرس والترك في تاريخهم الإسلامي منظومات من هذا النوع، أشهرها شاهنامة الفردوسي، وشاهنامة الشاعر التركي الملقب بالفردوسي الطويل، قال في كشف الظنون: إنه نظمها في مليون وستمائة ألف بيت، وكتبها في ٣٣٠ مجلداً، فلما عرضت على السلطان بايزيد العثماني أمر بانتخاب ثمانين مجلداً وإحراق الباقي، فترك المؤلف بلاد الروم وذهب إلى خراسان فمات فيها كمداً.

وفي كل ذلك شرح طويل لا موضع لبسطه هنا، ونحن إنما نتكلم عن العرب خاصة، ولقد حار المتأخرون الذين كتبوا في تاريخهم وآدابهم عندما ألموا بذكر هذا النوع والتمسوه في أشعارهم ثم قُطِع بهم دونه ـ كيف يعللون ذلك وكيف يتأولونه؛ فمنهم من زعم أن العرب نظموا فيه كثيراً وضاع ما نظموه، فلم يبق لعهد التدوين والرواية إلا القليل مما ذُكرتْ فيه أخبارُ الحروب؛ ومنهم من رجع إلى أبعد من ذلك وتعلق بذَنَب التاريخ فزعم أن سفر أيوب في التوراة ليس إلا منظومة عربية نقلت إلى العبرانية ولحق أصلها بدفائن العدم، والكلام في هذا المعنى لا يُحمَل على التاريخ، فإن حُمِل عليه خَطَا به إلى الخطأ؛ لأننا لا نتصور أن العرب خُلِقوا من فطرتهم شعراء ينحتون الأوزان ويؤلفون الكلام على هذا النحو الذي وصل إلينا، بل ذلك شيء أوجدته الحاجة إليه في عصر يعيّنه تأريخ الاجتماع كما أشرنا إليه من قبل، ولو ذهب عنا تاريخ الأندلس مثلاً ثم رأينا بعض الموشحات أكنا نزعم أن ذلك النمط قديم في عرب الجاهلية ونُغْفِل دلالة اللغة التي نظمت بها الموشحات وحالة الاجتماع التي تشير إليها؟

ثم إن الرواة الموثوق بهم والعلماء (المفتشين) كالجاحظ وغيره يقطعون على الجزم بأنه لم يضع من شعر الجاهلية منذ جوّدوه على كثرة القبائل، ولا من أرجازهم، شيء كثير؛ والجاحظ يكرر هذا المعنى في مواضع من كتاب الحيوان، والتكرار أبلغ في التوكيد، فلو كان في طبيعة اللغة وحالة الاجتماع ما يدعو إلى نظم الوقائع الكبرى لما أغفلوه ولا ذهب عن الرواة خبره؛ وفي أيدينا أثر مما يشبه ذلك وهو قاطع في الدلالة التاريخية التي تؤخذ منه على أنه قائم بنفسه وأنه نوع صحيح الكفاية لا تدعو الحاجة لأكثر منه، والحاجة دائماً أم الاختراع، وهذا هو الذي خصصناه بالكلام.

إذا كان الغرض من الشعر القصصي ما يَجْمَع من التاريخ ويحفظ من الأخبار، فذلك موجود في أشعارهم، ولكنهم لم يطيلوها إطالة الإلياذة وغيرها، لأن ذلك يقتضي له عمر من النظم وضرب من التأليف المقصود لا يتم حسنُه إلا بالتنسيق وسياسة الألفاظ واستكراه المعاني واقتسارها، ثم إحكام اللحمة بين فصل وفصل وبين قطعة وقطعة، ثم تحكيك الألفاظ وتصفية الأسلوب واستيفاء صنعة التأليف، ولا يكون ذلك جميعه إلا بالصبر والمطاولة ورصد الأوقات التي تكون أَجَمَّ للنشاط وأصفى للخواطر؛ ولو أن في العرب من انقطع لهذا العمل لهجّنوا صنيعه ورموه بالعيّ ولتركوه مثلاً وآية، لأن الشعر فيهم عند أسبابه التي ذكرناها فيما تقدم، وتأريخ البديهة والروية معروفٌ أجمع عليه الرواة، ولم يسقط بعد طبقة المصنّعين ـ كزهير والنابغة ـ شيءٌ من الشعر، وهذا النوع لا يتفق على الارتجال أبداً ولا بد فيه من الصنعة، فلو كان مما تدعو إليه الحاجة لقاله مثل زهير والنابغة، ولكنهم لم يقولوه بإجماع الرواة، فدل ذلك على أنه ليس من حاجة اجتماعهم.

ووجه آخر، وهو أن العرب لا يطيلون أشعارهم إلا في المواقف وفي أيام الحفل، كما فعل الحارث بن حلزة في طويلته، وهي أقرب دليل على الشعر القصصي ومنزلته وأسبابه عندهم، وسيأتي الكلام عن سببها في موضعه؛ ثم إن طبيعة لغتهم تأبى الإطالة إلى أكثر مما تبعث عليه حاجة المفاخرة والمقارعة، [لأن] البلاغة فيها مبنية على الحذف أو الإشارة والإيجاز والاكتفاء من المعنى باللمحة الدالة ومن القصة بالمثل المعروف، ثقة بفهم بعضهم عن بعض، ثم هم إنما يتفاخرون [على هذه السنة] وبهذه البلاغة، فلو أنهم ابتلوا بمفاخرة اليونان أو الرومان مثلاً لاحتالوا في نوع آخر من الشعر يبسطون فيه اللغة ويمدّون معاني الخطاب، لأن مفاخرة القبيلة للقبيلة إنما تكون بمعانيَ من تاريخ الاثنتين، ولكن مفاخرة أمة لأمة لا تكون إلا بتاريخ كلتيهما دون بعض معانيه، كما فعل الشعوبية

والعرب، ومن تدبر طرق الخطاب التي جاء بها القرآن وهو أبلغ ما يمكن أن تصل إليه العربية، وجده يوجز في مخاطبة العرب ويكتفي بأيسر إشارة وأدنى لمحة، فإذا خاطب اليهود بسط الكلام وفرع منه وكرر بعض المعاني بزيادة في بعضها عن بعض، فكذلك كان يفعل العرب.

وإذا كان الغرض من الشعر القصصي ما يحمله من الخرافات أو القصص الموضوعة، فهذا أيضاً قد نظم فيه العرب، ولكنهم لم يفردوه بالقصائد ولم يطيلوه إطالة بالغة، لذهاب معنى التقديس من عقائدهم وعاداتهم، فليس لهم آلهة ولا أنصاف آلهة ولا أساطير من هذا القبيل على نحو ما كان عند الهنود واليونان والرومان، وإنما كانوا يتناقلون من ذلك أشياء تناسب طبيعتهم ومذهبهم الاجتماعي، كالقصص الموضوعة على ألسنة الحيوانات والجمادات وبعض الخرافات المادية، فهذه كلها نظموها في شعرهم على طريقة المثل كما فعل اليونان، لا على طريقة التاريخ كما سنبينه.

يخرج من ذلك أن الشعر القصصي - بالمعنى المصطلح عليه - لم يكن في طبيعة العرب ولا هو من مقتضيات اجتماعهم، فهم لم ينظموه في جاهليتهم قطعاً، ولم ينظمه مَن بعدهم لوقوفهم عند حد التقليد كما أشرنا إليه مراراً فيما سبق، أما ما كان من ذلك عند الجاهليين والإسلاميين فنحن ذاكروه فيما يلي:

قد تتبعنا أشعارهم وتقصَّصناها في دواوينهم ودرسنا أكثر ما استخرجه العلماء، ومنها شواهد وأمثلة على الأخبار والعلوم، ثم اعتبرنا ذلك وتدبرناه فلم نرهم يقصّون في شعرهم إلا في مواضع معدودة.

أولاً - إذا كانت القصة ترمي إلى خلق من الأخلاق، كالوفاء والغدر والحفيظة ونحوها، فتكون صِبغاً من أصباغ الشعر يعطيه لوناً ثابتاً من ألوان الحفيظة التي يرمي الشاعر إلى تأييدها، ولا أثبت في ذلك من لون التاريخ؛ ومن هذا النوع قصص الحارث بن حلزة في طويلته. وقد يكون في القصة من هذا النوع مواضع تصلح أن تُبْنَى عليها المعاني الكثيرة في الأخلاق فيتجاوزونها ويختصرون القصة بضرب من الإشارة إليها، ثقة بالفهم عنهم، كأنهم يريدون أن يجعلوا القصة كلها معنىً واحداً من معاني الشعر، كقول جابر بن حُنَي التغلبي: (ص ٤٢ جـ ٣: الحيوان).

ولسنا كأقوام قريبٍ محلّهم ... ولسنا كمن يرضيكم بالتملق

فسائلْ شرحبيلاً بنا ومحلّما ... غداة تُكرُّ الخيلَ في كل خندق

لعمرُك ما عمرو بن هند وقد دعا ... لتخدُمَ ليلى أمَّه بموفَّق

فقام ابن كلثوم إلى السيف مغضباً ... فأمسك من نَدْمانه بالمخنَّق

وعمّمه عمداً على السيف ضربةً ... بذي شُطَبٍ صافي الحديدةِ مخْفَق

والقصة مشهورة وهي من مفاخر العرب(*)؛ فكأن جابراً يقول: أنا وإياك فيما تريده من التملق كابن كلثوم فيما أراده عمرو بن هند، فجعل القصة معنى من معاني شعره واقتصر منها على ما يؤدي غرضه، فذكر الباغي والمبغي عليه وعاقبة البغي، وترك ما وراء ذلك للأسماء التي تنبّه إليه الذاكرة.

ثانياً - إذا كانت القصة ذريعة لجلاء صفة من الصفات التي يريدون تحقيقها، فإنها حينئذٍ تكون ضرباً من التمثيل الذي يقرِّب الحقيقة ويكشفها للعقل، كأبيات النابغة في بعض اعتذاره للنعمان (ص ٦٧ جـ ٣: الحيوان):

واحكم كحكم فتاة الحيّ إذ نظرتْ ... إلى حمام شراعٍ وارد الثَّمَدِ

يحفّه جانباً نِيقٍ ويَتْبَعُه ... مثلُ الزجاجة لم تُكْحَلْ من الرمد

قالت: ألا ليتما هذا الحمامُ لنا ... تسعاً وتسعين لم تنقص ولم تَزِدِ

فكمَّلت مائةً فيها حمامتُها ... وأسرعتْ حسْبةً في ذلك العدد

فإن ظاهرها يؤدي معنى من القصص، ولكن باطنها يؤدي إلى غرض لا حيلة في إبرازه بغير هذا الوضع، فإنه أراد أن يصور للنعمان اضطراب أمره، وأن ذنبه مظنة الخطأ في الحكم لما فيه مما يثير الحمية ويهيج الكبرياء، ثم يستنزله إلى العفو والصفح والنظر فيما أتاه بالعقل لا بالقلب، وأن ذلك أحمَدُ له وأليقُ بموضعه من الفضل والتمكن، فصوّر له هذه الفتاةَ تحْزرُ طيراً، والطيرُ أخفُّ من غيره، ثم جعله حَماماً، والحمامُ أسرعُ الطير، ثم جعله كثيراً، لأنه يكون أكثر اجتهاداً في السرعة إذا كثر عدده، وذلك أنه يشتد طيرانه عند المسابقة والمنافسة، ثم لم يرض بذلك حتى جاء بما يدعو إلى منتهى السرعة الممكنة فقال: «يحفه جانباً نيق ويتبعه»، وذلك أن الحمام إذا كان في مضيق من الهواء كان أسرع منه إذا اتسع عليه الفضاء، فشدّد الأمر وضيَّقه على الفتاة كما ترى، بما يقيم لها ألْفَ عذرٍ إن أخطأتْ في الحساب، ثم لم يكفه أن يذكر مع ذلك أنها أصابت، بل جعل إصابتها مثلاً في الفطنة، إذ عبَّرت في تلك الحالة عن تسع وتسعين بمجموعِ ونصفه أي ٦٦ و ٣٣ فهذه غاية البيان، وإذا لم تكن القصة من وضع النابغة وكانت صحيحة النسبة إلى زرقاء اليمامة، فلا شك عندنا في أن النابغة قصد منها هذا التصوير بعينه، ولا

(*) قلت انظر الأغاني جـ ٩ ص ١٧٦.

عجب مع هذا أن يكون من أهل الصنعة والتنقيح. ولا يشترط أن تكون القصة في هذا النوع تاريخية، بل ربما وضعها الشاعر كقول بعضهم في صفة صائد بعينه بقصة معيشته وحياته، والضمير في البيت الأول راجع للصيد:

أتيح له طلْحٌ أذاه بكفه خنوف وأشباه تخيرن من حجر

أبو صبيةٍ، لا يَستَدِرّ إذا شَتَا لقوحا ولا عنزاء، وليس بذي وفْر

له زوجة شمطاء يدرج حولها فطيمٌ تناجيه، وآخر في الحِجْر

. . . . (الأبيات ص ١٤٠ جـ ٤ : الحيوان)

فقد بالغ في صفة هذا الصائد بالتوحش والقوة وحسن الإصابة، وذكر كل ما يدل على انفراده بالكدح، ليكون أقوى له وأبلغ في الاعتماد؛ إذ زوجته شمطاء، وأولاده فطيم وآخر في الحجر، ثم وصف انفراد قلبه كذلك بما شوَّه من عجوزهِ، حتى لا يكون فيه موضع للرقة على الحيوان، وليس يتعين أن يكون هذا الصائد كذلك، ولكن صفة الرمية النافذة اقتضت هذه القصة.

ثالثاً ـ إذا كانت القصة خرافة من الخرافات، فيضربونها مثلاً لتوكيد الحقيقة، وأكثر ما يكون ذلك في الخرافات الموضوعة على ألسنة الحيوان، وهي شائعة في الأعراب، ومثلها في كل أمة، ولها في أكثر الأمم شعراء ينفردون بها، وأشهرهم في المتأخرين لافونتين الشاعر الفرنسي، ومن هذا النوع قول النابغة في هذا المثل البديع:

أليس لنا مولى يحب سراحنا فيعذرنا من مرة المتناصره

(الأبيات في خرافة الحية وحليفها ص ٦٨ جـ ٤ : الحيوان، وص ١١ حسن التوسل).

وقول الهذلي:

وإِخال إن أخاكم رعنانةٌ إذ جاءكم بتعطف وسكون

(الأبيات في خرافة النعامة التي ذهبت تطلب أذنين فعادت صلماء، ص ١٠٧ جـ ٤ : الحيوان).

وقول ابن هرمة في خرافة الضب والضفدع:

ألم تأرق لضوء البر قِ في أسحمَ لَمّاحِ

. . . . (الأبيات ص ٣٨ جـ ٦ : الحيوان)

ومن أراد أن يقف على بعض خرافات الأعراب فعليه بقصيدة الحكم بن عمرو البهراني، وكان أتى بني العنبر بالبادية فنفوه إلى الحاضرة، فجعل يتفقه ويُفتي فُتيا

الأعراب، وكان مكفوفاً دهرياً، وقصيدته كلها ظريف غريب، وكلها باطل، والأعراب تؤمن بها أجمع، وقد رواها الجاحظ في الحيوان (ص ٢٤ جـ ٦) وشرحها شرحاً مطولاً.

وقد وقفنا على نوع غريب من الشعر القصصي كنا نظن أن العرب لم يقولوا فيه، وذلك محاورة الحيوان ومساءلته، في نظم قائم بنفسه وعلى نمط فات المتأخرين الذين عرّبوا مثل هذا الشعر عن اليونان والفرنسيين وغيرهم، فإنهم ينظمون ذلك شعراً مزاوجاً من الرجز، يستقل كل بيت منه بقافيتين، ولكن هذا الشاعر أطلق القوافي في رجزه، فهو يغيرها عند انتقاله من معنى لمعنى مباين؛ ولا جرم أن الشعر القصصي لو نظم على هذا النحو لأمكن منه ما ظنه الأدباء غير ممكن، أما الأرجوزة فهي عن أبي زياد الكلابي، قال: أكلت الضبع شاة رجل من الأعراب، فجعل يخاطبها ويقول:

ما أنا يا جعار من خطابك عليّ دق العضل من أنيابك

. . . . (الأبيات ص ١٥١ جـ ٦: الحيوان)

أما الأساطير الدينية فليس في العرب من يتعمل لنظمها غير أُمية بن أبي الصلت، لما مَرَّ من شأنه في باب الشعر الحكمي، وله من ذلك أشياء مروية، كقصة سفينة نوح، وقصة الحمامة التي بعثها ترتاد في الأرض موضعاً يكون مرفأ للسفينة بعد أن بعث الغراب فوقع على جيفة ونحو ذلك؛ ومما نظم أمية من خرافات الأعراب خرافة الغراب والديك التي يقولون فيها إن الديك كان نديماً للغراب، وإنهما شربا الخمر عند حمار ولم يعطياه شيئاً، وذهب الغراب ليأتيه بالثمن ورهن الديك، فخاس به ولم يرجع، ولذلك ذهب الغراب مطلقاً في الأرض وبقي الديك محبوساً عند الناس؛ ولكن نظم أمية في هذه المعاني لا يرمي إلى شيء غير معنى القصص، كأنه لا يريد من الشعر إلا أن يكون دليلاً على علمه وتَرشّحه للأمر الذي يحدّث به نفسه كما سبق...

وقد نظم بعض المولدين في الشعر القصصي بما يقارب المعنى المصطلح عليه. من ذلك قصيدة محمد بن عبد العزيز السوسي من شعراء اليتيمة؛ قال الثعالبي فيه إنه أحد شياطين الأنس، يقول قصيدة تُربي على أربعمائة بيت في وصف حاله وتنقله في الأديان والمذاهب والصناعات، وقد أورد منها قطعة (ص ٢٣٧ جـ ٣: يتيمة الدهر) ونظم المتأخرون في السيرة النبوية خاصة، وأشهرهم في ذلك حكمة وإحكاماً، الإمام شرف الدين البوصيري، وشهرة قصيدتيه البردة والهمزية قد ملأت الدنيا.

الشِعْر العِلميّ (*)

قد علمت أن الشعر كان مستودع علوم العرب وكتاب تجاربهم وحكمهم، فليس هذا الذي نريده بالشعر العلمي، ولكنا نريد القصائد التاريخية أو العلمية التي جاءت في حكم الكتب، وكذلك الكتب التي نظموها فجاءت في حكم القصائد، وهو ما يعبِّر عنه المتأخرون بالمتون المنظومة، كألفية ابن مالك وغيرها مما يجمع مسائل الفنون وضوابطها، وليس من عالم في هؤلاء إلا وله شيء قلَّ أو كثر نصيباً مفروضاً.

ونحن نريد أن نتكلم هنا عن أصل هذا النوع وأقدم ما وقفنا عليه من أمثلته التي احتذاها المتأخرون، وهم مجمعون على استعمال هذا النمط من الرجز الذي يستقل فيه كل مصراعين بقافية، حتى لقبوه بحمار الشعر لسهولة الحمل عليه، ثم هم مع ذلك التهافت لا تكاد تجد فيهم من يعرف اسمه عند المتقدمين؛ والعرب أنفسهم لم يضعوا له اسماً لم يأت في مشهور أراجيزهم منه شيء، ولم نقف منه عندهم إلا على مثال واحد، وهو ما ذكره الخطيب التبريزي في شرحه على تهذيب الألفاظ (ص ٣٣٢) من أن رجلاً من هذيل أقبل إلى عمر بن الخطاب وهو جالس فأنشده شعراً يتجرّم فيه على أبيه ويستظهره عليه، فبعث عمر إلى أبيه فدعاه، فقال: ماذا يقول ابنك؟ زعم أنك نفيته. فقال: يا أمير المؤمنين، غذوته صغيراً وعقّني كبيراً، أنكحته الحرائر، وكفيته الجرائر، فأخذ بلحيتي وأظهر مشتمتي:

شاهد ذاك من هذيل أربعهْ   مسافع وعمّه ومَشْجَعهْ
وسيدُ الحيّ جميعاً مالكُ   ومالكٌ محض العروق ناسكُ

وهذا الرجز كما تراه إنما انساق مع الكلام واستجرّ للحكاية، فإما أن يكون بعض ما يتفق من أحاديثهم العامة وأهملوا حفظه وروايته لأنه في سبيلها، وإما أن يكون شيئاً جرىٰ على لسان ذلك العربي؛ وعلى أي الوجهين فما كان ليروى لولا أنه جاء تابعاً للشعر الذي قبله؛ وفيه شاهد من شواهد اللغة فحفظوه ليساق مع الحديث.

ثم جاء بشر بن المعتمر الذي مر ذكره في الشعر الحكمي، وكان من أروى المعتزلة للشعر، فبنى على هذا الأصل أرجوزة طويلة ذكر فيها الملل والنحل وضرب الأمثال وأخذ في قواعد مذهبه. ويظهر من كلام الجاحظ أن هذه الأرجوزة قد رُفعت إلى الناس وذهب لها صيت، وقد ذكرها مرتين في كتاب الحيوان ونقل

(*) قلت: كان الترتيب أن يكون قبل هذا الفصل مبحث عن (شعر الترقيص) ولكنا لم نعثر به.

قطعة من أمثالها (ص ٨٠ جـ ٤ : الحيوان) وقطعة أخرى في ذكر فضل عليّ على الخوارج (ص ١٥٥ جـ ٦) وهو في كل مرة يقول: قال بشر بن المعتمر في شعره المزاوج. وهذه التسمية أليق ما يسمَّى به هذا النوع من الأراجيز، ولا بد أن تكون هذه الأرجوزة الأولى من نوعها، لأن الجاحظ نسب هذا النوع إليه وعينه به وكان يكفي أن يقول: قال بشر فقط، ولأنه قد ظهر قبل بشر شعراء نظموا في أمثال هذه المعاني، ولكن على طريقة الشعر المقفّى، ولم يرد لواحد منهم شيء من المزاوج، وكان أسهل عليهم لو عرفوه؛ وقد اشتهر هذا النمط بعد بشر، ونظم فيه ابن المعتز في أواخر القرن الثالث كتابه «بشر الإمام» في أرجوزة طويلة مثبتة في ديوانه، ثم كان حذو المتأخرين في المتون بعد ذلك على منظومة الإمام محمد بن عبد الله بن مالك المتوفى سنة ٦٧٢ علاَّمة النحو واللغات الغريبة والآية في حفظ أشعار العرب، وهذه المنظومة هي الألفية الشهيرة في علم النحو، تبع فيها ابن معطي، قالوا: ونظْمُه أجمعُ وأوْعَب، ونظم ابن معطي أسلسُ وأعذب (ص ٤٣٢ جـ ١ : نفح الطيب). ولابن مالك منظومات أخرى غير الألفية، ولكن هذه هي أشهر المتون المنظومة، يكاد ذلك يكون إجماعاً.

أما الشعر الذي تنظم فيه الضوابط العلمية لسهولة حفظها، فأكثر ما يكون قطعاً وأبياتاً قليلة، والأغلب فيه أن لا يكون مزاوجاً، وقد وقفنا على مثال منه عند العرب، وهو قول طفيل الغنوي «يصف كيف تزجر الخيل فجمعه في بيت واحد» هكذا قال المبرد في الكامل، وقوله دليل على أن نظم الضوابط لم يكن معروفاً إلى زمنه، وإنما هو مما أحدثه المتأخرون:

وقيل اقدِمي واقْدِمْ وأخٍّ وأخري ... وها وهَلاً واضْبِرْ وقادِعُها هبي

وهذه كلها كلمات تزجر بها الخيل، ولم يتسع البيت للفظتين من هذا القبيل؛ هما هِقَبْ وهِقَطْ (ص ١٦١ جـ ١ : الكامل).

والمتأخرون من العلماء الذين يأبون أن يتركوا شيئاً غير متروك إلى أصله؛ يزعمون أن أول من نظم المتون العلمية هو هرمس الحكيم الذي يزعم قوم من الصابئة أنه إدريس عليه السلام؛ ويقولون إنه أول من نظر في الطب وتكلم فيه وصنف لأهل زمانه «كتباً بأشعار موزونة» بلغتهم في معرفة الأشياء العلوية والأرضية (ص ١٣٨ : سرح العيون).

هذا في نظم المتون والضوابط، أما الشعر الذي يحمل معاني التاريخ وأنواع الفنون على غير تلك الطريقة فإنما يجيء به المولدون على جهة الفخر بما يضمنونه، كقصيدة رياح بن سنيح الزنجي مولى بني ناجية، وكان فصيحاً، فلما قال جرير:

لا تطلبنّ خئولة في تغلبٍ　　فالزنج أكرم منهم أخوالا

تحرّك رياح فذكر أكثر من ولدته الزنج من أشراف العرب في قصيدة مشهورة معروفة ومنها البيت السائر:

إن الفرزدق صخرة عاديةً　　طالتْ فليس تنالها الأجبالا

يريد طالت الأجبال فليس تنالها (ص ٨ ج ٢: الكامل). ومن هذا النوع القصيدة الحميرية التي نظمها نشوان الحميري صاحب كتاب شمس العلوم، وقد نشرها بعض المستشرقين (تاريخ العرب) وقد عدّ فيها من ملكوا من الحميريين وافتخر بقومه هؤلاء وصارت هذه القصيدة اليوم عند الباحثين في التاريخ العربي القديم لا يقاس بها شعر شاعر، لما فيها من الأسماء التاريخية.

وقد ينظمون ذلك الشعر على جهة الفخر بالنظم نفسه وقوة التصرف كما فعل أبو العباس الناشىء المعروف بابن شرشير، وهو الناشىء الأكبر، وكان متبحراً في عدة علوم، وهو في الشعر من طبقة البحتري وابن الرومي وأضرابهما، قال ابن خلّكان: وله قصيدة في فنون من العلم على رويّ واحد تبلغ أربعة آلاف بيت، وتوفي سنة ٢٩٣؛ فلو أنه جعل هذه القصيدة في فنون من التاريخ والقصص ونحوها، لما خلا الشعر العربي إلى اليوم من النمط القصصي الذي نفاخر به الإلياذة وأمثالها في كل شعر غير عربي.

وكذلك فعل أبو الحسن الأنصاري الجيّاني المتوفى سنة ٥٩٣ في نظم كتابه شذور الذهب في صناعة الكيمياء؛ وقد قالوا فيه: إن لم يعلّمك صنعة الذهب علّمك صنعة الأدب؛ وقيل في الجيّاني: شاعر الحكماء وحكيم الشعراء.

ومما يحسن ذكره في هذا الموضع، توفية للفائدة، كتب الحكمة والأمثال التي نظمها المولدون لتسهيل حفظها ومدارستها؛ وأهم هذه الكتب كليلة ودمنة الذي عرّبه ابن المقفع؛ فقد نظمه أبان بن عبد الحميد اللاحقي شاعر البرامكة، ونظمه أيضاً ابن الهبّارية البغدادي، وسمى كتابه نتائج الفطنة في نظم كليلة ودمنة؛ وكلا الشاعرين مرّ ذكرهما؛ وكذلك نظمه الأسعد بن ممّاتي المصري ناظر الدواوين بالديار المصرية المتوفى سنة ٦٠٦؛ ولابن الهباريّة أيضاً كتاب الصادح والباغم؛ نظمه على أسلوب كليلة ودمنة؛ وهو أراجيز في ألفي بيت نظمها في عشر سنين؛ ولم نذكره في الشعر القصصي لأن هذا الموضع أليق به؛ ومن منظومة السِّير أرجوزة ابن عبد ربه صاحب العقد الفريد، في أخبار الملك الناصر صاحب الأندلس؛ وسيرة صلاح الدين التي نظمها الأسعد بن ممّاتي المذكور؛ وذلك في الجملة ليس من الشعر، ولكنه نوع مما أخذنا في تأريخه، فكان لا بد من الإشارة إلى بعض أمثلته في التاريخ.

الفنُون المحدَثة مِن الشِعر

ذكرنا تأريخ الشعر وأفضنا في مناحيه، وبقي علينا تأريخ هذه الفنون التي أحدثها البلديون، وهي الموشح، والزجل، والدوبيت، والمواليا، والكان وكان، والقوما؛ وهذا الكتاب وإن كان ليس فيه متسع للفنون التي خرجت بها آداب اللغة الملحونة، ولكنا سنُلمّ بها إلماماً، ونتجوّز في ذلك بعد أن نتكلم على الموشح مقتصرين على مبتدإ خبرها، فإن لها طرقاً ورجالاً؛ إذ هي آداب لغة منفردة يتكلم بها شعراء الناس، واستيفاءُ ذلك هنا يُعَدُّ من تداخل التواريخ، وهو في رأينا دليل على فساد النظر وسوء الاحتمال لهذه العلوم؛ فلو أن مؤلفاً كتب في تأريخ لغة العامة وآدابها، ثم بسط في كتابه الكلام عن شعر العرب بمثل ما قدمناه، وعلى النحو الذي أخذنا إليه، لكان حقيقاً بأن يدل فضل اطلاعه على فساد صنعته في تأليف الكتاب، وكذلك ليس خلط الأعداد وهي مادة الحساب، مما يعدُّ في شيء من صحة الحساب.

الموشَّح

ويقال له التوشيح أيضاً، والذي نراه في أصل هذه اللفظة أنها منقولة عن قولهم: ثوب موشح، وذلك لوشي يكون فيه، فكأن هذه الأسماط والأغصان التي يزينونه بها هي من الكلام في سبيل الوشي من الثوب، ثم صارت اللفظة بعد ذلك علماً؛ إلا أن يكون الأندلسيون قد أخذوا هذه التسمية عن المشارقة، فتكون منقولة عن التوشيح الذي عدّه قدامة بن جعفر في نقد الشعر من أنواع ائتلاف القافية مع ما يدل عليه سائر البيت، وجرى عليه أهل البديع، فيكون اشتقاقها من معنى الوشاح كما نصوا عليه، لأنهم عرّفوا هذا النوع بأن يكون معنى أول البيت دالاً على قافيته، فينزل فيه هذا المعنى منزلة الوشاح، وينزل أول الكلام وآخره منزلة محل الوشاح من العاتق والكشح اللذين يجول عليهما.

اختراعه:

قال ابن خلدون في أصل استحداث هذا الفن: «أما أهل الأندلس فلما كثر الشعر في قطرهم وتهذبت مناحيه وفنونه وبلغ التنميق فيه الغاية، استحدث المتأخرون منهم فناً سموه بالموشح ينظمونه أسماطاً أسماطاً وأغصاناً أغصاناً. . . واستظرفه الناس جملة، الخاصة والكافة؛ لسهولة تناوله وقرب طريقه، وكان المخترع لها بجزيرة الأندلس مقدم بن معافر الفربري من شعراء الأمير عبد الله بن محمد المرواني، وأخذ ذلك عنه أبو عبد الله أحمد بن عبدربه صاحب كتاب العقد، ولم يظهر لهما مع المتأخرين ذكر وكسدت موشحاتهما، فكان أول من برع في هذا الشأن عبادة القزاز شاعر المعتصم بن صمادح صاحب ألمرية. . الخ».

وعبادة هذا توفي سنة ٤٢٢، فالذي يُفهم من كلام ابن خلدون أحد معنيين: إما أن يكون مقدم بن معافر شاعر الأمير عبد الله [في القرن الثالث] هو الذي سمى هذا النوع بالموشح حين اخترعه، فيكون قد بقي إلى زمن عبادة لم ينبغ فيه أحد، ويكون الأندلسيون في القرن الثالث «قد كثر الشعر في قطرهم وتهذبت مناحيه وفنونه وبلغ التنميق فيه الغاية» وإما أن تكون هذه التسمية قد أحدثها المتأخرون من زمن عبادة، وزمنه أرقى عصور الشعر في الأندلس، وكلاهما خطأ، وذلك مما وهم فيه ابن خلدون لأنه إنما ذهب كعادته إلى التعليل، فظن أن استحداث هذا الفن من فضل القوة وإتقان الصناعة، وذلك لا يكون إلا على ما وصف، ولكن الشعر لم

يكن قد بلغ في الأندلس ذلك المبلغ في القرن الثالث كما سنفصّله متى انتهينا إلى الكلام على الأدب الأندلسي، ولو كان كما زعم ابن خلدون لحفظوا اسم مقدم بن معافر، وإننا على طول ما عنينا من نصَب البحث ومطاولة التعب في التنقيب، وقد قرأنا ما قرأناه لتهيئة مواد هذا الكتاب حتى لم نغادر كتاباً في الأدب والتاريخ بأنواعه - لم نظفر بكلام عن مقدم هذا ولا تكشّف لنا من تاريخه شيء. ومما يدل على فساد المعنى الثاني، أن ابن بسام - وهو أعلم بهذا من ابن خلدون وغيره من المتأخرين - ذكر في كتابه الذخيرة أنه نشأ بين مخترع الموشح وبين عبادة، يوسف بن هارون الرمادي، وهو الشاعر الأندلسي في القرن الرابع (توفي سنة ٤٠٣) فلا بد أن يكون عبادة قد أخذ عنه مثال الإتقان في هذه الصنعة، وحينئذٍ يتعين أن لاختراع الموشح سبباً آخر غير كثرة الشعر وبلوغ الغاية في تنميقه، ونحن ذاكروه بعد، ولكننا ننقل هنا عبارة الذخيرة، فإن فيها قولاً آخر في اختراع هذه الأوزان؛ قال ابن بسام في ترجمة عبادة: «كان في ذلك العصر شيخ الصناعة وأحكم الجماعة. . . وكانت صنعة التوشيح التي نهج أهل الأندلس طريقتها ووصفوا حقيقتها غير مرقومة البرود، ولا منظومة العقود، فأقام عبادة هذا عمادها، وقوّم ميلها وسنادها، فكأنها لم تُسْمع بالأندلس إلا منه، ولا أخذت إلا عنه، واشتهر بها اشتهاراً غلب على ذاته، وذهب بكثير من حسناته؛ وأول من صنع أوزان هذه الموشحات: محمد بن محمود المقبري الضرير؛ وقيل إن ابن عبد ربه صاحب العقد أول من سبق إلى هذا النوع من الموشحات؛ ثم نشأ يوسف بن هارون الرمادي؛ ثم نشأ عبادة هذا فأحدث التصفير؛ وذلك أنه اعتمد على مواضع الوقف في المراكز». (ص ١٩٩ : فوات الوفيات).

سبب اختراعه:

وعندنا أن الذي نبههم إلى اختراع أوزان التوشيح إنما هو الغناء لا غيره، فإن تلحين البيت من الشعر قد يجيء على بعض الوجوه كالموشح، إذ يخرج جملاً مقطعة [تتساوق] مع النغم؛ فلو تنبه إلى ذلك أديب موسيقي لأمكن أن يضع أوزاناً على هذه التقاطيع، وهم لا يختارون للغناء من الشعر إلا ما احتمل في حركاته حسن التجزئة وصحة التقسيم وإجادة المقاطع والمبادىء.

والذي يدل على أن الغناء هو الأصل في التوشيح، أن الأندلس فتحت في أواخر القرن الأول، ولم يخترع التوشيح إلا في الربع الأخير من القرن الثالث، فكانت الفترة قريبة من مائتي سنة، والسبب الطبيعي في ذلك أن أمر الأندلس كان

في مبدئه دينياً محضاً ـ كما ستراه في موضعه ـ وبقي الشعر عندهم متعلقاً بنوابغ مميّزين بالضعف والقلة إلى زمن الأمير عبد الرحمٰن بن الحكم في أوائل القرن الثالث، حتى نبغ يحيى الغزالي شاعر الأندلس وفيلسوفها؛ ثم قدم زرياب المغني من العراق على هذا الأمير سنة ٢٠٦، وكان الأمير مفتوناً بالغناء، فلم يمض على ذلك زمن حتى شاع الغناء وانحرف إليه الأندلسيون، وكان أول تاريخه عندهم، فلعل المدة بين شيوع الغناء واستحداث التوشيح لا تزيد عن نصف قرن.

وقد أقبل أدباء الأندلس في أواخر القرن الرابع على الموسيقى، ومن هاهنا دعت الحاجة إلى التفنن في تلك الأوزان، فاستقل بذلك عبادة الذي أومأنا إليه، وليس هذا فيه بعجيب إذا عرفت أن ابن الحداد وهو معاصر عبادة، وكلاهما من شعراء المعتصم بن صمادح، قد وضع كتاباً في العروض مزج فيه بين الموسيقى وبين آراء الخليل ـ وكل ذلك سيأتيك في موضعه مفصلاً إن شاء الله.

والأندلسيون لم يلحقوا المشارقة في الغناء، ولم يكاثروا فحولهم فيه؛ ولذلك انصرفوا عن الغناء في الشعر إلى تحميله أوزان التوشيح، فأغربوا بذلك كما قال ابن دحية على أهل المشرق، لأنهم جمعوا فيه جملة التطريب؛ وقد نبه على ذلك ابن رشد فيلسوف الأندلس في تلخيصه كتاب أرسطوطاليس في الشعر حيث قال كلامه على المحاكاة: «والمحاكاة في الأقاويل الشعرية تكون من قِبل ثلاثة أشياء: من قِبَل التشبه نفسه، وهذه قد يوجد كل واحد منها منفرداً عن صاحبه، مثل وجود النغم في المزامير، والوزن في الرقص والمحاكاة في اللفظ، أعني الأقاويل المخيلة (غير الموزونة)؛ وقد تجتمع هذه الثلاثة بأسرها، مثل ما يوجد عندنا في النوع الذي يسمى الموشّحات والأزجال، وهي الأشعار التي استنبطها في هذا اللسان أهل هذه الجزيرة ا هـ «العذارى المائسات».

وهذا هو السبب في اختلاف أوزانه وأوضاعه؛ لأن الغرض منه تطبيق ألفاظه على مؤلفات من الأصوات [بمقتضى] صناعة الموسيقى، فكانوا يؤلفون من الأصوات التي تخرجها الضربات على الأوتار المختلفة كلاماً يناسب أن يقابل في وزنه تلك الأصوات بحروف متحركة أو ساكنة وعلى ذلك يكون مؤلف التوشيح تابعاً لما تقتضيه أصوات الموسيقى وأوزانها، وذلك قد يوافق الأوزان العربية التي يلحن فيها الشعر وقد يخالفها وعليه أكثر عملهم، ولم يلتفت أكثر أدباء المتأخرين إلى هذه الحقيقة فحسبوا التوشيح كغيره من الأوزان، ولذلك اقتصر شعراؤهم على النظم في مذهب العروض منه وتركوا ما عداه، لأنهم لا يعرفون له وزناً، إلا أهل

الموسيقى منهم؛ فإنهم ذهبوا فيه كل مذهب، وقد ذكر الشيخ شهاب الدين في سفينته المشهورة أن موشحات المتقدمين قد بطل العمل في تلحينها، ولذلك اقتصر في السفينة على إيراد موشحات المتأخرين، وأثبت من ذلك ٣٠٠ موشحاً فيها ٣٥٠ لحناً.

وعلى الأصل في أوزان التوشيح اخترع المتأخرون نوعين آخرين هما المستجاد والبنود، وسنذكرهما في بحث الصناعات لأن موضعهما هناك أليق بهما.

الموشح الملحون:

ومن التوشيح ما لا يكون معرباً، وهو من اختراع أدباء اليمن؛ قال صاحب سلافة العصر: ولأهل اليمن نظم يسمونه الموشح، غير موشح أهل المغرب، والفرق بينهما أن موشح أهل المغرب يُراعَى فيه الإعراب بخلاف موشح أهل اليمن فإنه لا يراعى فيه شيء من الإعراب، بل اللحن فيه أعذب؛ وحكمه في ذلك حكم الزجل ا هـ (ص ٢٤٣).

ولم نزل نبحث عن أصل هذا النوع حتى وقفنا في كتاب نفحة اليمن لأحمد الأنصاري اليمني الشرواني[1]، وهو مطبوع في مصر، على نوع سماه الشعر الحميني لا يكون إلا ملحوناً، وقال إنه منسوب إلى الفضل الأديب محمد بن حسين الكوكباني اليمني، وهو توشيح أوله:

ما لقلبي لم يزَلْ عِشْقُو فنون   في هوى حال التثني والمجون

زي الغصون قد فنى صبري وقل الإحتيال

قد قسم قلبي بأسياف الجفون   وقسم لي الهوى تلك العيون

ريب المنون ما حياتي بعد ذا إلا محال

وقال: إن شعراء اليمن هم فرسان هذا الميدان، وحاملو لواء هذا الشأن؛ وعلى هذه الطريقة نظم بعض علماء المتأخرين على نمط الشعر، كقصيدة الشيخ عليش الشهيرة التي مطلعها:

الـــــزم بـــــاب ربــــك   واتـــــــرك كـــــــل دون

وأورد في النفحة قصيدة من هذا النمط قال إنها للفاضل البكري؛ فهذا هو الشعر الحميني على ما عرفت، وهي تسمية أهل اليمن؛ أما المغاربة فقد استحدثت عامتهم من هذا النمط أنواعاً بأسماء أخرى، وسنشير إليها بعد.

(١) ذكر في موضع من كتابه هذا أنه كان بكلكوتا سنة ١٢٢٢.

بعض أنواع الموشح:

لم يوضع في صناعة الموشح ووجه نظمه وأسماء أوزانه فيما نعلم، غير كتاب واحد وضعه صفي الدين الحلّي الشاعر المتوفى سنة ٧٥٠، وهذا الكتاب لم ينته إلينا إلا خبرُه. وسنذكر اسمه في كتب التوشيح، ثم إن هذه الصناعة لا ضابط لأوزانها إلا الألحان كما سلف، فهي موطأة للاختراع بمقدار ما تجرؤ عليه القرائح؛ ولذلك تعددت فيها الأوزان واختلفت طرق الصنعة. فلا سبيل إلى حصرها إلا بالتلقّي واتصال السند عن أهلها، ولا ندري إن كانوا قد وضعوا لكل وزن اسماً يعرف به أم كان اسم التوشيح عاماً لجميعها فلا تخصص الأوزان إلا بأسماء ألحانها فقط كما هو الشأن في أدوار الغناء؛ وقد بحثنا في ذلك كثيراً فلم نرجع بطائل، وكنا نظن أننا نصل إلى تسمية كل وزن وتعيين مخترعه، ولكنا لم نقف من ذلك إلا على النذر القليل الذي لا يُعتدُّ به في استنباط التاريخ، وقد رجح عندنا أنهم لم يسموا الموشحات بأسماء معينة كما فعلوا بالصناعات الشعرية، كالتخميس والتشطير وغيرهما، إلا ما دخل فيه الشعر من ذلك، كهذا النوع الذي اخترعه الصفي الحليّ وسماه الموشح المضمّن، ومثل له بتضمين الأبيات المنسوبة لأبي نواس، وقيل إنها للحريري، ومطلع موشحه (ص ٢٩٨: ديوان صفي الدين الحلي):

وهو الهوى، ما حلْتُ يوما عن الهوى	ولكن نجمي في المحبة قد هوى
وما كنت أرجو وصل من قَتْلَتي نوى	وأضنى فؤادي بالقطيعة والنوى
ليس في الهوى عجب	إن أصابني العطب
(حامل الهوى تعب	يستفزه الطرب)

فالبيت الأخير «حامل الهوى... الخ» هو المضمَّن، وما قبله توطئة له من نظم الصفي؛ وكالموشح المجنح، ويسمونه أيضاً الشعري، لأنه قصيدة على وزن ورويّ واحد من الشعر يفصل بين كل بيتين منها بيت من الموشح يناسب وزنه لحن القصيدة، ويشترط فيه أن تكون كل أبيات التوشيح مصرعة على قافية واحدة (انظر ص ٢٩٩: ديوان الحلي).

وكما خلطوا بين أوزان الشعر وبين أوزان التوشيح، يخلطون بين وزن الدوبيت والزجل وبينه، وكل ذلك لأن التوشيح لا ضابط لوزنه إلا المناسبة كيفما اتفقت.

ومن الأوزان التي عينوا مخترعها، هذا الوزن الذي قال الصفي إن مخترعه السلطان المؤيد صاحب حماة المتوفى سنة ٧٣٢ (انظر ص ٣٩١: ديوان صفي الدين الحلي).

وهو ـ كما ترى ـ يكدّ لسان الناطق، ولكنه إذا قُطِّع ألحاناً وصححت تجزئته وأحكمت مخارج ألفاظه وجرى فيه الغناء كان طرباً عجيباً، وعلى ذلك وضع؛ ومن أراد أن يقف على كثير من أوزان الموشحات فليقرأ ما ورد من ذلك في نفح الطيب وفوات الوفيات وكتاب العذارى المائسات وسفينة الشيخ شهاب الدين، وكلها مطبوعة؛ وكنا هممنا أن نحصي ما وقفنا عليه من ذلك، لولا إننا [رأينا] أن الفائدة لا تتم إلا إذا أثبتنا مطلع كل وزن ليتصفح القارىء وجوه الأنواع ويستثبت مواضع الاختلاف في أوزانها، وذلك يستغرق قطعة كبيرة من هذا الكتاب، ثم هو عمل تعليمي فليتتبعه من مست إليه حاجته.

نوابغ الوشاحين:

يبتدىء تاريخ النبوغ في التوشيح من القرن الخامس، ورأس أدبائه عبادة، وشَّاح المعتصم الذي أومأنا إليه من قبل، ثم جاء بعده ابن أرفع رأسه شاعر المأمون بن ذي النون صاحب طيطلة، وبعدهما الحلبة التي كانت في دولة الملثمين إلى القرن السادس، وسابق فرسانها القطيلي الأعمى (كذلك يذكره صاحب نفح الطيب، وقد ورد اسمه في مواضع، وفي مقدمة ابن خلدون: الطيطلي) ثم يحيى بن بقيّ، ومحمد بن أحمد الأنصاري المعروف بالأبيض، والحكيم أبو بكر بن باجه صاحب التلاحين المعروفة (وسيأتي بيان ذلك في الأدب الأندلسي)؛ ثم اشتهر بعد هؤلاء في صدر دولة الموحدين محمد بن أبي الفضل بن شرف، وأبو إسحاق الرويني؛ ثم كان حسنة هذه المائة السادسة الفيلسوف أبا بكر بن زهر المتوفى سنة ٥٩٥، والوشاحون عيال على إحسانه فيما اتفق له من بدائع الموشحات التي شرّقت وغرّبت؛ واشتهر بعده ابن حيون، والمهر بن الفرس، ثم نبغ ابن جرمون بمرسية، وأبو الحسن سهل بن مالك بغرناطة، وأبو بكر بن الصابوني، واشتهر بين أهل العدوة ابن خلف الجزائري، وابن هزر البجائي، ولكن الذي انفرد بشهرة هذه المائة إبراهيم بن سهل الإسرائيلي وشَّاح أشبيلية وشاعرها؛ وقد طبعت له قطع صغيرة في مصر على أنها ديوانه؛ ولكن الذي يقول في نفح الطيب إن ديوانه كبير مشهور بالمغرب حاز به قصب السبق في النظم والتواشيح، ومات ابن سهل غريقاً سنة ٦٤٩؛ وظهر بعده أحمد المقريتي المعروف بالكساء، وهو شاعر وشاح زجال (ص ٣٠٣ جـ ٢: نفح الطيب).

ثم كان نابغة المائة الثامنة في الأندلس لسان العربية ابن الخطيب، وله في التوشيح بدائع كثيرة، وكان من أبرع تلامذته في ذلك ابن زمرك وزير الغني بالله، ثم

اشتهر بعده العربي العقيلي الوشاح، ثم ظهر في المائة التاسعة في النصف الأول أبو يحيى بن عاصم الذي يقول عنه الأندلسيون إنه ابن الخطيب الثاني؛ ثم استعجمت الأندلس وظهر في المغرب في أواخر القرن العاشر عبد العزيز بن محمد القشتالي وزير أبي العباس أحمد الشريف الحسيني، وسنذكره بعد؛ أما المشارقة قد تكلفوا التوشيح وبقي للأندلسيين فضل الطبع لم ينازعهم فيه إلا ابن سناء الملك المصري المتوفى سنة ٦٠٨ فقد طارت موشحاته خصوصاً موشحته التي اشتهرت شرقاً وغرباً، وأولها:

يا حبيبي ارفع حجاب النور عن العذار
ننظر المسك على الكافور في جلنار

كللي، يا سحب تيجان الربى، بالحُلي واجعلي، سوارها منعطف الجدول

ولا تزال في أفواه المغنين إلى اليوم.

كتب التوشيح:

وضع صفي الدين الحلي ديواناً سماه (العاطل الحالي والمرخص الغالي) (وذُكر في كشف الظنون العاطل الحادي خطأ) وقد أوضح فيه قاعدة الفنون الشعرية جميعها، وهي الموشح، والدوبيت، والزجل، والمواليا، والكان وكان، والقوما، وأورد أمثلة ذلك من نظمه. وذكر ابن خلكان في ترجمة ابن سناء الملك أنه جمع موشحاته التي نظمها في ديوان سماه (دار الطراز). وفي نفح الطيب أن لسان الدين بن الخطيب ألّف في هذا الفن كتابه المسمى بجيش التوشيح وأتى فيه بالغرائب. قال: وذيّل عليه صاحبنا وزير القلم بالمغرب عبد العزيز بن محمد القشتالي بكتاب سماه: «مدد الجيش...» وأتى فيه بكثير من موشحات أهل عصرنا من المغاربة، وضمنه من كلام أمير المؤمنين مولانا منصور أبي العباس أحمد الشريف الحسيني ما زاده زيناً، وأخبرني أنه ذكر فيه لأهل العصر في أمير المؤمنين، ولأمير المؤمنين المذكور أزيد من ٣٠٠ موشح (ص ٢٢٧ جـ ٤ : نفح الطيب).

وقد طبع بعض الأدباء مجموعة صغيرة قال إنه انتخبها من كتاب وجده في بعض مكاتب رومة اسمه «العذارى المائسات في الأزجال والموشحات» هذا غير ما تجده في كتاب نفح الطيب وسفينة الشهاب وبعض الدواوين.

الدوبيت

وهذا الاسم من كلمتين، إحداهما فارسية وهي (دو) بمعنى اثنين، والأخرى (بيت) العربية؛ وسموه كذلك لأنه لا يكون أكثر من بيتين، وقد أخذه أدباء العرب عن الفرس، ويعرف عندهم بالرباعي، واختص بالإجادة فيه بعض شعرائهم، كعمر الخيام، ورباعياته مشهورة مترجمة باللغات الأجنبية، وهي ٥٠٠ بيت، ولا نعرف أول من استعمل هذا النوع في العربية، ولكن نشأته كانت في بغداد؛ ولا ندري كيف يعده ابن خلدون من شعر عامتها، وهو كالموشح والشعر: لا تكون ثلاثتها إلا معْربة، فإذا دخلها اللحن خرجت عن هذه الأسماء إلى أسماء أخرى، كالشعر الحميني في الموشح عند أهل اليمن، (وعروض البلد) فيه نفسه عند أهل الأمصار بالمغرب.

ونحن نرجح أن هذا النوع لم يكن في العربية قبل القرن السابع؛ لأننا لم نجده في شعر أحد قبل ذلك الزمن ولا وجدنا إشارة إليه، ولم نجد للشعراء ولعاً به إلا في أواخر تلك المائة وما بعدها؛ والرباعي يعد من المخترعات الحديثة في اللغة الفارسية، لأن أول من وضعه أبو سعيد بن الخير المتوفى سنة ٤٦٥، وبعضهم يقول إنه كان موجوداً قبل ذلك ولا يرجع اختراعه إلى تاريخ معين؛ غير أن ممن عرفوا بنظمه أبا جعفر رودكي الشاعر المتوفى سنة ٣٠٢ حتى افتن فيه الخيام وأجاده فاشتهر بما نظمه فيه شهرة بعيدة، لأنه ضمّنه أفكاراً سامية وانتقادات مرة؛ ثم أقبل الأدباء عليه من بعده. . . وقد عارضها في العربية سديد الدين الأنباري كما ذكر صاحب خلاصة الأثر (ص٣٩٠ جـ ٤) ولم يقع لنا شيء من رباعياته.

وللدوبيت وزن واحد، وهو فعْلن (بسكون العين) متفاعلن (وتارة يغيّر إلى متفاعيلن)، فعولن، فعلن (بتحريك العين وسكونها) وأمثلته كثيرة؛ وقد يضمنونه أنواعاً من البديع، ومن أكثر الشعراء ولوعاً بذلك، الصفي الحلّي، وله في ديوانه منه مقاطيع كثيرة. وللدوبيت باعتبار القوافي خمسة أنواع: الأوّل يسمونه الرباعي المعرج ويشترط في قوافيه أن يكون بين الثلاثة منهما أو [بين] أربعتها الجناس التام، كقول بعضهم:

يا من بسنان رمحه قد طَعَنا ... والصارم من لحظه قَطّعَنا

ارحم دَنِفاً في سنّه قد طَعَنا ... في حبك لا يصيبه قطّ عنا

والرباعي الخاص، ويشترط فيه أن تكون كل قافيتين متقابلتين بينهما جناس تام؛ ويقولون إن مثاله:

أهوى رشاً بلحظه كَلّمنا   رمْزاً وبسيف لحظه كَلّمنا

لو كان من الغرام قد سلّمنا   ما كان له بيده سَلّمنا

والرباعي الممنطق ومثاله:

قدْ قدْ لهجتي غرام ونشَزْ   والقلب مَلَكْ

من كان يراك قال ما أنت بَشَر   بل أنت مَلَكْ

والرباعي المرقّل كقوله:

بدْرٌ إذا رأته شمسُ الأفُقِ   كسفتْ ورَقى في يوم أحَذْ

عوّذتُ جماله برب الفَلَق   وبما خَلَقا من كل أحذْ

وهذان النوعان لا يشترط في قوافيهما الجناس.

والخامس الرباعي المردوف، ويحسن فيه التزام الجناس، ومثاله:

يا مُرْسَلاً للأنام جاهاً وحِمَى   ها أنت لنا عزا وهدى

في أيّ مَددْ

يا أفضلَ مَن مَشَى بأرض وسما   يا شافعنا في الحشر غدا

غَوْثاً ومَدَدْ

الشعْر العَامي وَالمواليا

لا نعرف بالتحقيق أصل الشعر العامي ولا منشأه؛ ولكننا لا نشك أنه قديم، وأن ظهوره كان في أواخر القرن الأول للهجرة، بعد ظهور الغناء وانتشاره؛ لأن طبقات كثيرة من العامة ـ ومن في حكمهم ممن لا أدب لهم ـ لا يطربون للغناء في الشعر الفصيح؛ وخاصة عامّة أهل الشام، ولعلهم أصل الشعر العامي في العربية لأن الفصيح استبحر في بلادهم، وهم مع ذلك أسقم الناس ألسنة؛ فكان لا بد لعامتهم من هذا الشعر، وقد وقفنا على شيء من شعرهم الذي يطربون له؛ من ذلك ما رواه صاحب الأغاني في أخبار معبد أنه أشخِصَ إلى الوليد بن يزيد، ثم كان في منزل بعض أهل الشام من ذوي الحال الرفيعة وقال في وصف غنائه عنده: فجعلت لا آتي بحسن إلا خرجت إلى ما هو أحسن منه، وهو لا يرتاح ولا يحفل لما يرى مني فلما طال عليه أمري، قال: يا غلام، شيخَنا شيخَنا! فأتى بشيخ، فلما رآه هَشّ إليه، فأخذ الشيخ العود ثم اندفع يغني:

سِلّوْر في القِدْر، وَيْلي علوه   جاء القِطُّ أكَلَهْ، ويلي علوَه!

والسلور: السمك بلغة أهل الشام، قال: فجعل صاحب المنزل يصفق ويضرب برجله طرباً وسروراً. . . ا هـ (ص ٢٨ جـ ١: الأغاني). وذكر في أخبار حُنين الحِيريّ، وكان في أيام عبد الملك بن مروان، أنه خرج إلى حمص يلتمس الكسب بها ويرتاد من يستفيد منه شيئاً، فاجتمع بفتيانها ثم غنَّاهم في هُنَيّات معبد، وغناء الغريض، وخفائف ابن سريج، وأهزاج حَكَم، وفي غنائه هو، فلم يتحرك منهم أحد ولا فكهوا لذلك، وجعلوا يقولون: ليت أبا مُنَبّه قد جاءنا، حتى جاء أبو منبه، فخنس حنين وصار كلا شيء، خوفاً منه ورهبة أن يفتضح بإحسانه، قال: فأخذ العود ثم اندفع يغني:

طَرِب البحرُ فاعبري يا سفينهْ   لا تشقي على رجال المدينهْ

فأقبل القوم يصفقون ويطربون ويشربون، ثم أخذ في نحو هذا من الغناء (ص ١٢٣ جـ ٢: الأغاني).

ولا بد أن تكون مثل هذه الأشعار قد شاعت في العامة يومئذٍ وجعلوها فنهم، ولكن الأدباء لم يحفلوا بها فلم يصل إلينا من خبرها شيء، ويدل على ذلك ما نقله صاحب الأغاني [من مثل ذلك] في أخبار إسحاق الموصلي.

ثم ظهر بعد ذلك هذا النوع الذي يسمونه المواليا، وقالوا في أصله أقوالاً أشهرها عند الأدباء أن الرشيد أمر بعد نكبة البرامكة أن لا يرثيهم أحد بشعر، وتنكر لمن يفعل ذلك، فرثت إحدى جواريهم جعفراً بهذا النوع الذي يدخله اللحن ولا يجري على أوزان الشعر، لتتقي بذلك نقمة الرشيد، وجعلت تقول بعد كل شطر: يا مواليا! فعرف هذا النوع به وتناقله الناس؛ والذي قالته في ذلك هو:

يا دار، أين ملوك الأرض أين الفرس   أين الذين حموها بالقنا والترس

قالت: نراهم رمم تحت الأراضي الدرس   سكوت بعد الفصاحة ألسنتهم خرس!

وليس هذا النوع ملحوناً أبداً كالزجل والكان وكان والقوما، ولكنه يحتمل الإعراب واللحن، ولا يجيزون فيه مع ذلك أن يختلط الاثنان في قول واحد فتكون بعض ألفاظ البيت معربة وبعضها ملحونة؛ فهذا من أقبح العيوب التي لا تجوز؛ وإنما يكون المعرب منه نوعاً بمفرده؛ والملحون منه ملحوناً لا يدخله الإعراب (المستطرف عن كتاب العاطل والحالي).

وللمواليا وزن واحد وأربع قوافٍ؛ منها واحدة اخترعها صفي الدين الحلي (المستطرف) وقد حمّله المتأخرون محاسن البديع كما فعلوا بالدوبيت؛ وحرّف المصريون هذه الكلمة بكلمة «موال» وأهل الصعيد منهم أشهر الناس بهذه المواويل؛ وخاصة أهل مديريتي قنا وجرجا، ويقسمون الموال إلى نوعين: أحمر، وهو الذي ينظم في الحماسة والحرب والحكمة، وأخضر وهو ما دخل في الغزل والنسيب وما إليهما من الأنواع الرقيقة؛ وقد يجعلونه مخمّساً ومسبّعاً، ويسمى النعماني، وذلك كله مأثور بينهم مستفيض في مناقلاتهم وقريب منه نوع آخر يسمونه «فن الواو» ووزنه كوزن بحر المجتث في الشعر: مستفعلن فاعلاتن، ويكون في أربع شطرات، كل شطرة تسمى في اصطلاحهم فردة - ومنه أحمر وأخضر كما مر في الموال - ولكنهم يسمون المحتوى منه على الجناسات مغلوقاً، والأمثلة في ذلك كله كثيرة ولها رسائل متداولة معروفة.

الزَجل

قال ابن خلدون: ولما شاع فن التوشيح في أهل الأندلس وأخذ به الجمهور لسلاسته وتنميق كلامه وترصيع أجزائه، نسجت العامة من أهل الأمصار على منواله ونظموا في طريقته بلغتهم الحضرية، من غير أن يلتزموا فيها إعراباً، واستحدثوا فناً سموه بالزجل، والتزموا النظم فيه على مناحيهم فجاءوا فيه بالغرائب، واتسع فيه للبلاغة مجال بحسب لغتهم المستعجمة. وأول من أبدع في هذه الطريقة الزجلية، أبو بكر بن قزمان، وإن كانت قيلت قبله بالأندلس، ولكن لم تظهر حلاها ولا انسكبت معانيها واشتهرت رشاقتها إلا في زمانه، وكان لعهد الملثمين (أول القرن الثامن) وهو إمام الزجالين على الإطلاق ا هـ.

ورأيت في بعض الكتب أن ابن قزمان هذا أول من تكلم بالزجل، وسبب ذلك أنه وهو في المكتب عشق بعض الصبيان، فرُفِع أمره للمؤدِّب فزجره ومنعه من مجالسة الصبي، فكتب في لوحه:

الـــمِـــــلاح ولاذْ أمــــــاره   [ولاوْحــــاش] ولاد نَــــصــــاره

وابـــن قـــزمـــان جـــا يـــغـــفـــر   مـــا قـــبـــلـــوا الـــشـــيـــخ غـــفـــاره

فاطلع عليه المؤدب [فقال]: قد هجوتنا بكلام مزجول، فيقال إنه سُمِّي زجلاً من هذه الكلمة.

ولست أثبت هذه الرواية ولا أنفيها؛ أما ابن قزمان فهو الوزير الكاتب أبو بكر بن قزمان، اشتمل عليه المتوكل على الله صاحب بَطَلْيوس في أواخر القرن الخامس؛ فاقتطع في دولته أسمى الرتب، وهو شاعر بليغ وصفه الفتح ابن خاقان في القلائد بأنه «مُبَرِّز في البيان، ومحرز للسبق عند تسابق الأعيان» وقال لسان الدين بن الخطيب: كان ابن قزمان نسيج وحده أدباً وظرفاً ولوذعية. . . وكان أديباً بارعاً حلو الكلام مليح النثر مبرزاً في نظم الزجل، قال: وهذه الطريقة الزجلية بديعة تتحكم فيها ألقاب البديع وتنفسح لكثير مما يضيق على الشاعر سلوكه، وبلغ فيها أبو بكر رحمه الله مبلغاً حجره الله عمن سواه، فهو آيتها المعجزة، وحجتها البالغة، وفارسها المُعْلم (والمبتدي فيها والمتمّم) ص ٣٥٦ جـ ٢: نفح الطيب.

وقد شاعت أزجال ابن قزمان وأولع بها الناس خصوصاً المشارقة، حتى كانت

في القرن السابع كما قال ابن سعيد العربي، مرويّة في بغداد أكثر مـ
حواضر المغرب. واشتهر مع ابن قزمان من معاصريه بهذه الطريقة عيسى
وأبو عمرو بن الزاهر الأشبيلي، وأبو الحسن المقري [الداني] وأبـ
[مدين]، وكان في عصرهم بشرق الأندلس محلف الأسود، إلا أن إمامهـ
عليه إنما هو ابن قزمان. ثم جاءت بعد هؤلاء حلبة كان سابقها عبد الله
المعروف بمدغليس، وهو خليفة ابن قزمان في زمانه وقد وقعت له الـ
هذه الطريقة، وامتاز عن ابن قزمان بصنعة ألفاظه حتى طارت شهرته بذ
أهل الأندلس يقولون: ابن قزمان في الزجالين بمنزلة المتنبي في
ومدغليس بمنزلة أبي تمام، بالنظر إلى الانطباع والصناعة، فابن قزمان مـ
المعنى ومدغليس ملتفت إلى اللفظ، وكان أديباً معرباً لكلامه مثل ابن قزمـ
لما رأى نفسه في الزجل أنجب، اقتصر عليه (ص ٢٣٧ جـ ٢: نفح الطيـ
ذهب مدغليس بشهرة القرن السادس، حتى ظهر ابن جحدر الأشبيلي فـ
الأول من القرن السابع، وكان إمام الزجالين في عصره، ثم كانت الإمامة
الأدب أبي الحسن سهل بن مالك، ثم استقل بها في أول المائة الثامنة أبـ
الألوسي، ثم محمد بن عبد العظيم من أهل وادي آش، ومعاصره لسان
الخطيب الشهير، وفي هذه المائة صارت الطريقة الزجلية فن العامة بـ
واستحدثوا منها نوعاً سموه الشعر الزجلي، وذلك أنهم ينظمون بها
الشعر، لكن بلغتهم العامية، فتجمع وزن الشعر ولحن الزجل على المبالغة الـ

أما المشارقة فقد أولعوا بالزجل وأكثروا من أوزانه، حتى قالوا: صا
وزن ليس بزجال، والمتأخرون من أهل هذا الفن يقولون إنه لم يتصل بهـ
خمسين وزناً. وتفننوا في إيداعه أنواع البديع، ومن أشهرهم في ذ
الدين بن مقاتل الحموي من أدباء الملك المؤيد صاحب حماة، وقد استشـ
أزجاله ابن حجة في كتابه خزانة الأدب في باب الجناس المقلوب وفي بابـ
وغيرهما (ص ٥٠، ١٧٠) متابعاً في ذلك الشيخ شمس الدين بن الصائغ،
أنه استشهد في شرحه المسمى رقم البردة بشيء من أزجال أهل عصره عـ
أنواع البديع (١٧٦ خزانة الأدب)، وقلده هو في ذلك ولكنه لم يورد لـ
الدين ابن مقاتل، لذهاب شهرته شرقاً وغرباً، وإبداعه في إيداعه، وافـ
اختراعه.

وللمصريين تاريخ خاص في الزجل، لأن هذه الطريقة توافق ما في

من اللين ومشايعة الكلام بشيء من التهكم الذي تبعث عليه صفة [الفتور] الطبيعية فيهم، وهي التي يقال فيها إنها ذَوق حلاوة النيل. وقد اخترع المصريون في الزجل نوعين سموهما البليقة والقرقية. قال صاحب كتاب الأقصى القريب، وهو أبو عبد الله محمد التنوخي، في كلامه على الموشحات والأزجال: ومنها قرقيات المصريين وبليقاتهم، والفرق بينهما وبين الزجل أن الزجل متى جاء فيه الكلام المعرب كان معيباً، والبليقة ليست كذلك، فيجيء فيها المعرب وغير المعرب، ولذلك سميت بليقة؛ من البلق، وهو اختلاف الألوان، وتفارق البليقة القرقية في أن البليقة لا تزيد على خمس حشوات غالباً، وقد تنتهي إلى السبع قليلاً، والقرقية تزيد كثيراً على حكم الزجل في ذلك، وسميت القرقية كذلك من القرقة وهي لعبة يلعب بها صبيان الأعراب، وهذه اللعبة سماها صاحب القاموس: القرِق، ووصفها ورسمت خطوطها في تاج العروس، فانظرها هناك.

وقد كان اختراع البليقة في القرن السابع، ثم تبسطوا فيها بعد ذلك فكانت القرقيات، ولا تحقق تاريخها، ولكنها متأخرة عن المائة السابعة حتماً، وقد استدللنا على ذلك بما ذكره صاحب فوات الوفيات إذ قال في ترجمة صدر الدين بن المرحل المتوفى سنة ٧١٦ بالقاهرة، وهو المعروف في كتب الشاميين بابن الوكيل المصري: «وشعره مليح إلى الغاية، وكان ينظم الشعر والموشح والدوبيت والمخمس والزجل والبليق». فلو كانت القرقيات يومئذٍ معروفة لذكرها وإن كانت من الزجل، فقد ذكر المخمس وهو من الشعر (ص ٢٥٤ جـ ٢: فوات الوفيات).

وأشهر نوابغ المصريين في الأزجال من المتقدمين، الغباري الذي نبغ في عهد السلطان حسن، فإن له أزجالاً بعيدة الشهرة بما فيها من دقة الصنعة وإبداع المعاني وكثرة [التفنن]. وقد رأينا في مجموعة من مدائحه حملاً زجلياً (أهل هذا الفن يسمون ما يعادل القصيدة في الشعر منه: حملاً) لرئيس العامة في هذا الفن على عهد محمد علي باشا، وهو محمد الحباك القشاشي، يزاهي ٥٦٠ بيتاً، مدح فيه أهل مصر على طريقة عامية، وذكر علماءها وأشرافها ومتنزهاتها وعد أكثر أسواقها - لأنه من سوق كان يسمى القشاشين ذكره في الزجل - وقال في آخره ما يستدل منه أنه يعارض الغباري في حمل له بهذا المعنى، وقال: إن الغباري ما استطاع أن يضبط محاسن مصر فيما وصف. ومما استفدناه من هذه المجموعة، أن للزجل أوزاناً كانت مشهورة، منها وزن: (أصبحت مصر نزهة للناظرين)، ووزن (على داري)، ووزن (في الهند مكتوب) وللمتأخرين من عوام العصر مثل هذه الأوزان أيضاً، ويعدون منها (بفتَه هِندي يا بنات).

ولم يزل فن الزجل مشهوراً بمصر إلى عهدنا، ولأهله فيه إحسان كثير وهم يرتجلونه ويحاضرون به، وقد ذكر الأديب عبد الله نديم المصري الشهير في مجلة الأستاذ واقعة في المساجلة بالزجل مع بعض رؤساء الفن من العامة، وكان الشرط أن من تلعثم أو استبلع الآخرَ ريقَه يبتغي بذلك مهل البديهة وخلسة الفكر فهو المغلَّب، وذكر هناك بعض الأوزان التي أخذوا فيها؛ فارجع إليها فإنها عجيبة.

والزجل اليوم أحد أنواع الشعر العامي الباقية لعهدنا، وقد اختص به المصريون، فيقال: الزجل المصري، كما يقال: المعنَّى السوري، والزهيري البغدادي.

ومما نوفي به فائدة هذا الفصل، أن ظرفاء المصريين يقولون في الفنون السبعة التي نكتب تاريخها: «السبعة وتمِّتها» ويريدون بهذه «التمَّة» فن الواو الذي ذكرناه وأبحراً أخرى ينظمون عليها العامية في أوزان خاصة، يعارضون بها أسماء البحور الشعرية، ومنها المستطيل في معارضة الطويل، والممتد في معارضة المديد، والمتوفر في معارضة الوافر، وغير ذلك مما يبعث عليه الظرف المصري، وهو بجملته معدود من الزجل فلا حاجة إلى إيراد أنواعه وأمثلته.

فنون أخرى:

قال ابن خلدون بعد كلامه على الأزجال: ثم استحدث أهل الأمصار بالمغرب فناً آخر من الشعر في أعاريض مزدوجة كالموشح، نظموا فيه بلغتهم الحضرية أيضاً وسموه عروض البلد، وكان أول من استحدثه فيهم رجل من أهل الأندلس نزل بفاس يعرف بابن عمير، فنظم قطعة على طريقة الموشح ولم يخرج فيها عن مذاهب الإعراب، مطلعها:

أبكاني بشاطي النهر نوح الحمام   على الغصن في البستان قريب الصباح

فاستحسنه أهل فاس وأولعوا به ونظموا على طريقته وتركوا الإعراب الذي ليس من شأنهم وكثر سماعه بينهم واستفحل فيه كثير منهم وفرعوه أصنافاً إلى المزدوج والكاري والملعبة والغزل، واختلفت أسماؤها باختلاف ازدواجها وملاحظاتهم فيها... الخ (انظر ص ٣٤٨ وما بعدها: مقدمة ابن خلدون).

... ونقل قطعة كبيرة من هذه الملعبة تشبه الشعر التاريخي المعروف بالقصصي، حتى ذهب بعض المتأخرين إلى أن أمثال هذه الملاعب تعتبر نوعاً من الشعر القصصي وإن كانت عامية.

الأصمعيات والبدوي:

وذكر ابن خلدون أيضاً أن العرب المستعجمين عن لغة سلفهم من مضر يقرضون لعهده الشعر في سائر الأعاريض على ما كان عليه سلفهم المستعربون ويأتون منه بالمطولات. . . الخ (ص ٣٣٣: مقدمة ابن خلدون) وقد أورد في مقدمته بعض قصائد أمثلة على ما ذكر.

كان وكان والقوما:

وهما كما قال أصحاب الفنون فرعان من الزجل، وإنما أفردوهما نوعين لتغيرات فيهما لا تكون في الزجل، أما الأول فلا نعرف من تاريخه شيئاً، وله وزن واحد وقافية واحدة، ويستعملونه كثيراً في الوعظ ونحوه من المعاني التي تدخل فيها الحرقة والحدة ونحو ذلك، كقول بعضهم:

ما ذقت عمري جرعة أمر من طعم الهوى
الله يصبر قلبي على الذي يهواه

وأما القوما فقيل إن أول من اخترعه ابن نقطة برسم الخليفة الناصر، والصحيح أنه مخترع من قبله، وإنما كان الناصر يطرب له فاشتهر في زمنه، وهو من اختراع البغداديين، قيل كانوا ينشدونه عند السحور في رمضان كما يفعل المسحرون بالقصص والأدعية لعهدنا، وسمي بذلك من قول المغنين (قوما نسحُر قوما) وجعلوه على وزن هذه الكلمات الثلاث، ثم فرعوا منه فروعاً دعوها الزهري والخمري وغيرهما على حسب المعاني التي ينظمون فيها، ومن هذا النوع ما نظمه الصفي الحلي يسحر به بعض الخلفاء:

لا زال سعدك جديد دائم وجدك سعيد

(ص ٢٥٤ جـ ٢: المستطرف)

الحماق:

وهو نوع قد يدخلونه في الزجل، ولكن أكثرهم على أنه منفرد، وهم ينظمونه قطعاً، كل بيتين من القطعة في قافية (انظر ص ٢٥٥ جـ ٢: المستطرف).

العامي الغريب:

وهو نوع من النظم نشير إليه استطراداً ونلم به تفكهة وتلمُّحاً، وذلك أن «اللغويين» من أدباء العامة يخترعون ألفاظاً غريبة لا تجري على وزن ولا تدخل في لغة، ثم ينظمونها معاياة بها في الحفظ، أو إغراباً في التفكهة، أو مبالغة في التشدّق

والتقعير، كالقصيدة التي أوردها صاحب كتاب إعلام الناس ونسبها للأصمعي، وقصتها هناك فارجع إليها، وهي من تكاذيب الظرفاء وباطل المنحول.

ورأينا في كتاب «نفحة اليمن» للأنصاري أنه اجتمع في بلدة كلكتة سنة ١٢٢٢ هـ برجل من العرب اسمه جواد ساباط وقد ارتد عن الإسلام وسمي ناثانائيل ساباط، وهو واحد فيما يرويه من المضحكات والعجائب، قال: وله نظم على أسلوب أبي الهميسع المنسوب إليه لفظ «حَجْلَنْجَع» وذكر هناك بعض شعره، ومنه قصيدة شينية يقول فيها:

بهشوا الخرباش عنه برخشوا طسعوا عن دارميٍّ حين تشُّوا

وذلك يدل على أن أبا الهميسع كان متميزاً بهذه الطريقة، وقد أولع بها أهل التقعير من المتأخرين، ومنها قول بعضهم وقد ضبطناه بإملائه:

يا سائلي عن حَبْلَطَنْج عُجرفتْ عِجرفتاهُ تمر كالعنتبغلصِ

ولا نشك في أن هذه القافية في معارضة كلمة أبي الهميسع التي ذكرها الأنصاري وأول من ابتدأ هذه الطريقة من الفصحاء بشار بن برد أبو المحدثين كان يجيء بالكلمات اليسيرة التي لا حقيقة لها فيحشو بها شعره ليتنادر بذلك، ومنه ما حكاه قال: مات حماري فرأيته في النوم فقلت له: لِمَ متّ؟ ألم أكن أحسن إليك؟ فقال:

سيدي خذ بي أتانا عند باب الأصبهاني
تيمتني ببنان وبدلٍّ قد شجاني
ولها خدّ أسيل مثل خدّ الشيفران

وقال له بعضهم: ما الشيفران؟ قال: ما يدريني؟ هذا من غريب الحمار، فإذا لقيته فاسأله! (ص ٦٤ جـ ٣: الأغاني)، ثم استظرف الناس منه ذلك فمرّوا فيه حتى بلغ مبلغه في المتأخرين. والله أعلم.

البابُ السادس

في حقيقة القصائد المعلقات
ودرس شعرائها



السَّبع الطِّوال

هي المعروفة بالمعلقات، المروية لامرىء القيس، وطرفة بن العبد، وزهير بن أبي سلمى، ولبيد بن ربيعة، وعمرو بن كلثوم، وعنترة بن شدّاد، والحارث بن حِلزة، وكلهم جاهليون إلا لبيداً، فإنه من المخضرمين؛ وإنما سميت المعلقات، لأن العرب اختارتها من بين أشعارها فكتبوها بالذهب على الحرير، وقيل بماء الذهب في القَباطيّ (جمع قبطية ـ بالكسر والضم، وهي ثياب إلى الرقة والدقة والبياض، كانت تتخذ بمصر من الكتان) ثم علقوها على أركان الكعبة، وقيل في أستارها، وزاد بعضهم أنهم كانوا يسجدون لها كما يسجدون لأصنامهم. . .

أما أن هذه القصائد من مختارات الشعر فأمرٌ لا ندفعه؛ لأن العرب في الجاهلية كان يقول الرجل منهم الشعر في أقصى الأرض، فلا يُعْبأ به حتى يأتي مكة فيعرضه على قريش، فإن استحسنوه روي وكان فخراً لقائله، وإن لم يستحسنوه طُرح وذهب فيما يذهب؛ قال أبو عمرو بن العلاء المتوفى سنة ١٥٤ (وقيل ١٥٩): وكانت العرب تجتمع في كل عام بمكة، وكانت تعرض أشعارها على هذا الحي من قريش.

وأما خبر الكتابة بالذهب أو بمائه والتعليق على الكعبة ففي روايته نظر، وعندي أنه من الأخبار الموضوعة التي خفي أصلها حتى وثق بها المتأخرون، وإنما استدرجهم إلى ذلك أن هذه القصائد تكاد تكون الصفحة المذهبة من ديوان الجاهلية، وأن العرب قوم لم يصح من أديانهم إلا دين الفصاحة وهو الذي دانوا به أجمعين، فلو أنهم فعلوا ذلك لكانوا قد أتوا بشيء غير نكير، وسنقص في أخبارهم وكتبهم أثر تلك الرواية ونورد ما رجّح عندنا أنها موضوعة:

نقل ابن خلكان عن ابن جعفر النحاس المتوفى سنة ٣٣٧ (وقيل ٣٣٨) أن حماداً الراوية هو الذي جمع السبع الطوال، وحماد هذا توفي سنة ١٥٥، وفي المزهر أنه أول من جمع أشعار العرب وساق أحاديثها، وقال البغدادي في خزانة الأدب (ص ٦١ جـ ١) بعد أن ذكر أصحاب المعلقات: وقد طرح عبد الملك بن مروان شعر أربعة منهم وأثبت مكانهم أربعة، وعبد الملك توفي سنة ٨٦، فبين وفاته ووفاة حماد ٦٩ سنة، ثم قال البغدادي: وروي أن بعض أمراء بني أمية أمر من اختار له سبعة أشعار فسماها المعلقات، وفي رواية أخرى ـ في غير الخزانة ـ: فسماها المعلقات الثواني.

وقال ابن الكلبي المتوفي سنة ٢٠٤ (وقيل سنة ٢٠٦): أول شعر علق في الجاهلية شعر امرىء القيس، عُلِّق على ركن من أركان الكعبة أيام الموسم حتى نظر إليه، ثم أحْدِرَ فَعَلقت الشعراء ذلك بعده، وكان ذلك فخراً للعرب في الجاهلية، وعدّوا من علق شعره سبعة نفر، إلا أن عبد الملك طرح شعر أربعة منهم وأثبت مكانهم أربعة.

وبمعارضة هذه الرواية بما ذكره أبو جعفر النحاس يتضح لك أن أبا جعفر لم يثق بها، فيكون خبر طرح عبد الملك وإثباته موضوعاً أيضاً، خصوصاً وقد أغفله أبو زيد بن أبي الخطاب القرشي صاحب الجمهرة المتوفى سنة ١٧٠، وابن الكلبي هذا هو الذي نقل عنه الوزير أبو بكر عاصم بن أيوب في شرحه ديوان امرىء القيس عند ذكر قصيدته المختارة أنه قال: إن أعراب كلب ينشدون هذه القصيدة لابن حذام (هو امرؤ القيس بن حذام) وذكره امرؤ القيس بن حجر في بعض شعره حيث يقول:

عوجا على الطلل المحيل لأننا نبكي الديار كما بكى ابنُ حذام

ويروى خذام ـ بالخاء، وحزام بالزاي، وحمام. ويقال إن (لأننا) لغةٌ في (لعلنا)؛ حكى الخليل أن بعض العرب يقول: ائت السوق أنك تشتري لنا سويقاً، أي لعلك. وكان ابن حذام بكى الديار قبل امرىء القيس.

وقد أغفل ابن قتيبة المتوفى سنة ٢٧٦ رواية ابن الكلبي بجملتها في كتابه طبقات الشعراء، ولم نر أحداً ممن يوثق بروايتهم وعلمهم أشار إلى هذا التعليق ولا سَمَّى تلك القصائد بهذا الاسم، كالجاحظ والمبرد وصاحب الجمهرة وصاحب الأغاني، مع أن جميعهم أوردوا في كتبهم نتفاً وأبياتاً منها، وقد ذكر أبو الفرج صاحب الأغاني المتوفى سنة ٣٥٦ أن عمرو بن كلثوم قام بقصيدته خطيباً بسوق عكاظ، وقام بها في موسم مكة، فلو كان خبر التعليق صحيحاً لما ضره أن يقول: فكتبتها العرب وعلقتها على ركن من أركان الكعبة.

وقال ابن قتيبة في ترجمة طرفة: وهو أجودهم طويلة، يعني مختارته. وفي ترجمة عنترة، وكانت العرب تسميها الذهبية، ولكنه قال في ترجمة الحارث بن حلزة عند ذكر قصيدته: وهي من جيد شعر العرب، وإحدى السبع المعلقات؛ ولم ترد هذه اللفظة إلا في هذا الموضع، غير أن البغدادي نقل كلمة في الخزانة معزوّة إليه وأسقط منها لفظة المعلقات (ص ٥١٩ جـ ١) فيكون ذكرها في طبقات ابن قتيبة زيادة من النُّساخ، لشهرة الكلمة في المتأخرين وارتباطها بهذا النعت.

والأسماء التي وردت بها تلك القصائد فيما لدينا من كتب الأدب والبيان واللغة إلى آخر القرن الثالث، هي: السبع الطوال، والسموط، والسبعيات؛ أما الأولى فهي تسمية حماد، وقد نقلها من الحديث «أُعطيتُ مكانَ التوراةِ السبعَ الطوال» وهي: البقرة، وآل عمران، والنساء، والمائدة، والأنعام، والأعراف؛ واختلفوا في السابعة أنها يونس، أو يوسف، أو الكهف ـ وأما الثانية ففي الجمهرة عن المفضل أن امرأ القيس وزهيراً والنابغة والأعشى ولبيداً وعمراً وطرفة، أصحاب السبع الطوال التي تسميها العرب السموط (ونقلها صاحب العمدة: السمط، ونقلها عنه السيوطي في المزهر)، فمن قال إن السبع لغيرهم فقد خالف ما أجمع عليه أهل العلم والمعرفة؛ فأسقط من أصحاب المعلقات عنترة والحارث بن حلزة، وأثبت الأعشى والنابغة؛ وهذا مما يدل على أن بين الرواة اختلافاً فيهم، فلو كان خبر التعليق صحيحاً لكان نصًّا في تعيين الأسماء.

وأصل التسمية بالسمط أو السموط عن حماد أيضاً، ففي بعض أخباره قال: كانت العرب تَعْرِض أشعارها على قريش، فما قبلوا منها كان مقبولاً، وما رَدّوا منها كان مردوداً، فقدم عليهم علقمة بن عبدة فأنشدهم:

هل ما علمت وما استودعت مكتوم

فقالوا: هذه سمط الدهر؛ ثم عاد إليهم في العام المقبل فأنشدهم:

طحا بك قلب في الحسان طروب

فقالوا: هاتان سمطا الدهر؛ وهي رواية لا توافق ما قالوه من أن العرب كانت تقر لقريش بالتقدم عليها إلا في الشعر.

وأما السبعيات فهي تسمية وقفنا عليها في إعجاز القرآن للباقلأني المتوفى سنة ٤٠٣؛ وقد ذكر هناك ما تؤخذ منه حقيقة هذه القصائد؛ قال: أنت لا تشك في جودة شعر امرىء القيس؛ ولا ترتاب في براعته؛ وقد ترى الأدباء أولاً يوازنون بشعره فلاناً وفلاناً؛ ويضمون أشعارهم إلى شعره؛ حتى ربما وازنوا بين شعر من لقيناه وبين شعره في أشياء لطيفة وأمور بديعة؛ وربما فضلوهم عليه أو سَوّوا بينهم وبينه؛ أو قرّبوا موضع تقدمهم عليه وبرّزوه بين أيديهم؛ ولما اختاروا ـ أي الأدباء ـ قصيدته في السبعيات أضافوا إليها أمثالها، وقرنوا بها نظائرها؛ ثم نراهم يقولون: لفلان لامية مثلها. . . الخ، وقد أورد ذلك وبالغ في مدح القصيدة، ثم بيّن عوارها، وزيف كثيراً من جيدها، ليظهر الفرق بين أجود الشعر وبين القرآن في أسباب الإعجاز، ويبرهن على أن القرآن جنس مميّز وأسلوب متخصص؛ فلو صح

عنده خبر التعليق وأن العرب هي التي اختارتها وقدمتها على سائر الشعر ـ لكان في ذلك دليل يشدّ عليه يده شدّ الحريص.

وفي الجمهرة عن المفضل (هو المفضل بن محمد الضبي، كان عالماً بالشعر وكان أوثق من روى الشعر من الكوفيين، وهو معاصر لحماد الراوية، وقد غلب عليه بصدق الرواية عند المهدي كما سيمر بك في بحث الرواة(*)) بعد أن ذكر أصحاب السموط قال: وقد أدركنا أكثر أهل العلم يقولون إن بعدهن سبعاً ما هن بدونهن، ولقد تلا أصحابُهن أصحابَ الأوائل فما قصروا، وهن «المجمهرات» لعبيد بن الأبرص، وعنترة بن عمرو، وعدي بن زيد، وبشر بن أبي خازم، وأمية بن أبي الصلت، وخداش بن زهير، والنمر بن تولب.

وأما منتقيات العرب فهن للمسيب بن علس، والمرقش، والمتلمس، وعروة بن الورد، والمهلهل بن ربيعة، ودريد بن الصِّمَّة، والمتنخل بن عويمر.

وأما المذهبات فللأوس والخزرج خاصة، وهن لحسان بن ثابت، وعبد الله بن رواحة، ومالك بن العجلان، وقيس بن الخطيم، وأُحيحة بن الجلاح، وأبي قيس بن الأسلت، وعمرو بن امرىء القيس.

وعيون المراثي سبع، لأبي ذؤيب الهذلي، وعلقمة بن ذي جدن الحميري؛ ومحمد بن كعب الغنوي، والأعشى الباهلي، وأبي زبيد الطائي، ومالك بن الريب النهشلي، ومتمم بن نويرة اليربوعي.

وأما مشوبات العرب وهي التي شابَهُنَّ الكفرُ والإسلام، فلنابغة بني جعدة، وكعب بن زهير، والقطامي، والحطيئة، والشماخ، وعمرو بن أحمر، وابن مقبل.

وأما الملحمات السبع فهي للفرزدق، وجرير، والأخطل، وعبيد الراعي، وذي الرمة، والكميت بن زيد، والطرماح بن حكيم.

قال المفضل: فهذه التسع والأربعون قصيدة هي عيون أشعار العرب في الجاهلية والإسلام (ص ٣٥) وبعد أن ساق صاحب الجمهرة أخباراً أخرى قال: هذا ما صحت به الرواية عن الشعراء وأخبارهم...».

فقد خلص لنا مما تقدم أن حماداً هو أول من اختار السبع الطوال وشهرها في الناس، وأن ابن الكلبي هو الذي ذكر خبر تعليقها على الكعبة، وهو قد علل ذلك بأن العرب ينظرونها في الموسم، ثم ينزلونها أو يبقونها، وأن مَن عدا ابن الكلبي

(*) قلت: انظر التعليق في ص ٩٨.

ممن هم أوثق في راوية الشعر وأخباره لم يذكروا من ذلك شيئاً، بل جملة كلامهم ترمي إلى أن القصائد لم تخرج عن سبيل ما يختار من الشعر، وأن المتأخرين هم الذين بنوا على خبر التعليق ما ذكروه من أمر الكتابة بالذهب أو بمائه في الحرير أو في القباطيّ، وأن العرب بقيت تسجد لها ١٥٠ سنة حتى ظهر الإسلام، مع أن امرأ القيس لم يفته الإسلام بأكثر من مائة سنة، [وتسميتهم] لذلك المعلقات بالمذهبات، مع أنك رأيت في رواية المفضل أن المذهبات قصائد أخرى للأوس والخزرج، وذكر ابن رشيق في العمدة رواية أخرى في تسمية الطوال بالمعلقات، وهي أن الملك كان يقول إذا استجيدت قصيدة الشاعر: علقوا لنا هذه، لتكون في خزانته . . .

[(*) وليس ببعيد أن يكون ابن الكلبي، وهو من متأخري الرواة، قد رأى انصراف الناس عن شعر الجاهلية والتأدب به إلا فيما احتاجوا إليه من الشاهد والمثل، ولا يكاد ذلك يعدو أشعاراً معروفة متداولة في أيدي العلماء لمكانة الشعر الإسلامي يومئذٍ، وقد كثر فحوله وافتنّوا فيه أيما افتنان، وذهبوا في البديع كل مذهب، فاختلق ابن الكلبي ـ أو غيره ـ خبر التعليق، ليصرف وجوه الناس إلى هذه القصائد، وهم يومئذٍ أكثر ممن قبلهم ولعاً بمآثر الجاهلية، لعفاء الصبغة العربية من سياسة عصرهم كما يعرفه الواقف على التاريخ. وليس يشك أحد أنه لولا هذا الخبر لما بقيت هذه القصائد متدارسة إلى اليوم، لا لشاهد منها ولا لمثل فيها، ولكن لوقوع اختيار العرب عليها].

وعندنا أن الذي روى التعليق إنما أخذه من تعليق قريش للصحيفة، وذلك أنه لما فشا الإسلام وقوي المسلمون بحمزة وعمر، ائتمرت قريش في أن يكتبوا بينهم كتاباً يتعاقدون فيه على أن لا ينكحوا بني هاشم ولا يبيعوهم ولا يبتاعوا منهم شيئاً؛ فكتبوا بذلك صحيفة بخط منصور بن عكرمة، ثم علقوها في جوف الكعبة توكيداً لذلك الأمر على أنفسهم.

وأعجب شيء أنك لا ترى في كلام أحد من الصدر الأول من لدن النبي ﷺ ما يشير إلى ذلك الخبر، مع أنهم تكلموا في الشعر والشعراء وفاضلوا بينهم، وورد في الحديث كلام عن امرىء القيس وعنترة، وكل ذلك مما يدل على أن ذلك التعليق إنما كان بحبل التلفيق!

(*) قلت: هذه الفقرة المحصورة بين العلامتين [] كانت في ورقة منفصلة. وليس بها إشارة تدل على موضعها من البحث، فآثرت إثباتها في هذا المكان.

وقد شرح هذه القصائد جماعة ذكر منهم صاحب كشف الظنون أبا جعفر بن النحاس المتوفى سنة ٣٣٨، وأبا علي الثعالبي المتوفى سنة ٣٥٦، وأبا بكر البَطَلْيُوسي المتوفى سنة ٣٩٤، وأبا زكريا بن الخطيب التبريزي المتوفى سنة ٥٠٢؛ والدميري صاحب حياة الحيوان، والزوزني المتوفى سنة ٤٨٦ وشرحه مطبوع متداول؛ وهي مشروحة أيضاً في كتاب الجمهرة، ولابن الأنباري عليها شرح مفرد.

وقد رأينا من ينكر أن هذه القصائد صحيحة النسبة إلى قائليها، مرجحاً أنها منحولة وضعها مثل حماد الراوية، أو خلف الأحمر، وهو رأي فائل؛ لأن الروايات قد تواردت على نسبتها، وتجد أشياء منها في كلام الصدر الأول؛ وإنما تصحح الروايات بالمعارضة بينها؛ فإذا اتفقت فلا سبيل إلى ذلك، غير أنه مما لا شك فيه عندنا أن تلك القصائد لا تخلو من الزيادة وتعارُضِ الألسنة، قلّ ذلك أو كثر؛ أما أن تكون بجملتها مولّدة فدون هذا البناء نقض التاريخ.

امْرُؤ القيس

هو حندج بن حجر، الحندج الرملة الطيبة تنبت نباتاً حسناً، وليس في العرب حُجْر ـ بضم الحاء ـ غير هذا؛ ومعنى امرىء القيس: رجل الشدة، والمسمَّون بهذا الاسم في العرب جماعة ذكر منهم السيوطي ستة عشر في كتابه المزهر؛ ومؤرخو الروم يذكرونه في كتبهم باسم قيس.

يُكنَى أبا الحارث؛ وأبا وهب، ويلقَّب بالملك الضِّلِّيل؛ وذي القروح؛ كان أبوه وأعمامه ملوكاً على قبائل من العرب؛ وكان لأبيه على بني أسد إتاوة في كل سنة؛ فغبروا على ذلك دهراً؛ ثم إنه بعث إليهم جابيه الذي كان يُجبيهم فمنعوه ذلك؛ وحُجْر يومئذٍ بتهامة؛ وضربوا رسله وضرجوهم ضرجاً شديداً قبيحاً؛ فسار إليهم وأخذ سراتهم فجعل يقتلهم بالعصا؛ فسُمُّوا عبيدَ العصا؛ وآلى أن لا يساكنهم في بلد أبداً؛ وحبس منهم عمرو بن مسعود؛ وكان سيداً؛ وعبيد بن الأبرص الشاعر؛ ثم إن عبيداً استعطفه بأبيات منها:

برمت بنو أسد كما	برمت ببيضتها الحمامه
جعلت لها عودين من	نَشم وآخر من ثمامه
إما تركتَ تركتَ عفواً	أو قتلت فلا ملامه
أنت المليك عليهمُ	وهم العبيد إلى القيامه

فرق لهم حجر وبعث في أثرهم؛ فأقبلوا؛ حتى إذا كانوا على مسيرة يوم من تهامة، تكهن كاهنهم وهو عوف بن ربيعة يحضهم على قتله، فركبوا كل صعب وذلول، فما أشرق لهم النهار حتى أتوا على عسكر حجر، فهجموا على قبته وخيَّم عليه حجّابه ليمنعوه ويجيروه، فأقبل عليهم علباء بن الحارث الكاهلي، وكان حجر قد قتل أباه، فطعنه من خللهم، فأصاب نَساه فقتله، وقيل غير ذلك، وأنهم أخذوه أسيراً في حرب بينهم وبينه، فوثب عليه ابن أخت علباء فطعنه ولم يجهز عليه، فأوصى ودفع كتابه إلى رجل وأمره أن ينطلق إلى أولاده ويستقرئهم واحداً واحداً حتى يأتي امرأ القيس، وكان أصغرهم، فأيهم لم يجزع دفع إليه سلاحه وخيله ووصيته، وكان بيّن فيها من قتله وكيف كان خبره، فانطلق الرجل بوصيته إلى نافع ابنه، فأخذ التراب فوضعه على رأسه، ثم استقرأهم واحداً واحداً، فكلهم فعل ذلك، حتى أتى امرأ القيس فوجده مع نديم له يشرب الخمر ويلاعبه بالنرد، فقال

له: قُتل حجر! فلم يلتفت إلى قوله وأمسك نديمه، فقال له امرؤ القيس: اضرب، فضرب، حتى إذا فرغ قال: ما كنت لأفسد عليك دستك! ثم سأل الرسول عن أمر أبيه كله، فأخبره، فقال: «الخمرُ عليّ والنساءُ حرام حتى أقتل من بني أسد مائة وأجزّ نواصي مائة!».

وفي خبر آخر أن حجراً كان طَرَد امرأ القيس وآلى أن لا يقيم معه، أنفةً من قوله الشعر، وكانت الملوك تأنف من ذلك، فكان يسير في أحياء العرب ومعه أخلاط من شُذَّاذ العرب من طيىء وكلب وبكر بن وائل فإذا صادف غديراً أو روضة أو موضع صيد أقام فذبح لمن معه في كل يوم وخرج إلى الصيد فتصيّد ثم عاد فأكل وأكلوا معه وشرب الخمر وسقاهم وغنته قيانه. ولا يزال كذلك حتى ينفد ماء ذلك الغدير، ثم ينتقل عنه إلى غيره، فأتاه خبر أبيه ومقتله وهو بدمُّون من أرض اليمن فقال: ضيَّعني صغيراً وحمَّلني دمه كبيراً، لا صحو اليوم ولا سكر غداً، اليوم خمر وغداً أمر! ثم شرب سبعاً، فلما صحا آلى أن لا يأكل لحماً، ولا يشرب خمراً، ولا يدّهن، ولا يصيب امرأة، ولا يغسل رأسه حتى يدرك ثأره، وفي الأغاني رواية أخرى عن سيبويه عن الخليل بن أحمد (ص ٧٥ جـ ٨).

ثم إنه نهد إلى بني أسد فقاتلهم، وكان أدركهم ظهراً وقد تقطعت خيله وقطع أعناقهم العطش، فكثرت الجرحى والقتلى، وحجز الليل بينهم وهربت بنو أسد، فلما أصبحت بكر وتغلب ـ وهم الذين كانوا معه ـ أبوا أن يتبعوهم وقالوا له: لقد أصبت ثأرك، قال: والله ما فعلت ولا أصبت من بني كاهل ولا من غيرهم من بني أسد أحداً. قالوا: بلى، ولكنك رجل مشؤوم، وانصرفوا عنه، فمضى هارباً لوجهه، حتى أمده مرثد الخير بن ذي جدن الحميْري، وتبعه شذّاذ من العرب، واستأجر رجالاً من القبائل ثم خرج فظفر ببني أسد، وألح المنذر في طلب امرىء القيس ووجه إليه الجيوش فتفرق من كان معه ونجا في عصبته، فكان ينزل على بعض العرب ويرحل حتى قدم على السموءل فعرف له حقه، فكان عنده ما شاء الله، ثم إنه طلب إليه أن يكتب له إلى الحارث بن أبي شمر الغساني بالشام ليوصله إلى قيصر، فاستنجد له رجلاً فلما انتهى إلى قيصر ـ ذكر مؤرخو الروم أنه القيصر يوستينيانس، وقال بعضهم إن امرأ القيس قدم عليه في القسطنطينية فقلده إمرة فلسطين، إلا أنه لم يسع في إصلاح أمره وإعادة ملكه، فضجر وقفل راجعاً، ثم أصابه مرض كالجدري في طريقه كان سبب موته ـ قبله وأكرمه وضم إليه جيشاً كثيفاً فيهم جماعة من أبناء الملوك، فلما فصل من عنده [وشى به] الطماح، وهو رجل

من بني أسد كان امرؤ القيس قد قتل أخاً له . . . (ص ٧٣ جـ ٨: الأغاني).

ثم دفن في سفح جبل يقال له عسيب ببلدة تدعى أنقرة، وقيل إن ذلك سنة ٥٣٨ للميلاد، أي سنة ٨٤ قبل الهجرة، وقيل سنة ٥٦٥ م، ووفيات الجاهلية لا يعتمد فيها على نصوص التاريخ إلا الذين تكون أدمغتهم مجلداتٍ من التاريخ القديم . . .

طويلة امرىء القيس:

ذلك نبذ من تاريخ أمير الشعراء بسطنا منه بعض ما يكشف لك وجه نشأته، لتعرف الأخلاق التي كان لا بد لشعره أن يظهر بها مظهر المتميز والمتخصص، ثم نحن نسوق إليك طرفاً من الحديث عن طويلته، ثم نقذف بجملة الكلام عن شعره في فصل انتقادي؛ لأن امرأ القيس ليس بالشاعر الذي يقال فيه وُلد ومات، فيترجم بألفاظ لا تفوت حتى تموت، ولكنه الرجل الذي افتتح به ديوان التاريخ الأدبي، وما زال فيه كأنه قطعة من الزمن، لا يغيره الموت ولا يغيبه الكفن!

كان من حديث تلك القصيدة أن امرأ القيس كان مولعاً ببنت عم له يقال لها فاطمة، وأنه طلبها زماناً فلم يصل إليها، حتى كان يوم الغدير(*) [حين مرت به فتيات وفيهن ابنة عمه يردْن الغدير ليبتردن، فتبعهن مختفياً، فلما تجردن ودخلن الغدير وثب على ثيابهن فأخذها وقعد عليها، وقال: والله لا أعطي واحدة منكن ثوبها حتى تخرج كما هي فتأخذه بيدها. فأبيْن ذلك عليه، حتى ارتفع النهار؛ فلما خشين فوات الوقت خرجت إِحداهن فوضع لها ثيابها ناحية فلبستها. . .]، ثم تتابعن على ذلك حتى فضحهن جميعاً، وذلك العهد الذي ليس بعده خُلق ذميم ولا عهد أثيم، ثم حملن متاع راحلته بعد أن نحرها لهن، وحملته ابنة عمه على غارب بعيرها، فلما راح إلى أهله نفث الخبيث على لسانه، فقال هذه القصيدة وقص فيها ما كان وجعلها حديثاً باقياً على الدهر.

وقد قابلنا بين أربع نسخ منها بروايات مختلفة، فما وجدنا نسخة تساوي الأخرى في عدد أبياتها، فهي في الجمهرة سبعون بيتاً، وفي الديوان الذي شرحه الوزير أبو بكر عاصم بن أيوب ٧٧ بيتاً، وهو ينقل في مواضع من شرحه عن ابن النحاس، فلعله قابل على نسخته؛ وفي شرح الزوزني ٧٩، وفي نسخة أخرى من ديوانه ٧٥ بيتاً؛ وهذه النسخ تختلف مع ذلك في كثير من الأبيات تقديماً وتأخيراً،

(*) قلت ما بين العلامتين [] زيادة على الأصل.

وفي رواية بعض الألفاظ، بحيث لا تجتمع اثنتان منها على صورة واحدة.

أما القصيدة فقد وقف فيها واستوقف، وبكى واستبكى، وذكر الديار والآثار ثم استشعر العزاء وتجلد، ثم التاع وتنهد، ثم كأنه عفا وتجدد، وذكر يوم الغدير ووصف عقر ناقته للعذارى، وتبذُّله لهن تبذّلَ الجآذر، وارتماءهن بلحمها وشحمها، ثم ألمّ بأطراف العفاف من ابنة عمه، وتعهّر في ذلك حتى كأن الكلام لا يمر بقلبه بل يخلقه لسانه خلقاً، إلا في أبيات قليلة، ووصف الجمال وصفاً ظاهراً يبلغ شهوة النظر، ثم وصف طول الليل وخرج من الفخر إلى صفة الخيل، واستتبع ذلك بالصيد والقنص والطعام، ثم رفع عينيه إلى البرق والسحاب، وخفضها إلى الجبل فزمله من المطر في ثياب، ثم أغمضها وسكت كما يسكت على خير جواب.

المختار من ذلك كله قوله:

أفاطمَ مهلاً بعض هذا التدلل ... وإن كنت قد أزمعت صرمي فأجملي

أغرّك مني أن حبك قاتلي ... وأنك مهما تأمري القلب يفعل

وما ذرفتْ عيناكِ إلا لتضربي ... بسهمَيْك في أعشارِ قلبٍ مُقتَّل

تصدّ وتبدي عن أسيلٍ وتتقي ... بناظرة من وحش وجرة مُطْفِلِ

وليل كموج البحر أرخى سدوله ... عليَّ بأنواع الهموم ليبتلي

فقلت له لما تمطّى بصلبه ... وأردف أعجازاً وناء بكلكل

ألا أيها الليل الطويل ألا انجلي ... بصُبْحٍ؛ وما الإصباحُ منكَ بأمثل

وقد أغتدي والطيرُ في وكناتها ... بمنجردٍ قَيدِ الأوابد هيكل

مِكَرّ مِفَرٌ مقبلٍ مدبرٍ معاً ... كجلمودِ صخرٍ حَطّه السيلُ من عَلِ

له أيطَلاَ ظَبْيٍ وساقا نعامةٍ ... وإرخاءُ سرحانٍ وتقريبُ تَتْفل

شاعرية امرىء القيس وأسباب شهرته:

كان امرؤ القيس يماني النسب ولكنه كان نزاريّ الدار والمنشأ، فإن الديار التي وصفها في شعره كلها ديار بني أسد، ومن ثم كانت له الفصاحة؛ وقد رأيت أن أباه وأعمامه كانوا ملوكاً، ولملكهم قصة رواها صاحب الأغاني؛ فلم يألفوا ما ألفته العرب من خشونة العيش وجفاء البداوة، بل كان أبوه حين يرتحل يقدم بعض ثقله أمامه ويهيِّىء نُزُله، ثم يجيء وقد هُيِّىء له من ذلك ما يعجبه، فضربت القباب، واجتمعت القيان، فينزل، ويقدم مثل ذلك إلى ما بين يديه من المنازل (ص ٦٧ جـ ٨: الأغاني).

فلا جرم كان ميراث امرىء القيس منه هذه الكبرياء التي تمسح شعره، وتلك النّعمة التي يرف بها رفيفاً؛ وقد كان المهلهل الشاعرُ خاله، فنزع إليه بالعِرْق، واجتمع له الشعر والنعمة والكبرياء، على فراغ وشباب، فأفسدته، فشب خليعاً ماجناً يتعهّر في شعره، ولم يطرده أبوه أنفة من الشعر لأن الملوك كانت تأنف منه كما يروى، ولكن حياءً مما فيه؛ إذ كان شعره قد تغالبت عليه الشهوات حتى كأنه صورة قلبه ثم كانت العرب تروي ذلك منسوباً إلى ابن ملك من ملوكها، وقد كان أبوه أراد أن يشغله عن الشعر فجعله في رعاء إبله حتى يكون في أتعب عمل، فلما كان الليل بات يدور إلى متحدثه حيث كان يتحدث، فقال أبوه: ما شغلتُه بشيء؛ ثم أرسله في خيله، فكذلك؛ ثم جعله في الضأن، فمكث يومه فيها، حتى إذا أمسى أراحها، فلما بلغت المراح دنا أبوه يسمع فإذا هو يقول: أخزاها الله وقد أخزاها، من باعها خيرٌ ممن اشتراها! ثم سقط ليلته لا يتحرك، فلما أصبح قال أبوه: اخرج بها؛ فمضى حتى بعد عن الحي وأشرف على الوادي، فحثا في وجهها التراب فارتدت. وخرج مراغماً لأبيه، فكان يسير في العرب يستتبع صعاليكهم وذؤبانهم، ويطلب الصيد والغزل وما إلى ذلك فلم يبق في شعره فضلٌ لشرف النفس والعفة والحِفاظ، ولولا تصعلكه ومخالطته الرعاء لما جنح في التشبيه إلى مساويك الإسحل، وحب الفلفل، ونقف الحنظل، وغيرها مما هو في شعره؛ ولما جاء من ذلك بالساقط والسفساف، وقد عابه عليه المتأخرون وما أنصفوه، لأنه لا يكون كابن المعتز الذي إليه انتهى التشبيه في صناعة الشعر، فهو يصف ماعون بيته إذ يقول في الهلال:

فانظر إليه كزورق من فضة ... قد أثقلته حمولةٌ من عنبر

فانتقاد الشاعر من هذه الجهة خطأ بيّن لأن ذلك سبب طبيعي لا قبل للانتقاد به وهو أشبه شيء بعيب الطويل لطوله، والقصير لقصره، والحبل لنسعته، ونحو ذلك، مع أن في تلك مناسبات أخرى تستدعي الإعجاب وتعد في محاسن الخلق.

ولا يذهبنّ عنك أن الذين ينتقدون امرأ القيس وغيره بما هو من خصائص الجاهلية، إنما نشأ عندهم ذلك بعد مقابلته بنعمة الحضارة وترف العمران، ولو كانوا في الجاهلية لكانوا أجهل منه؛ ولكن في شعر كل شاعر ما يمكن أن ينتقد في كل زمن، وذلك مما يكون سبيله سبيل المعاني الطبيعية، ولا يتفاوت في الناس إلا بمميزات أخرى ترجع إلى النشأة وسلامة الذوق وخلوص الفطرة ونحوها من الصفات التي هي تأويل معنى التفاوت.

ومن تدبّر ما نقلوه من شعر امرىء القيس يخيّل له أول وهلة أن هذه الشهرة التي رُزقها ليست على مقدار شعره، ولا هي في وزن براعته، ولكنها جاءته من ذكره في الحديث الشريف، وما زيّن به الرواة أخباره وشعره حتى كأنما عوّضه الدهر من ملك النسب ملك الأدب، ولكن ذلك إنما يعتريه إذا قرأ بعض ما نسب إليه لا جميعه، لأن في شعره منحولاً كثيراً، وبعضه يلائم ديباجته فيكاد يلتحم به حتى لا يميزه إلا دقيق النظر، ولا برهان لدينا على النفي والإثبات في شعر مثل امرىء القيس ومنزلته ما هي؛ وليس من شاعر أو راوية إلا وقد أحب أن يكون له في كلامه لفظ أو معنى، ولذلك تعاوروا ألفاظه بالتغيير والتبديل، وأدخلوا في شعره ما ليس منه، وقد نص بعضهم على أنه لم يصح له إلا نيف وعشرون شعراً بين طويل وقطعة (ص ٦٧ جـ ١: العمدة) ولذا نفى الأصمعي الأبيات المروية التي يقول فيها:

ألا إلا تكن إبلٌ فَمِعْزَى ... كأن قرونَ جِلَّتِها العِصيُّ

وقال إن امرأ القيس لا يقول مثل هذا، وأحسبه للحطيئة. فما استطاع أن يستدل على ذلك إلا بقوله فيها:

فتوسعُ أهلَها أقِطاً وسَمْناً ... وحسبُك من غِنى شِبَعٌ وريُّ

لأن مثل هذا لا يقوله من يذكر عن نفسه أنه لا يقتصر إلا على الحصول على الملك (ص ١٧٥: شرح ديوانه). وإنما يناسب مثل الحطيئة لما في شعره من الجشع والضراعة.

وقد بالغوا في الحمل عليه حتى كأنه دابة الشعر، فنسبوا له سخف القول وساقط الكلام وما يجري مجرى الهذيان؛ ورأيت في بعض نسخ ديوانه قصيدة لامية أشبه شيء بالجلجلوتية وشعر الطلاسم، منها:

فكم كم وكم كم ثم كم كم وكم وكم ... قطعت الفيافي والمهامةَ لم أمَلّ

وكاف وكفكاف وكفي بكفها ... وكاف كفوف الودْق من كفِّها انهمل

وهذا المغفل الذي نحله هذه القصيدة جرى في بعضها على قياس قوله في القصيدة التي تروى له (ص ١١٩: من ديوانه):

وسنّ كسُنَّيقٍ سناءً وسُنَّمٍ ... ذَعَرْتُ بمِدْلاج الهجير نَهوض

ولعل هذه «الكمكمة» من قول محمد بن مناذر البصيري في معنى التكثير (ص ٦٠ جـ ٢: العمدة). غير أن الناقد البصير يستطيع أن يتبين أسلوب امرىء

القيس من قراءة قصيدتين أو ثلاث مما صح له، فيستخلص منها صفات شعره التي ميزته بالتقديم وجعلته أمير الشعراء وصاحب لوائهم؛ إذ كان أحسنهم نادرة، وأسبقهم بادرة، وقبل أن نأتي على شيء من ذلك نذكر نشأته الشعرية وما استخلصناه من الأسباب الطبيعية في شهرته:

كان امرؤ القيس يروي شعر أبو دؤاد الإيادي ويتوكأ عليه (ص ٦١ جـ ١: العمدة) وهو فحل قديم كان أحد نُعّات الخيل المجيدين. قال الأصمعي: هم ثلاثة: أبو دؤاد في الجاهلية، وطفيل، والجعدي. قال: والعرب لا تروي شعر أبي دؤاد وعدي بن زيد، وذلك أن ألفاظهما ليست بنجدية (ص ٣٨: الطبقات).

فلو أن امرأ القيس لم يكن من أهل نجد لكانوا قد أهملوا رواية شعره ثم هو كان يعرف أن امرأ القيس بن حذام يبكي في شعره الطلول؛ فأخذ ذلك عنه كما أخذ صفة الخيل عن أبي دؤاد، وتراه يحاول أن يلحقه في إجادة نعتها والشهرة بذلك؛ حتى لا يخلو أكثر شعره من هذا الوصف.

وقد كان يعاصره من الشعراء المعروفين: علقمة بن عبدة، وعبيد بن الأبرص؛ والشنفرى، وأبو دؤاد، وسلاّمة بن جندل، والمثقّب العبدي، والبراق بن روحان، وتأبط شراً، والتوءم اليشكري؛ وكان من حشم أبيه شاعر اسمه عمرو بن قبصة، وهو الذي ذكره في قصيدته التي قالها حين توجه إلى قيصر، وذلك في قوله:

بكى صاحبي لما رأى الدرب دونه   وأيقن أنّا لاحقان بقيصرا

وكل هؤلاء لم يقع للرواة من شعرهم مقدار ما وقع في أيديهم لامرىء القيس؛ فكان ذلك سبباً من أسباب تميّزه وانفراده.

وثَم سبب آخر، وهو أن الذي في يد العلماء من أهل الغريب والعربية وعلماء البيان لا يجتمع منه لشاعر واحد جاهلي ما اجتمع لامرىء القيس؛ وهو عندهم طبقة متميزة لفصاحته وقدمه؛ فشعره أشبه شيء بأقدم كتاب في اللغة عند من يظفر به من المتأخرين، وكأنما كان بعضهم يجلّه عن الانتقاد في ألفاظه؛ فكل ما استعمله فصيح من حيثما تلقفه وكيفما جاء به؛ وإن كان ذلك لا شك في صحته دون فصاحته؛ فإن أهل النظر من علماء البصرة يقولون في تأويل بيته:

لها متنتان خَظَاتا كما   أكب على ساعِدَيْه النمِرْ

إنه لما جاور في طيىء علق من لغتهم، وهم يقلبون الباء ألفاً؛ يقولون في رضينا: رَضَانا؛ وكذلك خظاتا أصله خظيتا؛ فقلب الياء ألفاً؛ وهي لغة لم يلتزمها

الشاعر، ولا وجه لها إلا أن يكون ميزان لسانه قد تعطل في هذه الكلمة كما تعطل في غيرها؛ فانحدرت منه ثقيلة غثة باردة؛ والعجيب أن علماء المعاني والنحو والعروض انتقدوه جميعاً وأخذوا عليه أشياء كثيرة؛ ولكن مات الانتقاد وبقيت الألفاظ حية، حتى إن أكثر ما قالوه لا يُعْرف اليوم ولم يُورِدْ منه شُرّاح ديوانه إلا القليل؛ ولعلهم فعلوا ذلك ليتكافأ الانتقاد مع شهرة الرجل، وهؤلاء أصحاب البيان ما زالوا يطأطئون من الغدائر المستشزرات في كلامه ويضربونها مثلاً في التنافر والثقل، ولكن (مستشزرات) هذه كانت قد رسخت قبلهم حتى لم يستطيعوا أن يحدروها عن منزلتها من الشهرة، وذلك من عجائب امرىء القيس، فإن له ألفاظاً وإن كانت أحجاراً، إلا أنها ثابتة من شهرته في جبل.

والعلماء بالشعر يقولون إن امرأ القيس لم يتقدم الشعراء لأنه قال ما لم يقولوا، ولكنه سبق إلى أشياء فاستحسنها الشعراء واتبعوه فيها؛ لأنه أول من لطف المعاني، ومن استوقف على الطلول، ووصف النساء بالظباء والمها والبَيْض، وشبّه الخيل بالعقبان والعصيّ، وفرق بين النسيب وما سواه من القصيدة، وقرب مآخذ الكلام، فقيّد الأوابد، وأجاد الاستعارة والتشبيه؛ وقلما يخلو كتاب في الأدب من هذه الكلمة، وهي مع ذلك مقبولة كأنها ناموس من نواميس الطبيعة في شهرة هذا الشاعر، على أنها - كما ترى - لم تعزَّز ببرهان، ولم يمسكها دليل؛ فليس ما يمنعنا أن نمسها بالمحك فنتخلص إلى حقيقتها.

أما أنه أول من لطف المعاني واستوقف على الطلول الخ، فلا يكون دليله إلا تتبع كلام العرب ممن كانوا قبله، وإدارة الآذان في هواء الجزيرة من أكنافه، وهو شيء لا يصدِّق مدعيه كائناً من كان، لأن العرب أنفسهم أهملوا رواية كلام أبي دؤاد كما ذكر الأصمعي، وسبيله سبيلُ غيره، فضلاً عمن أهملهم الزمن وجُلّدت صدورهم التي هي دواوين أشعارهم بصفحات من الكفن؛ وانظر ما معنى قول ذلك القائل: «وإنه أول من فرق بين النسيب وما سواه من القصيدة» فإن هي إلا كلمة مولّد قصير النظر في مطارح الكلام، كأن شعراء العرب كلهم كانوا على سنّة المولدين من افتتاح القصيدة بالنسيب ثم التخلص بعد ذلك إلى ما يأخذون فيه من المعاني، وهو رأي لم يقل به أحد؛ ولا يزال في القصائد المروية قبل امرىء القيس بقية من القوة على تكذيبه.

وأما أن هذا الشاعر أول من قرّب مآخذ الكلام، فقيد الأوابد، وأجاد الاستعارة والتشبيه، فهو الصحيح، ولكن لا على أنه أول من ابتدأ ذلك، بل على

أنه أول من اشتهر به وابتدع فيه، وجملة ما حفظ له منه أشياء معدودة، غير أنها لو توزّعها شعراء الجاهلية لزانتهم جميعاً.

بقي سبب آخر من أسباب شهرة امرىء القيس في العرب وبقاء شعره على ألسنتهم وهو أنهم يجدون في بعض كلامه رقّة المنادمة وطرب الخمر وفتور الغزل وغير ذلك مما هو من حظ القلب، ثم هم يرونه إذا أخذ في غير هذه المعاني يطبع ألفاظه على قالبها من الاستعارة والتشبيه، فإذا قابلوا ذلك بخشونة غيره وانصرافه إلى أوصاف البداوة، وجدوا في شعره كالظل الذي يفيء، والماء الذي يجري، والحسن الذي يتميّح، والنسيم الذي يترنح؛ فكان ولا جرم كأنما يستهويهم استهواء، وكان مجموع شعره في البدو حضارة وفي الحضر بداوة؛ وهذا مروان بن أبي حفصة الشاعر أنشده العتبي لزهير، فقال: هذا أشعر الناس، ثم أنشده للأعشى فقال: بل هذا أشعر الناس، ثم أنشده لامرىء القيس فكأنما سمع به غناء على الشراب، فقال: امرؤ القيس والله أشعر الناس (ص ٩: الطبقات) ومروان شاعر [في صميم] الحضارة، فكيف بالعرب؟ وعندي أن هذا أعظم ما تتميز به شاعرية امرىء القيس؛ لأنه دليل الصنعة التي [تبرز على] الطبع، والطبع الذي يبلغ في سموه مبلغه بالصنعة؛ وهو الدليل الذي لو سقط من شعره لسقط بشعره لا محالة.

شعر امرىء القيس:

لم نعدّ ما عددناه من أسباب شهرة هذا الشاعر وهو قليل مجمل، إلا توطئة لما يأتي من انتقاد كلامه، فإنه عند المتأخرين أفق لا يحس إلا بالنظر، ورجل كأنما كانت شهرته قَدَراً من القَدَر، يأخذون ذلك بالتسليم، ويقولون هو أمر كان من قديم؛ مع أن أدباء الصدر الأول قد تكلموا في خطئه في العروض والنحو والمعاني، وعابوا عليه كثيراً من شعره وخطّأوه في وجوه من التصرف، ولا يزال ديوانه يدعو إلى ذلك، لأنه هو هو اليوم وقبل اليوم، غير أن أولئك المتأخرين أصبحوا يرون هذا الديوان كدار الآثار: لا يطمع الحي ببعض الإجلال لميت من أمواتها...

كل ما يتناوله امرؤ القيس في شعره من المعاني، لا يتجاوز الغزل، والاستهتار بالنساء، ووصف الصيد والخمر والطيب والخيل والنوق وحمر الوحش والطلول والجبال والبرق والمطر؛ أما افتخاره في شعره فقليل جيد، والحكمة فيه أقل وأكثر جودة، ومن عيونها قوله:

وإنك لم يفخر عليك كفاخر   ضعيف، ولم يغلبك مثل مغلّب

وهو يُخرج بعض ذلك مخارج نافرة، فلا يتناسب شعره في الجودة، ولا يطرد في سلامة اللفظ، ولا يتشابه في صحة المعنى، بل يجيء بالشريف والسخيف، والمبتذل والضعيف؛ حتى كأن شعره صُوّر على اضطراب أخلاقه، ولا يعلل ذلك إلا بتفاوت الأحوال التي يقول فيها، وأنه لم يكن يقصد إلى الشعر قصداً إلا في القليل الذي أجاده وبرع فيه، أما فيما عدا ذلك فقد منعته الثقةُ بنفسه أن يتتبع عليها ويقابل بين وجوه الكلام، وذلك بديهي: وإلا فلا معنى لأن يكون مرة نجماً في السحاب ومرة حجراً في التراب؛ والشاعر الذي يسف إنما يسقط في طبقات الهواء لا في طبقات التراب؛ ولذلك كان جيد امرىء القيس أجود شيء، ورديئُه أردأ شيء.

وغزل هذا الشاعر ساقط كله، لأن استهتاره وتبذّله معناه أن يتلطف في المعاني بما يستلزمه الإبداع في التعريض والكتابة، والاكتفاء باللمحة الدالة، فبردت حرارته بذلك التصريح، وثقل على القلوب إلا قليلاً مما يفتنّ فيه، فيجيء حسنُه من صنعة المعنى لا من المعنى نفسه، كقوله:

أغــرّكِ مــنــي أن حــبــكِ قــاتــلــي وأنكِ مـهـمـا تـأمري الـقـلـب يـفـعـل؟

فإنه نزع فيه إلى الحماسة، وهو بيت لو دار في كل أمة لوجد له في شعرها موضعاً؛ وكذلك قوله:

سـمـوت إلـيـهـا بـعـدمـا نـام أهـلـهـا سُـمُـوَّ حَـبـابِ الـمـاء حـالاً عـلـى حـال

وهذا البيت من مخترعاته، فإنه أول من طرق هذا المعنى وابتكره، وسلم الشعراء إليه، قال صاحب العمدة: وهو أول الناس اختراعاً وأكثرهم توليداً (ص ١٧٥ جـ ١: العمدة) فلا ينبغي من شعره إلا الوصف. ومداره على الاستعارة والتشبيه، وسنأخذ بطرف من الكلام فيهما، ثم نفصل به إلى القول في معانيه ومبلغ انطباق ألفاظه عليها، لنتبين موقع نظره في مطارح الكلام، ومذهب فؤاده من أسرار الصناعة؛ ولا بد لنا هنا من التنبيه على أن الأدباء قد وضعوا أشعاراً من البديع ونحلوها امرأ القيس، يقصدون من ذلك إلى الغض من شأن الذين اخترعوا تلك الأنواع؛ حتى يوهموا أنهم سُبقوا إليها؛ أو إقامة الشاهد على بعض ما يتباغضون فيه من مبتذل الشعر.

ومن النوع الأول ما أورده ابن رشيق (ص ٥٥ جـ ٢: العمدة) بعد أن أورد بيتين لأبي نواس فقال: وأول من نطق بهذا المعنى امرؤ القيس:

لِـمَـنْ طَـلَـلٌ دارسٌ آيـةُ أضَـرّ بـه سـالـفُ الأحـرس

تـنـكَّـرُهُ الـعـيـنُ مـن جـانـبٍ ويـعـرفُـه شَـغْـفُ الأنـفـسِ

وليس فيما دوّنوه لامرىء القيس؛ والتوليد فيه بيّن.

ومن الثاني ما أورده ابن رشيق أيضاً (ص ٢٥ جـ ٢: العمدة) عند الكلام على التقطيع والتقسيم من باب الترصيع، كقول المتنبي:

أقِلْ أنِل اقطع احمِلْ عَلِّ سَلِّ أعد زِدْ هشّ بشّ تفضّلْ أدْنِ سُرّ صِلِ

فإنه قال: وأصل هذا كله من قول امرىء القيس:

أفـادَ فـجـادَ، وشـادَ فـزادَ وقـادَ فـذادَ، وعـادَ فـأفْـضَـلْ

ومهما تهافت امرؤ القيس فلا أراه يسقط على مثل هذا.

استعاراته:

قالوا إن الاستعارة إنما هي من اتساعهم في الكلام اقتداراً ودالة، وليس ضرورة؛ لأن ألفاظ العرب أكثرُ من معانيهم؛ وليس ذلك في لغة أحد من الأمم غيرهم، فهم إنما استعاروا مجازاً واتساعاً، ومرجع ذلك إلى شرح المعنى وفضل الإبانة عنه، أو تأكيده والمبالغة فيه، أو الإشارة إليه بالقليل من اللفظ، أو بحسن المعرض الذي يبرز فيه، تبسطاً في اللغة، واسترسالاً في طرق التعبير، فعلى هذا تكاد تكون الاستعارة البيان كله، وليس من غرضنا أن نشرح أقسامها، أو نلم بما قالوه في تحقيقها، وإنما نتكلم عليها في شعر امرىء القيس خاصة، فهي التي ميزت شعره، وقلدت في جيد الزمان درّه، وأكسبته شهرة أنه أول من أفلح في شق هذه الصدفة حتى زعم ابن وكيع (ص ١٨٦ جـ ١: العمدة) أن أول استعارة وقعت في الكلام قوله:

ولـيـل كـمـوج الـبـحـر أرخـى سدولـه عـلـي بـأنـواع الـهـمـوم لـيـبـتـلـي

فـقـلـت لـه لـمـا تـمـطـى بـصـلـبـه وأردف أعـجـازاً ونـاء بـكـلـكـل

وليس يخفى أن العربي الذي يجيء بالاستعارة المتمكنة إنما كان ينظر فيها ويديرها إدارة، بحيث لا تتفق اتفاقاً ولا تجيء عفواً إلا في النادر، ولذلك قل الجيد منها في كلامهم حتى نزل القرآن، فتكون من هذه الجهة اختراعاً يدلّ على قوة غير قوة الفطرة، وهي في شعر امرىء القيس أكثر منها في المأثور من شعر غيره من الجاهلية، وأصفى ماءً، وأعذب رواءً، وحسب ذلك أن يكون دليلاً على تفضيله، وأشهر الاستعارات التي اتفقت له هذان البيتان.

فاستعار للّيل سدولاً يرخيها، وصلباً يتمطى به، وأعجازاً يردفها وكلكلاً ينوء

به. وقد تنازعهما الأدباء، حتى جريا مجرى المثل، وقلما تجد كتاباً في البيان خالياً منهما، وقد ذكر الآمدي في الموازنة البيت الثاني، ورد عليه ابن سنان وجعله من الاستعارة المتوسطة، وفرق بينهما صاحب المثل السائر، ولكنه على كل حال بمنزلة من الحسن.

وسنخط في البيتين كلمة موجزة: أما الأول فإن تشبيه الليل بموج البحر تشبيه لا أحسن منه، لما يجيش فيه من الظنون ويتقلب من الخواطر، ثم هو مرمى البصر من سريرة الكون؛ فذلك شبه اتساع البحر وغوره بالنسبة لما يدرك النظر منه، غير أن قوله: أرخى سدوله، ذهب بذلك الحسن كله، إذ أفاد أن الغرض من التشبيه غرض محسوس، وهو أدنى أنواعه؛ لأن إرخاء السدول إنما يدل على السكون والحجاب، لا أكثر من ذلك، والكلمة استعارة لظلام الليل، فصارت لفظة الموج لا معنى لها إلا إقامة الوزن، وهي التي كانت عمود الحسن في التشبيه.

وأما البيت الثاني فقد أجمعوا على أنه في وصف طول الليل، ولست أراه كذلك، وإلا فلو تمطى كلب ما زاد في وصف طوله على هذه الألفاظ، وإنما أراد الشاعر ثقل الليل وفتوره، وأنه كلما هم أن ينجلي سقط، كما يفعل الذي يتمطى ثم يردف أعجازه ثم ينوء بكلكله. فالوصف حقيقة ممثلة وتصوير ناطق، وعلى ذلك المعنى تكون الاستعارة أبلغ ما يمكن أن يقع في هذا الموضع، وما أخطأ من عده من التشبيه المضمر الأداة، لأنه به أليق.

ومن تصرّفه بالاستعارة في شعره قوله:

وهـرٌ تـصـيـد قـلـوب الـرجـال   وأفـلـت مـنـهـا ابـنُ عـمـرو حُـجـرُ

هِرٌّ: هي المعروفة بابنة العامري، وكان يشبب بها امرؤ القيس، وبفاطمة، والرباب، وهند، وفرتنا، ولميس؛ وسلمى، ومعنى البيت أن أباه أفلت منها، ولو رآها لصادته فيما تصيد. قالوا: واستعارة الصيد مع الهر مضحكة، ولو أن أباه من فارات بيته ما أسف على إفلاته منها هذا الأسف...!

فقد ألزموه الاستعارة كما ترى حتى قارنوا بينها وبين استعارة زهير في قوله (ص ١٨٣ جـ: العمدة).

لـيـثٌ بِـعَـثَّـرَ يـصـطـاد الـرجـال إذا   مـا كـذّب الـلـيـث عـن أقـرانـه صـدقـا

ولكنهم جهلوه فيها هذا الجهل وكيف بمثله من مثله؟ والذي أرى أنهم غفلوا عن المعنى الذي قصد إليه؛ فإن هراً كانت من كلب، وكان امرؤ القيس في كلب وطيىء أيام نفاه أبوه، فهو إنما يتنادر عليه، وإذا خرج البيت علي هذا المعنى كانت

الاستعارة فيه متوسطة، ولكنها تكون سبباً لكناية من أبلغ الكنايات. . .

ومن استعارته البديعة كلمته التي كأنما قيد بها شهرته في هذه الحياة، وذلك قوله في الجواد: قيد الأوابد؛ ولقد حاول المولّدون أن يجيئوا بمثلها، غير أنها بقيت مفردة، وذلك كقول ابن الرومي في الحديث: شرك العقول وعقلة المستوفز، وقول المتنبي في صفة الجواد: أجل الظليم وربقة السرحان، ورأيت لدريد بن الصمة كلمة تكاد تساويها في الحسن، وهي في قوله:

يا فارساً، ما أبو أوْفى إذا اشتغلت كلتا اليدين كروراً غير وقّاف

(عُبْرُ الفوارس) معروف بشكته كافٍ إذا لم يكن من كربةٍ كافِ

فالكلمة هي (عُبْرُ الفوارس) يريد بها أن الفوارس ترى منه ما يُبكي أعينهم ويستعبرها (ص ٢٥٥: سرح العيون).

وهذا وأمثاله مما يدل على فطنة الشاعر وحدّة فؤاده، وأن له من قوة الفطرة ما يقوم مقام الصنعة؛ وتلك صفات يدل عليها كثير من كلامه، غير أن امرأ القيس إنما كان مبتدئاً فيما ابتدع، ولذلك لا يمكن أن يؤخذ البديع كله من شعره، وليس هذا بضائره ونحن الآن في الكلام عن استعاراته؛ ومن الاستعارة نوع اتفق علماء البديع أنها المقدمة في هذا الباب وليس فوق رتبتها في البلاغة رتبة، وهي الاستعارة المرشحة، كقوله تعالى: ﴿أولئك الذين اشترَوُا الضلالة بالهدى فما ربحت تجارتهم. . .﴾ [البقرة: ١٦] فإن الاستعارة الأولى وهي لفظ الشراء، رشحت الثانية وهي لفظ الربح والتجارة؛ وهذا النوع لا تصيب منه في شعر امرىء القيس مثالاً واحداً؛ والذي بقي من استعاراته إنما هو في سبيل ما قدمناه، وهو قليل تدل جملته على قلبٍ يعي وفؤادٍ يصنع، وشعر في زمنه شاعر؛ ولا نستطيع أن نوازن بين مذاهبه في الاستعارة ومذاهب المولدين، فلو سمع هذا الشاعر القرآن وكان أموياً أو عباسياً، لكان ابن المعتز ثاني اثنين في الاستعارة والتشبيه.

وقد أخرجوا من كلامه كلمات جرت أمثالاً، ورواها الميداني والضبي وغيرهما (انظر شعراء النصرانية جـ ١ ص ٦٨).

تشبيهاته:

قد قلنا في استعارات امرىء القيس، وترسمنا آثاره في ذلك المذهب بما يؤدي إلى حكم في الصناعة، ويكشف عن غاية من غايات الرجل؛ ونحن وإن لم نكن أفضنا في ذلك، إلا أن هذا المنزع قريب، ربما أغنى في بعضه المثال الواحد؛

إذ كان امرؤ القيس مبتدئاً في شيء ومبتدعاً في شيء، وجهده في جميع ذلك أن تُحصى له الكلمات المعدودة، وهي لا تحتمل الإفاضة على تقسيم الكلام إلى فصول وتمييز بعضها من بعض. ثم هو إنما كان شاعراً من شعراء الفطرة، يَعْرِض للسانه القولُ كما يعرض لعينه الوحش؛ فينطلق كلاهما على نفَس واحد يصنع القليل ولا ينقح الجملة؛ فكان ما يجيء في كلامه من بدائع الصنعة هو الدليل على فضل قوته التي تغمر فؤاده وتصرفه إلى مشايعة طبيعة اللغة في النمو، ولو صرفت تلك القوة إلى الصنعة التي [يعرق] فيها الكلام من كثرة تقليبه، لكان للكلام في شعره مذهب آخر؛ وأنت قد تجد للمتنبي بيتاً واحداً لو جُمِع اختلافُ العلماء فيه لزاد على اختلافهم في جميع شعر امرىء القيس.

أما تشبيهاته فهي بجملتها ترمي إلى غرض واحد، وهو تصوير الحقيقة تصويراً غير ملون، وله فيها طرائق بديعة هو أول من ابتكرها، كتشبيه الإضافة في قوله:

له أيطلا ظَبْيٍ وساقا نعامة ... وإرخاء سرحان وتقريب تَتْفِل

فقد جاء به ـ كما ترى ـ حتى جعله تحقيقاً، وفيه أيضاً تشبيهه أربعة بأربعة، وقد زعم الفرزدق أنه أكمل بيت قالته العرب، أو قال: أجمع بيت (ص ٢١ جـ ٢: العمدة) وهو أول من فتح هذا الباب (ص ١٩٩ جـ ١: العمدة).

وقد يجيء بعضها مُخْدجاً غير تام الأجزاء، وتبلغ ببعضها المبالغة إلى الاعتساف والشطط، كقوله في صفة الفرس:

وأركب في الرَّوع خيفانة ... كسا وجهها سعفٌ مُنْتَشِر

الخيفانة: الجرادة التي انسلخت من لونها الأول الأسود أو الأصفر وصارت إلى الحمرة، فشبَّه فرسه بها لخفتها، وشبه ناصيتها بسعف النخلة، قالوا: وهذا الوصف غير مصيب، لأن الشعر إذا غطى العين كان عيباً، وهو الغَمم، والحسن منها أن تكون الناصية كأنها حبشة، أي قصيرة مجتمعة (ص ١٣ ديوان امرىء القيس) وفي هذه القصيدة وهو مما نحن فيه:

لها متنتان خظاتا كما ... أكبَّ على ساعديه النَّمِر

يريد أن لها متنين كساعدي النمر البارك، في الغلظ واكتناز اللحم؛ والمستحب عندهم تعريق المتن وتعريق الوجه، كما قال طفيل وهو أحد نُعّات الخيل المجيدين:

معرقة الألحى تلوح متونُها

أي معرقة الوجوه يكاد يستبين العصب من قلة اللحم، وكذلك المتون؛ وقد وصف امرؤء القيس الخيل في هذه القصيدة وصف سمسار يزين فرساً في السوق لا وصف فارس، ولولا تصعلكه لجاء من ذلك بما لا يلحق له الشعراء غباراً، وهذا شيء تعرفه بمقارنة معانيه في الخيل بمعاني غيره من فرسانها. ومن قبل ما نحن فيه قوله في الغزل:

وإِذ هـي تـمـشـي كـمـشـي الـنـزيـ ـفِ يَـصْـرَعُـه بـالـكـثـيـب الـبَـهَـرْ

يصف تفَتُّر الحسناء في مشيتها بمشية المنزوف دمُه أو عقله بالسكر إِذا صعد كثيباً فانقطع نفَسه من الإِعياء والكلال، فانظر هذه المبالغة الباردة وهذا التشبيه القبيح، وما عسى أن تكون تلك الحسناء إِلا في الدرجة الثالثة من السل...

ولهذا الشاعر طريقة في التشبيه جاء منها بأبيات معدودة، وهي تناسب التتبيع الذي سنتكلم عنه، لأنه كان أول من اخترعه؛ وهذه الطريقة هي أن يريد من الوصف ما يلزم من حقيقته الممثلة في الذهن، وقد اتفق له من ذلك ما يُعَدُّ غاية في الحسن، كقوله في وصف سالفة الفرس:

وسـالـفـة كـسَـحُـوق الـلـيـا ن أَضـرَم فـيـهـا الـغـويّ الـسُّـعُـرْ

فلقد أراد من وصف عنق الفرس بأنها شجرة متوقدة من شجر الكندر ما يستتبعه هذا الوصف من لون النار، وهي الشُّقْرة، فكأنه أراد أن يقول إِن فرسه شقراء، فاحتال لذلك بهذا التشبيه البديع، وقد أخذ هذا التشبيه أوس بن حجر فقال:

حـتـى يـلـفّ نـخـيـلَـهـم وبـيـوتـهـم لـهـبٌ كـنـاصـيـة الـحـصـان الأشـقـر

وبيته معدود عند أهل البديع من عجيب ما وقع في باب التتبيع (ص ٢١٧ جـ ١: العمدة)؛ لأنهم يقولون إِنه أراد الحرب التي هي المقصود بالصفة.

وبمقدار ما أحسن [امرؤ القيس] في هذا القول أساء في قوله:

كـأن عـلـى لَـبَّـاتـهـا جَـمْـرَ مُـصْـطَـلٍ أصـاب غَـضـاً جَـزْلاً وكُـفَّ بـأجـزال

وهَـبَّـتْ لـه ريـح بـمـخـتـلـف الـصُّـوى صَـبـاً وشـمـالٌ فـي مـنـازل قُـفَّـالِ

وهي على طريقته تلك؛ فإِنه أراد أن يصف توقّد الحلي وصفاءه على لبات تلك الحسناء، فخلص إِلى ذلك من طريق الشياطين والزبانية... إِذ لم يكفه أن جعله على صدرها كالجمر، بل خصه بجمر المصطلي، لأنه لا يزال يُذْكيه ويقلبه فهو يتوقد ويظهر جمرة جمرة، ثم كأنه استقل هذا كله على صدرها فجعل الجمر

من الغضا، وهو شجر معروف يقال إن جمره أبقى الجمر وأحسنه، ثم جعل لهذا الجمر كفافاً من أصول الشجر، وهي الأجزال، حتى تزيد في وهجه وتوقّده، ثم لما كان قدُّ تلك الحسناء لا بد أن يكون ممشوقاً فقد جعل هذه النار من صدرها على مثل اليفاع من الأرض، لتكون الريح أشد تمكناً منها، ثم جعلها في منازل راجعين من الأسفار فهي توقد لهم ويحتمل فيها على ما هو معروف من عوائدهم. فليت شعري هل يبقى بعد هذا الحريق من لبات الحسناء ما يُناطُ به الحلى، فضلاً عما يظهر حُسْنُهُ وتَوَقُّدُه. . . ؟

وأعجب شيء في أوصاف امرىء القيس وهو ابن ملك، أنه يصف الجميلة بحسن الغذاء، ويصف سنا البرق بمصابيح راهب أهان في ذُبالها السَّليط، وهو الزيت، فلم يعزه لكثرته عنده. . . وهكذا مما لا يؤخذ منه إلا أنه كان صعلوكاً يصف للصعاليك، وهو دليل أيضاً على ما قدمناه من أن شعره صورة غير مرتبة من حياته.

ومن بدائع التشبيه التي اتفقت له قوله:

سموتُ إليها بعد ما نام أهلها ... سُمُوَّ حَبَابِ الماءِ حالاً على حالِ

المراد بحباب الماء: إما طرائقه، أو فقاقيعه؛ فمن ذهب إن الحباب الطرائق فإنما أراد: أني جئت أتدفَّع إليها كما يتدفع الماء شيئاً بعد شيء حتى صرت إلى ما أريد، ومن ذهب إلى أن الحباب الفقاقيع، فإنه أراد خفة الوطء وإخفاء الحركة؛ وكلا المعنيين غاية في تصوير تلك الحال، مع اللطف والرقة وبراعة التشبيه؛ وقد تقدم أنه من مخترعاته التي سلمها له الشعراء، وهو أحد المعاني التي تلمّ بها خواطرهم فتختلس منه ما تختلس الألحاظ، وكثيرون قد ألموا به، ولكن الغاية في ذلك قول ابن شهيد الأندلسي (ص ١٤٣ جـ ٢: نفح الطيب):

ولما تملأ من سُكْرِهِ ... ونام ونامت عيون الحَرَسْ

دَنَوْتُ إليه على قربِهِ ... دُنُو رفيق درى ما التمسْ

أَدِبّ إليه دبيبَ الكرى ... وأسمو إليه سُمُوَّ النَّفَس

ومن هذه القصيدة قوله يذكر العقاب حين شبّه فرسه بها، وهو من المخترعات أيضاً في معناه، وأسلوبه طريقة من طرائقه المبتكرة:

كأن قلوب الطير رطباً ويابساً ... لدى وكرها العُنّابُ والحشف البالي

العُنَّابُ ثمر أحمر، والحشف ما يبس من الثمر ولم يكن له طعم ولا نوى.

وقد أجمع الرواة على أن هذا أحسن بيت جاء في تشبيه شيئين بشيئين في حالتين مختلفتين. وتقديره: كأن قلوب الطير رطباً العنابُ ويابساً الحشفُ البالي؛ فشبه الطريء من القلوب بالعُنّاب، والعتيقَ بالحشف؛ وخص قلوب الطير، لأن فرخ العُقاب فيما يقال يأكل لحم الطائر ما خلا قلبه، فلذلك كثرت قلوب الطير عندها، وقيل غير ذلك. والتشبيه كما ترى ليس بشيء، غير أن الطريقة التي جاء بها هي دليل من الأدلة على فضل صاحبها، ولم يُحْفَظ قبل امرىء [القيس] بيت على هذا النمط، فهو أول من جاء بذلك من الشعراء، وقد رووا أن بشار بن برد قال: ما قرّ بي قراء بعد أن سمعت بيت امرىء القيس حتى صنعتُ:

كأن مُثار النقْعِ فوق رؤوسنا وأسيافنا، ليلٌ تهاوى كواكبه

فقد اتبع الطريقة نفسها؛ وقالوا في بيته إنه لم يقع بعد بيت امرىء القيس في الترتيب أحسن منه؛ ولكن البيت الأول يَفْضُله بأنه أورد التشبيه في حالتين مختلفتين، إذ قلوب الطير واحدة، ولكن التشبيه إنما وقع على حالتيها من الطراءة واليبوسة، وقد غفل عن ذلك بشار؛ وبالجملة فإن امرأ القيس وسط بين شعراء التشبيه؛ وإن كان قد أكثر منه واحتذى فيه فعل أبي دؤاد والمهلهل وغيرهما، إلا أن له طرقاً في هذا التشبيه هي من مبتكراته، وهي كل ما في يدنا من الأدلة على براعته وحسن تصرفه ورجْحانه على غيره من متميزي الشعراء. وقد عدل المولدون عن تشبيهات الجاهلية إلى ما هو أليق بأزمانهم وأدنى شبهاً منها، ولكنهم مع ذلك لا يزال في مجموع أشعارهم موضع لبعض أبيات امرىء القيس، كقوله: سموت إليها... وغيره، على أن أكثر شعراء الجاهلية قد خرجوا من هذا الباب، ولم يرض المولدون أن يقفوا عليه ولا وقفة الحُجّاب!

تتمة الانتقاد:

بقي علينا ـ بعد أن تكلمنا في استعارات امرىء القيس وتشبيهاته ـ أن نأتي على بقية هذا الكلام مما يصف معانيه وألفاظه وما يقع عليه الناقد في سائر كلامه ويصيبه من حسناته المتفرقة في كتب البيان، وقد أشرنا إلى بعض مبتكراته تلك ونحن مُسْتوفون سائرها هنا: قالوا: إنه أول من فتح باب الاحتراس، وذلك في نحو قوله (ص ٦ : الديوان):

إذا ركبوا الخيل واستلأموا تحرّقت الأرض واليوم قرّ

أي واليوم بارد، فاحترس وكان الاحتراس بالقافية التي هي تمام البيت وهذا

من أبدع ما يجيء، لأنه يزيد في تمكين القافية ويكسبها عزة لا تكون لكلمة غيرها في البيت بجملته.

وقد رأينا هذا الشاعر يبالغ في استقصاء جزئيات المعاني مبالغة هي طبع فيه، وهي عند التي هيأت له مثل هذا الاحتراس، وقد مر من ذلك ما وصف تَوَقُّد الحلي، ومثله في كلامه كثير وسيمرّ بك شيء من بديعه، وكذلك قالوا في التتبيع، وهو من أنواع الإشارة، وذلك أن يريد الشاعر ذكر الشيء فيتجاوزه ويذكر ما يتبعه في الصفة وينوب عنه في الدلالة عليه. قال ابن رشيق (ص ٢١٥ جـ ١: العمدة): وأول من أشار إلى شيء من ذلك امرؤ القيس يصف امرأة:

ويُضحي فَتِيتُ المسكِ فوق فراشها نؤوم الضُّحى لم تنتطق عن تفَضُّلِ

فقوله (يضحي فتيت المسك) تتبيع، وقوله (نؤوم الضحى) تتبيع ثانٍ، وقوله (لم تنتطق عن تفضل) تتبيع ثالث، وإنما أراد أن يصفها بالترف والنَّعمة وقلة الامتهان في الخدمة، وأنها شريفة مكفيّة المؤنة، فجاءها بما يتبع الصفة ويدل عليها أفضل دلالة.

وقال [ابن رشيق] أيضاً في باب التمثيل الذي هو من ضروب الاستعارة ـ وذلك أن تمثل شيئاً بشيء فيه إشارة إليه ـ إن امرأ القيس أول من ابتكره، ولم يأت أملحُ من قوله فيه:

وما ذرفتْ عيناك إلا لتضربي بسهميكِ في أعشار قلب مُقتَّلِ

فمثَّل عينيها بسهمي الميسر، يعني المُعَلّى وله سبعة أنصباء، والرقيب وله ثلاثة أنصباء، فصار جميع أعشار قلبه للسهمين اللذين مثّل بهما عينيها، ومثّل قلبه بأعشار الجزور، فتمت له الاستعارة والتمثيل[1].

وقال في الإيغال: وهو ضرب من المبالغة إلا أنه في القوافي خاصة لا يَعْدوها: وليس بين الناس اختلاف أن امرأ القيس أول من ابتكر هذا المعنى بقوله يصف الفرس:

إذا ما جرى شأوَيْن وابتَلّ عِطْفُهُ تقولُ هزيزُ الريح مرّتْ بأثأبِ

فبالغ في صفته وجعله على هذه الصفة بعد أن يجري شأوين ويبتلّ عِطفه بالعرق، ثم زاد إيغالاً في صفته بذكر الأثأب، وهو شجر للريح في أضعاف أغصانه

(١) كانت الجزور تقسم على عشرة أعشار، والمراد أنها ضربت على قلبه بالسهمين فاختارته كما تختار بهما أعشار الجزور.

حفيف عظيمٌ وشدة صوت، ومثل ذلك قوله:

كأن عيونَ الطير حول خِبائنا وأرْحُلِنا الجزْعُ الذي لم يُثَقَّبِ

فقوله (لم يثقب) إيغال في التشبيه، واتبعه زهير فقال:

كأن فتات العهن في كل منزل نزلن به، حَبُّ الفنا لم يُحَطَّم

فأوغل في التشبيه إيغالاً، بتشبيهه ما يتناثر من فتات الأرجوان بحب الفنا الذي لم يُحَطَّم، لأنه أحمر الظاهر أبيض الباطن؛ فإذا لم يحطم لم يظهر فيه بياضٌ ألبتة وكان خالص الحمرة؛ وتبعهما الأعشى فقال يصف امرأة:

غَرّاءُ فَرْعَاءُ مصقولٌ عوارِضها تمشي الهوينا كما يمشي الوجِي الوجِلُ

فأوغل بقوله (الوجِل) بعد أن قال الوجي؛ وبهذا تستدل على أن الشعراء كانوا يهتدون في الصنعة بامرىء القيس، فكان شعره لهم أشبهَ بكتب البلاغة للمتأخرين؛ وما من نوع من الأنواع التي سلفت إلا وقد اتبعوه فيها وانسحبوا على أثره. وعلى تقليب المولدين لهذه الأنواع حتى لم يغادروا فيها مطمعاً ـ بقي من شعر هذا الرجل ما هو في بعض نسيج وحده، والمثال الأول في الدلالة على حده.

أما ما جاء في شعره من أنواع البديع غير ما ذكرناه، مما مثلوا له في كتبهم بشيء من قوله: كالالتفات، والتقسيم، والمقابلة، والغلوّ، ونَفْي الشيء بإيجابه في قوله:

على لاحبٍ لا يُهْتَدَى بمناره

أي لا منار له فيهتدى به؛ والاتساع، والاشتراك، والإشارة، والإرداف، والترصيع، وجمْع المؤتلف والمختلف، وغيرها ـ فلم ينص أحد من علماء البديع على أنه أول من جاء به، على أنهم في أكثر ذلك لا يستدلون بشعر شاعر معروف قبله أو معاصرٍ له، فإن لم يكن وقع من ذلك شيء فهو مبتكرهُ، ولكن شعره على الجملة في ذلك مثال حسن؛ وبعضه لا يعدلون به شيئاً، كما ذكروا في التكرار الذي لا يكون إلا على جهة التشوق والاستعذاب إذا كان في تغزل أو نسيب ـ أنه لم يتخلص أحد تَخَلُّصَ امرىء القيس، ولا سَلّم سلامه في هذا الباب إذ يقول:

ديارٌ لسَلْمى عافياتٌ بذي الخال أَلَحّ عليها كلُّ أسحَمَ هَطّالِ

وتحسبُ سلمى لا تزال كعهدنا بوادي الخُزامى أو على رأس أوعالِ

وتحسبُ سلمى لا تزال ترى طَلاً من الوحْش أو بَيْضاً بمَيْثاء مِحْلالِ

ليالي سُلَيْمى إذ تريك مُنَضداً وجيداً كجيد الرِّئم ليس بمعطال

ولكن بعض تلك الأنواع اتّبع فيها امرؤ القيس غيرَه، كما احتذى في الغلوّ على قول مهلهل:

فلولا الريح أسمع من بحجر صليل البيض تقرع بالذكور

وهو الذي قالوا فيه إنه أكذب بيت قالته العرب، لأن بين حجر - وهي قصبة اليمامة - وبين مكان الوقعة عشرة أيام، فقال امرؤ القيس يصف النار:

تَنَورْتُها من أذرعات وأهلها بيثرب أدنى دارِها نَظَرٌ عالِ

وفاضلوا بين البيتين فقالوا إن مهلهلاً أشد غُلُوًّا من امرىء القيس، لأن حاسة البصر أقوى من حاسة السمع وأشد إدراكاً، ثم اتبع امرؤ القيس النابغة في قوله يصف السيوف:

تقدّ السلوقيّ المضاعف نسجُه وتوقدن بالصُّفّاح نار الحباحب

قالوا: وهو دون بيت امرىء القيس في تنوّر صاحبة النار إفراطاً، ودون بيت النابغة قولُ النمر بن تولب في صفة السيف أيضاً:

تظل تحفر عنه إن ضربت به بعد الذراعين والساقين والهادي

إذ ليس خارجاً عن طباع السيف أن يقطع الشيء العظيم ثم يغوص بعد ذلك في الأرض؛ فالغلو فيه ضعيف؛ وقد كدنا نخرج عما نحن بصدد منه؛ والآن فقد تبينت أن هذا الشاعر بصير بصنعة الكلام؛ [وأن] فضله إنما هو في طريقة إيراد المعنى مما يلتحق بتأليف اللفظ وتصريف الأسلوب؛ وانظر إلى قوله:

كأنيَ لم أركب جواداً لِلَذّة ولم أتَبَطّنْ كاعباً ذات خَلخالِ

ولم أَسْبَأ الزِّقّ الرّويّ ولم أقُلْ لخيليَ كُرّي كرّةً بعد إجفالِ

فقد اعْتُرِض في هذين البيتين وقيل: خالف وأفسد ولو جَمَع الشيءَ وشكله، فذكر الجواد والكر في بيت، والنساء والخمر في بيت، لكان أصوب، وإنما غفلوا عما قصد إليه من هذا الترتيب، وذلك أن اللذة التي ذكرها في البيت الأول إنما هي الصيد، ثم حكى عن شبابه وغِشْيَانِهِ النساء، فجمع المعنيين للتضايف بينهما، ولو نظم البيت كما قالوا لنقص فائدة تدل عندهم على الملك والسلطان، وكذلك لو فعل في البيت الثاني لكان ذكرُه اللذةَ زائداً في المعنى، لأن الزق لا يُسْبَأ إلا للذة، وإنما وصف نفسه بالفتوة والشجاعة بعد أو وصفها بالتملُّك والرفاهية. وقد أتبعه المتنبي في قوله:

وقفتَ وما في الموت شك لواقف كأنك في جفن الردى وهو نائم

تمرُّ بك الأبطالُ كلمى هزيمةً   ووجهُك وضاحٌ وثغرك باسم

وذكر الواحديُّ في شرحهما اعتراضَ سيف الدولة عليه وعلى امرىء القيس وتخلُّصَ المتنبي لنفسه وله، غير أن ترتيب امرىء القيس أبدع وفيه من الفائدة ما ليس في بيتي أبي الطيب.

بقي أن نذكر بعض المآخذ التي أصبناها في شعر هذا الشاعر، فمن ذلك أنه له استعانة ضعيفة بالحروف والكلمات، كقوله:

ألا رُبَّ يومٍ لك منهنَّ صالح

وأن له تكراراً قبيحاً في الألفاظ والمعاني يجيء بها على وجه واحد في مواضع مختلفة من غير أن يتصرف في ذلك بما يخفي قبح هذا التكرار وينفي عنه الظنة.

ومنها دخوله في وجوه المناقضة والإحالة في بعض الكلام، وذلك مما يدل على أنه يرسله إرسالاً كما اتفق، لا يبتغي به إلا لذه المنطق، وإلا مواتاة ما فيه نفسه من الميل إلى القول؛ وبهذا كان ختام قصائده مقتضباً، وقلما قطع الشعر على كلمة بديعة إلا في القليل كختام قصيدته السينية:

ألا إن بعد العُدْمِ للمرء قِنْوَةً   وبعد المشيب طولَ عُمْرٍ ومَلْبسا

فكأن الشعر يُقْتَرَحُ عليه اقتراحاً فمتى فرغ من المعنى الذي يريده سكت دون أن ينظر إلى موضع السكوت وأن الإصابة فيه كأحسن الكلام.

ومنها استعمال الكلام المؤنث في شعره، كقوله لك الوَيْلاَتُ إنك مُرْجِلي، ونحوه، دون أن يوطِّىء لذلك بما يحسّن التضمين ويخرج الكلمة المؤنثة مخرجاً لا يكفي فيه أن يكون حلقياً فقط...

أما ما وقع له غير ذلك من اضطراب بعض القوافي وثقل الألفاظ مما يكد لسان الناطق المتحفظ، فذلك متجاوَزٌ عنه بعذر البداوة، والغريب عندنا مألوف عند أهله.

المنازعة بين امرىء القيس وعلقمة:

لما نزل امرؤ القيس في طيِّىء تزوج امرأة منهم تسمى أم جندب، وكان مُفَرَّكاً وكانت تكرهه، فنزل به علقمة بن عبدة فتذاكرا الشعر وادَّعاه كلٌّ واحد منهما على صاحبه، فقال علقمة: فقل شعراً تمدح فيه فرسك والصيد، وأقول في مثل ذلك، وهذا الحكم بيني وبينك ـ يعني تلك المرأة ـ فبدأ امرؤ القيس يقول:

خليليّ مُرّا بي على أمّ جندب   نُقَضّ لُباناتِ الفؤاد المعذب

فنعت فرسه والصيد حتى فرغ، وقال علقمة:

ذهبتِ من الهجران في غير مَذْهَبِ   ولم يكُ حَقًّا كل هذا التجنُّبِ

فنعت فرسه والصيد حتى فرغ، وكان في قول امرىء القيس:

فللسَّاق أُلهوبٌ وللسَّوطِ درّة   وللزُّجر منه وقْعُ أهْوَجَ مِنْعَبِ

وفي قول علقمة:

فأقبل يهوي ثانياً من عنانه   يَمُرّ كمَرّ الرائحِ المُتَحَلِّبِ

فتحاكما إليها، فقالت: هو أشعر منك، لأنك ضربت فرسك بسوطك وامتريته بساقك وزجرته بصوتك وأدرك فرس علقمة ثانياً من عنانه. (ص ٧٧: ديوان امرىء القيس).

وفي رواية أخرى أنهما احتكما إلى أم جندب لتحكم بينهما، فقالت: قولا شعراً تصفان فيه الخيل على رَويّ واحد وقافية واحدة، فأنشداها جميعاً، فلما حكمت لعلقمة قال امرؤ القيس: ما هو بأشعر مني ولكنك له وامقة؛ فطلقها فخلفه عليها علقمة. (ابن قتيبة).

وما رأيت أحداً من أهل النقد وازن بين القصيدتين، بل كلهم متبعون كلمة هذه المرأة، وبعضهم لا يعرف ما كان بينها وبين امرىء القيس فيقول إنهما تحاكما إليها في المفاضلة بينهما لأنها من ذوات العقل والمعرفة. مع أن علقمة معدود من الشعراء المغلّبين وامرؤ القيس يقول في قصيدته:

وإنك لم يفخر عليك كفاخر   ضعيف، ولم يغلبك مثلُ مُغَلَّبِ

وما أرى أم جندب إلا أرادت ما تريد الفارك من بعلها، فقرعت أنفه على حَمِيّة ونخوة وهي تعلم أنها لا بد مُسرّحة في زمام هذه الكلمة، وإلا فالبيت الذي توافيا على معناه ليس بموضع تفضيل، لأن في قصيدة امرىء القيس ما هو أبلغ في هذه الصنعة من بيت علقمة، وهو قوله:

إذا ما جرى شأوَيْن وابْتَلّ عِطْفُهُ   تقولُ هزيزُ الريحِ مرّتْ بأثأبِ

وقد مر شرحُه وبيان وجه البلاغة فيه، ولكن من التمس عيباً وجده، ومن تدبر صنعةَ امرىء القيس للخيل في شعره وجد السوط لا يفارقه، فلعلها كانت عادته.

وقصيدة علقمة بجملتها ليست بشيء، لأن كل ما فيها من الألفاظ البارعة

والمعاني الحسنة مأخوذ من قصيدة امرىء القيس، حتى ليأخذ البيت برمته والشطر بحاله، ومع ذلك فقد أبرّ عليه أمرؤ القيس، في الصنعة، وما أدري كيف هذا، فلولا أن الرواة مجمعون على أن قصيدة علقمة مما صح له لقلت إنها مصنوعة، ثم إن الذين رووا خبر هذه المنازعة منهم، وهم عمرو بن العلاء؛ وأبو عبيدة، والأصمعي، لم يزيدوا شيئاً على ما سبق، وكان طبيعياً أن يتكلم امرؤ القيس في ذلك كلمة، لأن علقمة إنما رد إليه بضاعته، ولن يبلغ التوارد بين الشاعرين هذا المبلغ وأحدهما يسمع من الآخر، إلاّ أن يكون الاثنان قد اتفقا في الأخذ عن ثالث، وهو أغرب؛ وإن صح خبر هذه المنازعة فيكون ذلك هو السبب في تعفف امرىء القيس على الشعراء وإدلاله بشعره وذهابه إلى الظنة فيه، لأنه رأى من استخذاء علقمة واستجدائه ما ينفخ مثله إلى حد الورم، وما زال على ضلالة حتى لقي التوءم اليشكري فقال له: إن كنت شاعراً كما تقول فملّط لي أنصاف ما أقول فأجزها، قال نعم، فقال امرؤ القيس:

أحـــارِ تـــرى بـــريـــقـــاً هَـــبَّ وهْـــنـــاً

فقال التوأم:

كـــنـــار مـــجـــوس تـــســـتـــعـــر اســـتـــعـــاراً

وهي أبيات ستجيء في بحث الصناعات، فلما رآه امرؤ القيس قد ماتنه، ولم يكن في ذلك العصر من يطاوله، آلى أن لا ينازع الشعر أحداً آخر الدهر. كذا رواه أبو عبيدة عن أبي عمرو بن العلاء (ص ١٣٥ جـ ١: العمدة) وعلى ذلك يكون علقمة إنما غلب امرأ القيس بكلمة امرأته لا بقصيدته.

وقد رأينا أن نروي القصيدتين هنا ليكون وجه المقابلة فيهما بيّناً، ولا بد أن ننبه على أن أكثر ما في قصيدة امرىء القيس مفرق بألفاظه ومعانيه في قصائد أخرى له، ومنها أبيات لم يغير منها إلا القافية، وذلك بعض ما أخذناه على شعره (انظر الوسيلة الأدبية ص ٥٠٤، والجزء الأول من شعراء النصرانية ص ٢٣، وديوان امرىء القيس).

وقد رأينا أن نقف من الكلام على امرىء القيس عند هذا الحد؛ ففي بعض الكفاية كفاية؛ وما يكون دون غاية من الغايات فربما كان في نفسه غاية.

قصيدة امرىء القيس(*)

خليليّ مُرّا بي على أمّ جندبِ ... لتُقضى لُباناتُ الفؤاد المعذبِ
فإنكما إن تُنظرانيَ ساعة ... منَ الدهر تَنفعْني لدى أمّ جُندب
ألم تَرياني كلما جئتُ طارقاً ... وجدْتُ بها طيباً وإن لم تَطيّب
عقيلةُ أترابٍ لها لا دَميمة ... ولا ذاتُ خلْق إن تأملْت جانب
ألا ليت شعْري كيف حادِث وصلِها ... وكيف تُراعى وُصلة المتغيِّب
أقامت على ما بيننا من مودّةٍ ... أميمةُ أم صارت لقول المُخبب
فإن تنأ عنها حِقبةً لا تلاقها ... فإنك مما أحدثتْ بالمجرّب
تبصّر خليلي هل ترى من ظعائن ... سَوَالِك نقباً بين حَزمَيْ شَعَبْعب
عَلوْن بِأنطاكيّةٍ فوق عِقْمة ... كجِرْمةِ نخل أو كجنّة يثرب
فلله عينا من رأى من تفرُّق ... أشتّ وأنأى من فراق المحصَّب
فريقان منهم جازعٌ بطنَ نخلةٍ ... وآخرُ منهم قاطعٌ نَجْدَ كبْكب
فعيناك غربَا جدولٍ في مُفاضةٍ ... كمرِّ الخليج في صفيح المُصوّب
وإنك لم يَفخرْ عليك كفاخرٍ ... ضعيفٍ ولم يَغْلِبْك مثلُ مُغلّب
ومَرْقبةٌ لا يُرفع الصوْت عندها ... مَضَمُّ جيوشٍ غانمين وخُيّب
غزَزْت على أهوال أرضٍ أخافها ... بجانب منفوحٍ من الحشو شَرْحب
ودوّيّةٍ لا يُهتدى لِفَلاتِها ... بعرفانِ أعلامٍ ولا ضوءِ كوكب
تلافيْتُها والبومُ يدعو بها الصدى ... وقد أُلبست أقراطها ثِنيَ غَيْهَب
بَمُجَفْرةٍ حرف كأنّ قُتودها ... على أبلق الكَشْحَين ليس بمُغرِب
يُغرّد بالأسحار في كل سَدفةٍ ... تغرُّد ميّاح الندامى المُطرّب
أقبُّ رَباعٍ من حمير عَمايةٍ ... يَمجُ لعاعَ البقْل في كل مشرب
بمَحنيّة قد آزر الضالَ نَبْتُها ... مِجَرّ جيوشٍ غانمين وخُيَّب

(*) قلت: لم تكن هاتان القصيدتان مكتوبتين فيما تحت يدنا من (الأصل) ولكننا أثبتناهما على ما أشار المؤلف رحمه الله. وتروى هاتان القصيدتان على أوجه أخرى.

وقد أغتدي قبل الشُّروعِ بسابح ... أَقبَّ كيَعفور الفَلاة مُجنَّب
بذي مَيْعة كأنّ أدنى سِقاطِه ... وتقريبه هَوْناً دآليلُ ثعلب
عظيم طويلٍ مطمئنٍ كأنه ... بأسفل ذي ماوان سَرْحة مَرْقب
يُبارِي الخَنوفَ المستقل زِماعُه ... ترى شخصه كأنه عود مِشجَب
له أيطلا ظبي وساقا نعامةٍ ... وصهوةُ عَيرٍ قائم فوق مَرْقب
كثير سواد اللحم ما دام بادناً ... وفي الضّمر ممشوق القوائم شَوْذب
له جؤجؤ حشرٌ كأن لجامه ... يُعالى به في رأس جذع مُشذَّب
وعينان كالماويَّتين ومحجِرٌ ... إلى سندٍ مثل الصفيح المُنصَّب
ويخطو على صُمٍّ صِلاب كأنها ... حجارة غيْلٍ وارساتٌ بطُحْلب
له كفَلٌ كالدِّعص لبَّده الندى ... إلى حاركٍ مثل الغبيط المذَأبّ
ومُستفْلِكُ الذِّفرى كأن عِنانه ... ومَثناته في رأس جذع مشذب
وأسحمُ ريّانُ العسيب كأنه ... عثاكيل قِنوٍ من سُميحة مُرطِب
ويَهوٌ هواءٌ تحت صُلبٍ كأنه ... من الهضبة الخلقاء زُحلوقُ ملعب
يدير قَطاة كالمحالةِ أُشرفت ... إلى سند مثل الغبيط المذأبّ
إذا ما جرى شأوَيْن وابتلَّ عِطفه ... تقول هَزيز الريح مرت بأثأب
إذا ما ركبنا قال وُلدان أهلِنا ... تعالَوْا إلى أن يأتيَ الصيْد نَحطِب
فيوماً على سرب نقيٍّ جُلودُها ... ويوماً على بيْدانةٍ أمّ تولب
وَيخضد في الآريّ حتى كأنما ... به عُرّةٌ أو طائف غير مُعقِب
خرجنا نُريغ الوحش حول ثُعالة ... وبين رُحيّاتٍ إلى فجّ أخرُب
فآنستُ سرباً من بعيد كأنه ... رَواهبُ عيد في مُلاءٍ مُهدّب
فكان تنادينا وعَقد عِذارِه ... وقال صحابي قد شأوْنك فاطلب
فلأياً بِلأيٍ ما حَملنا غلامَنا ... على ظهر محبوك السراة مُحَنَّب
فقَفّى على آثارهن بحاصب ... وَغيْبةِ شؤبوبٍ من الشدّ مُلْهِب
وولّى كشؤبوب العشيّ بوابل ... ويخرجن من جَعْد ثراه مُنصَّب
فللساق أُلهوبٌ وللسوط دَرّة ... وللجزر منه وقعُ أهوج متعب
فأدرَكَ لم يُجْهَد ولم يُثْن شأوَه ... يَمرّ كخذروف الوليد المثقّب
ترى الفأر في مستنقع القاع لاحباً ... على جَدَد الصحراء من شدّ ملهب

خَفاهُنّ من أنفاقهن كأنما ... خفاهُنّ وَدْقٌ من عشيٍّ مِجَلِّب

وظل لصيرانِ الصريم غماغمٌ ... يُداعسها بالسمهري المَعلِّب

فكاب على حُرّ الجبين ومُتّق ... بمذريَةٍ كأنها ذَلْقُ مِشعب

ففئنا إلى بيتٍ بعَلْياء مُرْدَح ... سَماوتُه مِنْ أتْحَميٍّ مُعصَّب

وقلنا لفتيان كرام ألا انزلوا ... فعالوا علينا فضلَ ثوب مطنّب

وأوتاده مازِيّة وعماده ... رُدَيْنِيَّةٌ فيها أسِنّة قَعْضَب

وأطنابُه أشْطان خوص نجائب ... وصهوتُه من أتْحَميٍّ مُشَرْعَب

فلما دخلناه أضفنا ظهورنا ... إلى كل حاريّ جديد مشطّب

فظلّ لنا يوم لذيذٌ بنعمةٍ ... فقل في مَيلٍ نَحْسُه متغيِّب

كأن عيونَ الوحش حوْل خبائنا ... وأرحُلِنا الجزْع الذي لم يُثقَّب

ورحنا كأنّا من جُواثى عشيّةً ... نُعالي النّعاج بين عِدْلٍ ومِخْقَب

نمش بأعراف الجياد أكفنا ... إذا نحن قمنا عن شواء مضهب

إلى أن تروّحنا بلا متعتّب ... عليه كسيد الردهة المتأوب

وراح كتيس الربل ينغِض رأسه ... أذاةً به من صائك متحلب

حبيب إلى الأصحاب غير مُلعّن ... يفدّونه بالأمهات وبالأب

فيوماً على بُقْع دِقاقٍ صدوره ... ويوماً على سُفْع المدافع ربرب

كأن دماء الهاديات بنحره ... عُصارة حناء بشيب مخضب

وأنت إذا استدبرته سد فرجَه ... بضافٍ فوَيْقَ الأرض ليس بأصهب

قصيدة علقمة بن عبدة

ذهبت من الهجران في كل مذهب ... ولم يكُ حقاً كل هذا التجنب

ليالي لا تَبْلى نصيحة بيننا ... ليالي حلوا بالستار فغرب

مبتلَّة كأن أنضاء حَلْيِها ... على شادن من صاحة متربب

محالٌ كأجواز الجراد ولؤلؤ ... من القَلَعي والكبيس الملوب

إذا ألحم الواشون بالشر بيننا ... تبلّغ راسي الحب غير المكذب

وما أنت أم ما ذكرها ربَعية ... تحُل بإير أو بأكناف شربب

أطعت الوشاة والمشاة بصرمها ... فقد أنهجت حبالها للتقضب

وقد وعدتَك موعداً لو وفت به ... كموعود عرقوب أخاه بيثرب

وقالت متى يبخل عليك ويعتلل ... تشكَّ وإن يُكشف غرامك تدرب

فقلت لها فيئي فما تستفزني ... ذوات العيون والبنان المخضب

ففاءت كما فاءت من الأُدم مِغزل ... ببيشةَ ترعى في أراك وحلب

فعشنا بها من الشباب ملاوَة ... فأنجح آيات الرسول المحبب

فإنك لم تقطع لبانة عاشق ... بمثل بكور أو رواحِ مؤوب

بمجفرة الجنبين حرف شِمِلَّة ... كهمِّك مِرقال على الأين ذِعْلِب

إذا ما ضربتُ الدف أو صُلتُ صولة ... ترقب مني غير أدنى ترقب

بعين كمرآة الصناع تديرها ... لمحجِرِها من النصيف المثقب

كأن بحاذيْها إذا ما تشذرت ... عثاكيل قِنْو من سُمَيحةَ مُرْطب

تذب به طوراً وطوراً تُمِرّه ... كذَبِّ البشير بالرداء المهذّب

وقد أغتدي والطير في وكناتها ... وماء الندى يجري على كل مِذْنَب

بمنجردٍ قيد الأوابد لاحَهُ ... طِراد الهوادي كل شأوٍ مُغَرّب

بغَوْجٍ لبانه يُتَمّ بَريمُه ... على نفْثِ راقٍ خشيةَ العيْنِ مِجلِب

كُمَيْتٍ كلونِ الأرجوان نشرّته ... لبيع الرِّواء في الصِّوان المكعب.

مُمَرٌّ كعَقْد الأندريّ يَزينُه ... مع العِتْق خلقٌ مُفعمٌ غير جانب

له حُرتانِ تَعرف العِتْقُ فيهما ... كسامِعَتيْ مذعورة وسط رَبرَب

وجوْف هواءٌ تحت متن كأنه ... من الهضبةِ الخلْقاء زحلوق ملعب

قطاة ككُرْدوس المحالة أشرفت ... إلى كاهل مثل الغبيط المذأب

وغلبٌ كأعناق الضباع مُضيفُها ... سَلامُ الشظى يَغْشى بها كل مركب

وسُمْرٌ يُفَلِّقْنَ الظِّرابِ كأنها ... حجارةُ غيلٍ وارساتٍ بطُخلب

إذا ما اقتنصنا لم نخاتل بجُنَّة ... ولكن ننادي من بعيد: ألا اركب

أخا ثقةٍ لا يلعن الحي شخصه ... صبوراً على العلات غير مسبب

إذا أنفدوا زاداً فإن عِنانه ... وأكرَعه مستعملاً خير مَكسب

رأينا شِياهاً يَرْتَعين خَميلة ... كمشي العذارى في المُلاء المهدب

فبيْنا تَماريْنا وعقد عِذاره ... خرجن علينا كالجُمان المثقب

فأتبع أدبار الشِّياه بصادق ... حَثيث كغيث الرايح المتحلب

ترى الفأر عن مُسترغِب القدر لائحاً ... على جَدد الصحراء من شد مُلهِب

خفا الفأر من أنفاقِه فكأنما ... تَجلله شُؤبوب غيث مثقب

فظل لثيران الصريح غماغمٌ ... يُداعِسُهُن بالنَّضيّ المعلب

فهاو على حُر الجبين ومتَّق ... بمذراته كأنها ذَلْق مِشْعَب

* * *

طرفة بن العَبْد(١)

هو طرفة بن العبد بن سفيان، نسبه المفضل إلى معد بن عدنان، ويقولون إنه أشعر الشعراء بعد امرىء القيس، وإنما نظروا إلى مرتبة قصيدته في الطوال على الترتيب المشهور؛ وإلا فامرؤ القيس مختلف في تقديمه عندهم، وقد أورد صاحب الجمهرة قصيدة طرفة آخر السبع، فقدمهم عليه جميعاً، وهو على رأي المفضل من أن أصحاب السبع هم: امرؤ القيس، وزهير، والنابغة، والأعشى، ولبيد، وعمرو، وطرفة؛ ولما كانت مثل هذه الأقوال المتضاربة لا تعدو الآراء المرتجلة التي لا ثبت لها، فقد اخترنا إهمالها، لأن الرأي لا يزال يعارضه مثله إلى أن ينقطع عند البرهان.

كان طرفة ابن أخت الشاعر المتلمس، وابن أخي الشاعر المعروف بالمرقش الأصغر، فالتقى إليه الشعر من طرفيه؛ وكان في حسب من قومه، جريئاً على هجائهم وهجاء غيرهم، ولا يُعرف من تاريخ نشأته إلا القليل مما لا يتهيأ به الحكم على مبلغ تأثير نشأته في شعره، غير أن جملة ما يؤخذ من ذلك أنه كان أبياً معتداً بنفسه، مدلاً على قومه، واثقاً بمنزلته منهم، جريئاً بمقدار ما تدفع هذه الثقة، مترفعاً إلا عن الملوك، يرجوهم ويهجوهم؛ فهو يذهب إليهم بنفسه ولكنه يمثل لديهم وكأن في برديه حاشيتي قومه. ولا يعلل ذلك إلا بأنه كان غرّاً لم تسلم به السن بعدُ إلى مذهب عن نزق الحداثة وسكرة الشباب لأنه مات وله خمس وعشرون سنة بدليل قول أخته الخِرنِق في رثائه:

عددنا له خمساً وعشرين حجةً ... فلما تَوَفَّاها استوى سيِّداً ضخما

فُجِعْنا به لما استتم تمامه ... على خير حالٍ لا وليداً ولا قحما

القحم: المتناهي في السن. ويروى: ستًّا وعشرين حجة وقال بعضهم: إنما بلغ عمره نيِّفاً وعشرين سنة، فلا يبعد أن تكون ثَمَّ رواية: إحدى وعشرين حجة، وعلى أي هذه الأقوال فقد خَبَّ هذا الشاعر وركض بسنيه القليلة في مثل الأعمار

---

(١) ذكر الآمدي في المؤتلف والمختلف: من اسمه طرفة من الشعراء أربعة: أولهم هذا. والثاني طرفة بن ألاءة بن نضلة. والثالث طرفة الجذمي أحد بني جذيمة العبسي (*). والرابع طرفة أخو بني عامر بن ربيعة (ص ٤١٧ جـ ١: الخزانة).

(*) قلت: وهذا الثالث ذكره صاحب القاموس في مادة (طرف) وسماه طرفة الخزيمي من بني خزيمة بن رواحة.... وأحسبه خطأ والصواب ما نقل الرافعي.

الطوال، وكان منصباً على اللهو، يعاقر الخمر ويتلف بها ماله، فأورثته جنون الكبرياء وقتلته بلسانه الذي انتضى منه سيف الهجاء. روى الجاحظ (البيان: الجزء الأول): قيل لامرىء القيس ابن حجر: ما أطيب عيش الدنيا؟ قال: بيضاء رعبوبة، بالطِّيب مشبوبة، بالشحم مكروبة! وسئل الأعشى فقال: صهباء صافية تمزجها ساقية؛ من صوب غادية! وقيل مثل ذلك لطرفة فقال: مطعم شهيّ. ومركب وطيّ!.

وفي سبب قتله أقوال متقاربة؛ أمثلها ما رواه يعقوب بن السكيت في شرح ديوانه؛ قال[1]: إن طرفة لما هجا عمرو بن هند (ص ٤١٥ جـ ١: خزانة الأدب) بأبياته التي أولها:

فليتَ لنا مكان الملك عمرو ... رَغوثاً حول قبتنا تخور[2]

لم يسمعها عمرو بن هند؛ حتى خرج يوماً إلى الصيد فأمعن في الطلب، فانقطع في نفر من أصحابه حتى أصاب طريدته؛ فنزل وقال لأصحابه: اجمعوا حطباً، وفيهم ابن عم طرفة، فقال لهم: أوقدوا، فأوقدوا ناراً وشوى، فبينما عمرو يأكل من شوائه وعبد عمرو يقدم إليه، إذ نظر إلى خصر قميصه منخرقاً فأبصر كشحه وكان من أحسن أهل زمانه جسماً، وقد كان بينه وبين طرفة أمر وقع بينهما منه شرٌ فهجاه طرفة بأبيات فقال له عمرو بن هند، وكان سمع تلك الأبيات: يا عبد عمرو، لقد أبصر طرفة حسن كشحك، ثم تمثل فقال:

ولا خير فيه غير أن له غنى ... وأن له كشحاً إذا قام أهضما

فغضب عبد عمرو مما قاله وأنف فقال: لقد قال للملك أقبح من هذا! قال عمرو: وما الذي قال؟ فندم عبد عمرو وأبى أن يُسمعه، فقال: أسمعنيه وطرفةُ آمن، فأسمعه القصيدة التي هجاه بها... فسكت عمرو بن هند على ما قرر في نفسه، وكره أن يعجز عليه لمكان قومه فأضرب عنه ـ وبلغ ذلك طرفة ـ وطلب غِرته والاستمكان منه، حتى أمن طرفة ولم يخَفْه على نفسه، فظن أنه قد رضي عنه، وقد كان المتلمس ـ وهو جرير ابن عبد المسيح ـ هجا عمرو بن هند، وكان قد غضب عليه، فقدم المتلمس وطرفة على عمرو بن هند يتعرضان لفضله، فكتب لهما إلى عامله على البحرين وهجر... وقال لهما انطلقا إليه فاقبضا جوائزكما، فخرجا، فزعموا أنهما لما هبطا النجف قال المتلمس: يا طرفة، إنك غلام غرّ حديث السن،

(١) ذكر البغدادي في خزانة الأدب أن لديوان طرفة شرحاً آخر للأعلم الشنتمري.

(٢) الرغوث: النعجة المرضع.

والملكُ من قد عرفت حقده وغدره، وكلانا قد هجاه، فلست آمناً أن يكون قد أمر فينا بشر، فهلم ننظر في كتابنا، فإن يكن أمر لنا بخير مضينا فيه، وإن يكن أمر فينا بغير ذلك لم نُهلك أنفسنا، فأبى طرفة أن يفك خاتم الملك، وحرص المتلمس على طرفة فأبى [ثم كان من أمرهما أن قتل طرفة، قتله عامل عمرو بن هند على البحرين[1]] ويقال إنه لما قرأ العامل الصحيفة عرض عليه فقال: اختر قتلة أقتلك بها، فقال: اسقني خمراً، فإذا ثملتُ فافصد أكحلي، ففعل حتى مات، وذكر ذلك البحتري بقوله:

وكذاك طرفة حين أوجس خيفة   في الرأس، هان عليه فصد الأكحل

قال المرتضى في أماليه (ص ١٣١ جـ): ويقال إن صاحب هذه القصة هو النعمان بن المنذر، وذلك أشبه بقول طرفة:

أبا منذرٍ كانت غروراً صحيفتي   ولم أعطكم بالطوع مالي ولا عرضي

أبا منذرٍ أفنيت فاسْتَبْقِ بعضنا   حنانيك، بعضُ الشر أهون من بعض

وأبو المنذر هو النعمان بن المنذر، وكان النعمان بعد عمرو بن هند، وقد مدح طرفة المتلمس في النعمان، فلا يجوز أن يكون عمرو قتله، فيشبه أن تكون القصة مع النعمان.

وقالوا إن طرفة نطق بهذين البيتين (أبا منذر. . .) لما أيقن بالموت، وقد عدّوه بهما فيمن شعْرُه في رويته وبديهته سواءٌ عند الأمن والخوف، لقدرته وسكون جأشه وقوة غريزته، كهدبة بن الخشرم ومرة بن محكان السعدي (ص ١٢٩ جـ ١: العمدة).

ويقال إن ذلك كان سنة ٥٥٢ بعد الميلاد، وقيل سنة ٥٦٤.

شعره:

لم ينص أحد على مقدار ما صحت به الرواية عن طرفة، إلا أن بعضهم ذكر أن ما يصح من ذلك أحد عشر شعراً؛ فلا يميز من المنحول في شعره إلا القليل، وإلا ما جاءت بسببه رواية من الروايات؛ كبعض القصائد التي نسبها له حماد، وستعرف شيئاً منها في بحث الرواية والرواة[*]، غير أن طويلته من شعره الذي لا

(١) زيادة على الأصل.

(*) قلت: انظر التعليق في ص ٩٨.

(ملاحظة: بحث «الرواية والرواة» يشكل الباب الثاني من أبواب الكتاب، وقد ورد في الجزء الأول ص ٢٠٩).

خلاف في نسبته، وإن كانت لا تخلو من تهذيب الرواة وزيادتهم فيها، وهي التي [فضله] الناس بها وجعلوها واحدته وقالوا فيه من أجلها إنه أجودهم طويلة؛ وتكاد هذه القصيدة تكون ديوانه؛ لأنها جمعت محاسن صنعته وضمت أطراف معانيه واطردت اطراد الماء، وهي التي جعلت صاحبها أضرب شعراء الجاهلية مثلاً عند قتيبة فيما أجاب به الحجاج حين كتب إليه يسأله عن أشعر الجاهلية وأشعر أهل زمنه، وقد عدّ العلماء أكثر مخترعات طرفة منها. كقوله فيها (ص ١٧٦ جـ ١: العمدة).

ولولا ثلاثٌ هنّ من لذة الفتى   وجَدِّك، لم أحفلْ متى قام عُوَّدي

فمنهن سَبْقي العاذلات بشَربةٍ   كميتٍ متى ما تُعْلَ بالماء تَزْبِدِ

وكَرِّي إذا نادى المضاف مجنَّباً   كسِيد الغضا ذي الطخية المتورّد

وتقصير يوم الدَّجْنِ والدجنُ مُعْجِبٌ   ببَهْكَنةٍ تحت الطّراف المعمَّد

ولم يجدوا له مخترعاً في غيرها إلا قليلاً.

وروى بعضهم في سبب قولها، أنه كان لطرفة أخ اسمه معبد، وكان لهما إبل يرعيانها يوماً ويوماً، فلما أغبّها طرفة قال أخوه معبد: لِمَ [لا تسرح] في إبلك؟ تُرى أنها إن أُخذت تَردّها بشعرك هذا؟ قال: فإني لا أخرج فيها أبداً، حتى تعلم أن شعري سيردّها إن أخذت! فتركها وأخذها ناس من مضر.

وقيل: بل إن الإبل التي ضلّت هي إبل معبد فسأل طرفة ابن عمه مالكاً أن يعينه في طلبها فلامه وقال: فرطت فيها ثم أقبلت تتعب في طلبها! فقال قصيدته؛ وهي تربى على مائة بيت، وتختلف بعد المائة باختلاف الروايات، ذكر فيها الأطلال واستوقف بها ثم شبّه قباب النساء بسفين الماء، ووصف ذات هواه في الحي فبسط من ذلك صورة رائعة من صور الطبيعة، ثم التفت إلى ناقته فأمضى بها الهم عند احتضاره، واستأمن بها على وضح الطريق من عثاره، ووصف من توثيق خَلْقها وطيب مرعاها وكرم العتق فيها وتراصف عظامها وتداخل أعضائها؛ فبنى على ذلك بناء يحسن أن يكون باباً من علم التشريح البيطري في الجاهلية... ثم ذكر نشاطها وإسراعها وسهولتها، ونقل من ذلك إلى نفسه فوصف نفاذه ومضيّه على الهول وأنه يتقلب على جنبي السيادة واللهو، ونسج من ذلك حاشيته، ثم كأنما سكر كلامه فوصف من سفهه ما تحامته من أجله العشيرة حتى أُفرد إفراد البعير الأجرب المذلل... وبعد أن انتهى إلى المذلة صحا على لائمه وأخذ يعدّ لذاته مما يصفه بالمخيلة والفتوة ونضرة العيش، ثم خرج من ذلك بالسوداء، فذكر الموت

ووازن بينه وبين الحياة، ليدل على أن ربح الحياة هو الربح وصار كلامه من ذكر الموت إلى النزع، غير أنه هجم بهذا الموت يعاتب ابن عمه مالكاً الذي ضيّع إبله، فكأنه يذكره أن ضياع إبله خطب يسير، إذ يحمّ القضاء فتضيع روحه في الوادي الذي لا يتقدم فيه يطلبها ولا تنشد فيه عند ربها، ثم جعل يذكّره بالقربى ورعايتها كأنه يستعطف، ولكنه اتخذ من ذلك وسيلة تخلص بها إلى عمرو بن مرثد أحد سادات العرب، فقال:

فلو شاء ربي كنت قيس بن خالد ولو شاء ربي كنت عمرو بن مرثد

وكان عمرو هذا كثير الولد، فقالوا إنه لما بلغه قولُ طرفة وجه إليه وقال: أما الولد فالله يرزقك، وأما المال فسنجعلك فيه أسوتنا، فأمر سبعةً من ولده فدفع إليه كل واحد عشراً من الإبل، وأمر ثلاثة من بني بنيه فدفع إليه كل واحد عشراً.

ثم عاد طرفة فنفض غبار الذلة، واستكثر بعد القلة، وتميّح في شعره وهدرت هذه الكلماتُ في أشداقه، حتى قطع القصيدة على حكمة بالغة لا تزال تدور في الناس فهو بها على الفناء يتجدّد، وكأنها كانت نفَساً من أنفاس المخلود فقرنت باسمه من هذه القوافي الدالية قافية «المخلّد».

ومن مختار تلك القصيدة قوله:

إذا القومُ قالوا مَن فتًى؟ خِلْتُ أنني عُنيتُ، فلم أكسلْ ولم أتبلّدِ
وإن يَلتقِ القومُ الجميعُ تُلاقني إلى ذروة البيت الرفيعِ المصَمّد
أرى قبر نحّامٍ بخيلٍ بماله كقبر غَويٍّ في البطالة مفسِد
أرى الموت يعتامُ الكرامَ ويصطفي عقيلة مالِ الفاحشِ المتشدد
لعمرك إن الموت ما أخطأ الفتى لَكالطِّولِ المرخَى وثِنياه في اليد

وقوله مفتخراً فيها:

أنا الرجل الضربُ الذي تعرفونه خَشاشٌ كرأس الحيةِ المتوقدِ
فآليتُ لا ينفكُّ كشحي بطانةً لعضبٍ رقيقِ الشفرتين مُهنَّد
إذا ابتدر القومُ السلاح وجدتني منيعاً إذا بلّتْ بقائمه يدي

وختامها:

ستبدي لك الأيام ما كنتَ جاهلاً ويأتيك بالأخبار من لم تُزَوّد
ويأتيك بالأنباء من لم تبع له بتاتاً ولم تضربْ له حين موعد

مذاهبه في الشعر:

ليس فيما وقع إلينا من شعر الجاهلية ما ينطق بأن صاحبه شاعر قبيلةٍ بمجمو
هذا المعنى، غير شعر طرفة؛ فهو إذا فخر رأيته يتكلم بلسان ملك قد ضمن طا
قومه واستمسك بميثاقهم؛ وما [كان] أحق امرىء القيس بمثل هذا الفخر فيقيم
جهة من شعره قد تركها وهي تريد أن تنقضّ.

وقد وصف طرفة النوق وصفاً شعرياً، ولكنه قصر في صفة الخيل وجاءت ف
كلمه متفرقاتٌ من الحكم والأمثال، وهي أبدع ما في شعره، ثم هو قد ضرب ف
الهجاء بالسهم الصائب ورجم فيه بالشهاب الثاقب، ولكنه قليل المديح نازل الطبة
فيه؛ ولم يُؤثر له من ذلك إلا ما يرد على قومه، وهو مدحه لقتادة بن سلمة الحنف
حين أصاب قومه سنةٌ فأتوه فبذل لهم؛ وثم أبياتٌ قالوا إنه مدح فيها سعد بن مالك
حين أُطرد فصار في غير قومه وقد ذكرهم فيها بقوله:

وليس امرؤ أفنى الشباب مجاوِرا ... سوى حيِّه إلا كآخرَ هالك

ولعل مديحها منحول إذ يقول فيه:

رأيت (سعوداً) من شعوب كثيرة ... فلم تر عيني مثل سعد بن مالك

وليس مثل هذا مما يقوله طرفة.

ويمتاز هذا الرجل بالمبالغة والإغراق، فكأنه ينظر إلى دقائق الوصف بعين م
البلور... وذلك كقوله في وصف الناقة:

كأن جناحَيْ مضرحِيّ تكنّفا ... حفافيْه شُكا في العسيب بِمِسرَد[1]

فطوْراً به خلف الزميل، وتارة ... على حَشفٍ كالشنّ ذاو مِجَدَّدِ[2]

لها فخذان عُوليَ النحضُ فيهما ... كأنهما بابا منيف مُمَرد[3]

كأن كناسَيْ ضالة يكنفانها ... وأطر قسيّ تحت طلب مؤيد[4]

---

(١) المضرحي: النسر. وتكنفا: أحاطا. وحفافاه: جانباه. والعسيب: عظم الذنب. والمسرد [المخصف] الإشفى.

(٢) الزميل: الرديف، والحشف: الضرع الذي لا لبن فيه. والشن: القربة الخلقة. والذاوي اليابس. ومجدد: أي لا لين فيه ولا لبن.

(٣) عولي: رفع بعضه على بعض. والنحض: اللحم. والمنيف: المشرف. والممرد: المملس.

(٤) الكناس بيت الظباء. والضال: السدر البري. وأطر القسي: عطفها وانحناؤها. والمؤيد الموثق، من الأيد، أي القوة.

لـهـا مـرفـقـان أفـتـلان كـأنـمـا أمـرا بـسـلـمـى دالـج مـتـشـدد[1]
كـقـنـطـرة الـرومـي أقـسـم ربـهـا لـتُكْتَنَفَنْ حتـى تُشـادَ بِـقِرْمِـد[2]

فقد أراد أن يصف ذنب الناقة بكثرة الهُلب، وهو الشَّعر الكثير، فشبهه بجناحي النسر، وجعل فخذيها كبابي الصرح الممرَّد، وشبه تباعد ما بين مرفقيها وزورها بكناس الظبي حول الشجر، ثم شبه الناقة في ارتفاعها بقنطرة الرومي الذي جعله يقسم على قنطرته لتُحاطنّ بالبناء ولتشادنّ بالقرمد؛ ولعمري ليس هذا القَسم بأكثر من اللغو. وقد مر في مثل هذه التشبيهات حتى وصل إلى عيني الناقة فجعلهما من حجاجيهما في مثل غارين من الجبل، ولو أنه مد في عنق هذه الناقة فشبهه بأطول من خراطيم السحاب. . .

وإنما تحسن المبالغة إذا لم يكن التشبيه منكشفاً هذا الانكشاف فيكون في إحدى جهاته سبب الأسباب التي يصح أن تتعلق عليه المبالغة؛ وسيأتيك هذا في موضعه مفصلاً.

ومن نوع قسم الرومي في شعر طرفة قوله متغزلاً يصف الأقحوان:

وتـبـسـم عـن ألْـمَـى كـأن مـنـوّراً تَـخَـلّـل حُرّ الـرمـل دِعْـصٌ لـه نَـدِي[3]
سَـقَـتْـه إيـاة الـشـمـس إلا لـثـاتـه أُسِـفّ ولـم تَـكْـدِم عـلـيـه بـإثْـمِـد[4]

فحاصل البيتين أنه يشبه ثغر التي يتغزل فيها بالأقحوان الندي، ويقول إنها قد ذرّت الإثمد على لثاتها (وسائر العرب يفعلن ذلك في الشفاهِ واللثات ليكون أشد للمعان الأسنان) غير أن تخلّل الدعص الندي من الأقحوان المنوّر لحرّ الرمل، والوصل من ذلك كله إلى تشبيه الثغر بالرفيف واللمعان لا يُعَدُّ فلاحاً في الغزل وأولى به أن يكون فلاحة. . .

والصنعة في شعر طرفة قليلة إلا أنها جيدة، وأرى شعر هذا الرجل كالشباب: حقيقة جماله في القوة والمتانة؛ فإن اتفق معه شيء من ظواهر الجمال كان ذلك

---

(١) أمرا: أي فتلا. والسلم: الدلو لها عروة. والدالج: الذي يمسي بالدلو من البئر إلى الحوض. والمتشدد: المتكلف الشدة.

(٢) القنطرة: الجسر. وتشاد بقرمد: أي ترفع بجص. . . (ص ٨٥: الجمهرة).

(٣) اللمى: سواد في الشفة والمنور: الأقحوان، وحر الرمل: النقي منه، والدعص: الكثيب الصغير من الرمل.

(٤) الإياة: ضوء الشمس. واللثة: مغرز الأسنان. يقول: أسنانها بيض، ولثاتها زرق. وأسف: أي ذر عليه. ولم تكدم: أي لم تعض فتختلف نبتته وأصوله؛ والإثمد: الكحل.

بمجموعه كمالاً، فمن مشهور استعاراته قوله:

فإذا ما شربوها وانتشوا ... وهبوا كل أمون وطِمِرْ

ثم راحوا عبَقُ المسك بهم ... يلحفون الأرض هُدَّابَ الأزُرْ

وهي غاية من غايات هذا الجواد: فإن البيت يصور الجمال والقوة والكبرياء، ويكاد يريك الناس مطرقين قد تعلقت أعينهم بهُدّاب تلك الأزُر. ومن هذه القصيدة بيت دائر في كتب اللغة والأدب، وهو قوله:

نحن في المشتاة ندعو الجَفَلَى ... لا نرى الآدِبَ فينا ينتقر

غير أن حياة هذا البيت تاريخية لا شعرية، لأنه إنما سار وبقي للاستشهاد بألفاظه؛ ومن كلماته الجميلة قوله: (وعامت بضبعيها). إذ يصف الناقة بأنها تمد يديها كهيئة السابح، وقوله: (طُرّاد الغرام) في صفة قومه بالبذل والسفَه، وقوله في صفة الحرب يذكر قومه:

لا ترى إلا أخا رجل ... آخِذاً قِرْناً فملتزمه

فهذه الكلمة (أخا رجل) في موضعها من أبلغ الكلم، بل هي من جوامعها، لأنها تدل على كثرة قومه وإقدامهم، وتوزعِهم في الحرب توزع الآجال واستغراقهم أعداءهم، إلى نحو ذلك؛ ومن هذه القصيدة الحكمة السائرة:

للفتى عقل يعيش به ... حيث تَهدي ساقه قدمُهْ

ومما اختاره له في الحماسة قوله:

وأعلم علماً ليس بالظنّ أنه ... إذا ذَلّ مولى المرء فهو ذليلُ

وأن لسان المرء ما لم يكن له ... حصاةٌ على عوراته لدليل

ولا يزال الكتّاب لعهدنا يكتبون «علم ليس بالظن» وهم يظنون أنها معرّبة... وقد جاءت في شعر إسلامي من شعر المائة الأولى: وأعلم غير الظن، وهي أبلغ وأوجز.

زَهيرُ بن أبي سُلمى

هو زهير بن أبي سُلْمى ـ قال فيه الصحاح: ليس في العرب سُلْمى (بالضم) غيره ـ ابن رباح، يرتفع نسبه إلى نزار، كان ورعاً حكيماً يعدونه من مترهِّبة العرب، قالوا: وهو أحد الثلاثة المتقدمين على سائر الشعراء، وإنما اختلف في تقديم أحدهم على صاحبه، فأما الثلاثة فلا اختلاف فيهم، وهم: امرؤ القيس، وزهير، والنابغة الذبياني، وما أرى ذلك عن جماعة، فإن الأقوال مختلفة في التفضيل بين الشعراء، وقد جاءت روايات بتقديم أوس بن حجر، وعلقمة بن عبدة، وغيرهما، ولكن أصل ذلك الخبر فيما أراه ما أتت به الرواية عن يونس بن حبيب النحوي أن علماء البصرة كانوا يقدمون امرأ القيس، وأن أهل الكوفة كانوا يقدمون الأعشى، وأن أهل الحجاز والبادية كانوا يقدمون زهيراً والنابغة، وكان أهل العالية لا يعدلون بالنابغة أحداً، كما أن أهل الحجاز لا يعدلون بزهير أحداً (ص ٦٢ جـ ١: العمدة).

وإلى هذه الرواية يرجع كل ما ورد عن ابن عباس وعمر بن الخطاب وغيرهما من الحجازيين في تقديم زهير وأنه أشعر الشعراء.

وقد ورث زهير الشعر عن أبيه وخاله، وورّثه ولده، قال ابن الأعرابي: كان لزهير في الشعر ما لم يكن لغيره؛ كان أبوه شاعراً، وخاله شاعراً، وأخته سلمى شاعرة، وإبناه كعب وبجير شاعرين، وأخته الخنساء شاعرة، وابن ابنه المضرّب بن كعب شاعراً.

وفي رواية حماد وابن الكلبي عن أبيه قال: كان بسامة بن الغدير خال أبي سلمى، وكان زهير منقطعاً إليه معجباً بشعره... وكان بسامة أحزم الناس رأياً، فكانت غطفان إذا أرادوا أن يغزوا أتوه فاستشاروه وصدروا عن رأيه، فإذا رجعوا قسموا له مثل ما يقسمون لأفضلهم، فمن أجل ذلك كثر ماله، فلما حضره الموت جعل يقسم ماله في أهل بيته وبين بني إخوته فأتاه زهير فقال: يا خالاه، لو قسمت لي من مالك! فقال: والله يا ابن أختي لقد قسمت لك أفضل ذلك وأجزله. قال: وما هو؟ قال: شعري ورثتنيه؛ وقد كان زهير قبل ذلك قال الشعر. وكان أول ما قاله، فقال له زهير: الشعر شيء ما قلته فكيف تعتدّ به علي؟ فقال له بسامة: ومن أين جئت بهذا الشعر؟ لعلك ترى أنك جئت به من مزينة؟ ـ هي قبيلة من مضر ينسبونه إليها، قال ابن قتيبة: وإنما نسبه في غطفان، ورده ابن عبد البر في

الاستيعاب ـ وقد علمت العرب أن حصاتها وعين مائها في الشعر لهذا الحي من غطفان، ثم لي منهم، وقد رويته عني.

غير أن الثابت الذي يُدْفع، أن زهيراً كان راوية أوس بن حجر، وطفيل الغنوي جميعاً (ص ١٣٢ جـ: العمدة) وكان أوس زوج أم زهير (ص ٥٥ جـ ١: العمدة) فإذا صح أنه روى شعر بسامة أيضاً، وأن بسامة كان بالمنزلة التي وصفوا من أصالة الرأي، فيكون زهير قد احتذاه في حكمه وأمثاله؛ لأنه لا يُعرَف لشاعر جاهلي ما عُرف من ذلك لزهير.

وكان زهير يمدح هرم بن سنان سيد غطفان وأحد أجواد العرب المشهورين، وهو الذي وقع به إلى صميم المديح وأراه من جوده موضع الاختراع، حتى قالوا إنه حلف أن لا يمدحه زهير إلا أعطاه، ولا يسأله إلا أعطاه، ولا يسلم عليه إلا أعطاه ـ عبداً أو لِيدة أو فرساً، فاستحيا زهير مما كان يقبل منه، فكان إذا رآه في ملأ قال: عموا صباحاً غير هرم وخيركم استثنيت؛ وقد سلف لنا الكلام في الارتجال والبديهة عن حوليات هذا الشاعر والأسباب التي بعثته على الصنعة والتنقيح حتى صار مثلاً في ذلك للمتأخرين، وخرج شعره مُصَفًّى مستوياً؛ إذ كان لا يعاظل بين الكلام، ولا يتتبع الوحشي منه[1].

حتى قال أبو عبيدة: إن لشعره ديباجة إن شئت قلت شهد إن مسسته ذاب، وإن شئت قلت صخر لو ردّيت به الجبال لأزالها.

وعمّر زهير طويلاً، وتوفي قبل البعثة بسنة، وديوان شعره معروف وعليه شروح طبع منها في «ليدن» شرحه للأعلم الشنتمري سنة ١٨٨٩ للميلاد.

مختاراتها وسببها:

كان ورد بن حابس العبسي قتل هرم بن ضمضم المري الذي يقول فيه عنترة وفي أخيه:

ولقد خشيت بأن أموت ولم تَدُرْ للحرب دائرةٌ على ابنَيْ ضمضم

فتشاجر عبس وذبيان قبل الصلح، وحلف حصين بن ضمضم أن لا يغسل رأسه حتى يقتل ورد بن حابس أو رجلاً من بني عبس؛ ثم من بني غالب [ولم

(١) قالوا: المعاظلة ترديد الكلام في قافية بمعنى واحد، وقال صاحب المثل السائر: هي مأخوذة من قولهم تعاظلت الجرادتان، إذا ركبت إحداهما الأخرى، فسمي الكلام المتراكب في ألفاظه وفي معانيه بالمعاظلة، وله في تقسيمها كلام حسن فالتمسه هناك.

يطلع على ذلك أحد؛ وقد حمل الحمالة الحارث بن عوف بن أبي حارثة، فأقبل. . . حتى نزل بحصين بن ضمضم، فقال له حصين: من أنت أيها الرجل؟ قال: عبسي، قال: من أي عبس؟ فلم يزل ينتسب حتى انتسب إلى بني غالب، فقتله حصين، وبلغ ذلك الحارث بن عوف وهرم بن سنان فاشتد عليهما؛ وبلغ بني عبس فركبوا نحو الحارث، فلما بلغه ركوبهم إليهم وما قد اشتد عليهم من قتل صاحبهم وأنهم يريدون قتل الحارث، بعث إليهم بمائة من الإبل معها ابنه، وقال للرسول: الإبل أحب إليكم أم أنفسكم؟ فأقبل الرسول حتى قال لهم ذلك، فقال لهم الربيع بن زياد: يا قوم إن أخاكم قد أرسل إليكم: الإبل أحب إليكم أم ابني تقتلونه مكان قتيلكم؟ فقالوا: نأخذ الإبل ونصالح قومنا ونتم الصلح(*)].

فقال زهير هذه القصيدة يمدح الحارث وهرما، وتلك منقبة ليس لها إلا المديح من شاعر ورع حكيم كزهير، وقد ذكرهما بها في قصيدته الأخرى التي مطلعها:

صحا القلب عن سلمى وقد كاد لا يسلو

وكانت تلك أول قصيدة مدح بها هرما، ثم تابع بعد ذلك. والرواة يختلفون في عدد أبياتها؛ ولكنهم لا يزيدون [منها] على أربعة وستين بيتاً، ولا ينقصون عن تسعة وخمسين؛ وقد استهلها بكلام عن الديار والآثار كان شائعاً في العرب، ولم يحسن فيه إحسان غيره، ثم وصف الظعائن في الهوادج وما طرحن عليها من الأنماط العتاق والكلل التي تشبه حواشيها لون الدم، وذكر بكورهن وأنهن لا يخطئن الوادي كما لا تخطىء اليد الفم. . . واستمر يصف رحيلهن، ثم اقتضب المديح في الحارث وهرم، فذكر مساعيهما ومداركتهما عبساً وذبيان، وما احتملا من غرامة لم يجرما لها، ثم أقبل على الأحلاف: أسد وغطفان وطيىء، ينذرهم أن يحنثوا فيما تحالفوا عليه من السلم أو يكتموا الله ما في صدورهم ويذكّرهم بالحرب ما علموا وذاقوا، ويصفها لهم وقد لقحت وأنتجت كل غلام أشأم، وأغلّت ما لا تُغِلّ قرى العراق من قفير ودرهم، ثم ذكر ما جره عليهم حصين؛ وتخلص من ذلك إلى الذين تحملوا الديات ووطّأوا أكناف المكارم لهذه المغارم، فوصف كرمهم وعزهم ثم خرج إلى ما يشبه كلام الأنبياء؛ فاستخلص ما قصه حِكماً يصف بها الحياة السياسية والاجتماعية؛ ولقد أبرزها في موضعها سياسةً في الشعر وفلسفةً في السياسة؛ وهي جملة المختار من هذه القصيدة؛ ومنها:

(*) ما بين العلامتين [] زيادة على الأصل.

ومن لا يصانعْ في أمور كثيرة   يُضَرّسْ بأنياب ويُوطَأ بمنسِم
ومن يجعل المعروف من دون عِرْضِه   يَفِرْه ومن لا يتقِ الشتم يُشتم
ومن يك ذا فضلٍ فيَبخلْ بفضله   على قومه يُستغنَ عنه ويذمم

إلى أن يقول:

ومهما تكن عند امرىء من خليقة   وإن خالها تخفى على الناس تُعْلَمِ
وكائن ترى من صامت لك مُعْجِبٍ   زيادته أو نقصه في التكلم
لسان الفتى نصفٌ ونصف فؤادُه   ولم يبق إلا صورةُ اللحم والدم

وهذان البيتان من الروحانيات التي لا تزال تطير بين السماء والأرض.

شعره:

قد تقدم أن زهيراً أشهر من عُرِف من العرب باستثبات اللفظ وتخيُّر الكلمة وتنقيح العبارة؛ فلا جرم كان أحصفهم شعراً، وأفصحهم لفظاً؛ ولا يزال قد رمي في شعره بالحكمة الرائعة، والمثل السائر، والمعنى اللطيف، واللفظ الفخم الجليل، والقول المنسق النبيل، وقد سلس له النظام، وأطاعه عصيُّ الكلام، فلا تتبين في ألفاظه ذلة الاستكراه، ولا هوان الاعتساف، بل تراها من الروعة والفخامة وحسن الاستواء كأنما كانت تهدر في قلبه لا في شدقه، ولكأني أرى أبياته موازين، فلا تكاد اللفظة تميل في الكفة حتى تقع أختها في الكفة الأخرى فتتساويا، ومن أجل ذلك قل المنحول في شعره لأنه ديباجة غير ممزقة، ونسيج غير مخرّق، ولا يأخذه نظر الناقد حتى ينفيه، وقد نحلوه أبياتاً يقال إنها لصرمة الأنصاري يقول في أولها:

ألا ليت شعري هل يرى الناس ما أرى   من الأمر أو يبدو لهم ما بدا ليا

(ص ٥٨٢ : شعراء النصرانية). فنفاها الأصمعي لأنها لا تشبه كلامه؛ إذ كانت ألفاظ زهير طريقة بينة، وكان شعره نَفَساً لا فتور فيه ولا تلبُّث، وحسبه بمثل هذا الدليل: إذا كان الدخيل في القوم لا يُسْتَدَل بغير انقطاع نسبه على أنه دخيل.

ويظهر لمن تدبر شعر زهير أنه ضعيف الابتكار والاختراع، لا يعارض في ذلك الفحول المعدودين كامرىء القيس وغيره، ولكن ألفاظه وصنعته غطّت على هذا النقص؛ فقلما ينكشف إلا لمن عارض وتتبع؛ وقد تراه يأخذ في صفة من الصفات كنعت الناقة أو حمر الوحش أو طراد الصيد، فلا يزال ينحتها من ألفاظه حتى تتمثل كأنها دمية مصور [إن لم تكن فيها حياة فإن الحسن في تمثالها حيّ].

وترى الرأي يغلب شعر هذا الرجل، فكأنه شعر سيد لا شعر شاعر، وأكثر ما يظهر ذلك في أبياته الهمزية التي يقال إنه هجا بها آل بيت من كلب من بني عُلَيم بن حبان وذلك حيث يقول فيها (ص ٥٥٢ : شعراء النصرانية):

وما أدري وسوف إخال أدري ... أقومٌ آلُ حِصْن أم نساءُ؟

فإن قالوا النساء مخبَّآت ... فحُقَّ لكل محصنة هداء

وإما أن يقول بنو مَصَادٍ ... إليكم، إننا قوم بَرَاء

وإما أن يقولوا قد وفينا ... بذمتنا فعادتنا الوفاء

وإما أن يقولوا قد أبينا ... فشر مواطنِ الحسب الإباء

وإن الحق مقطعه ثلاث: ... يمين، أو نفار، أو جلاء

وبهذا البيت الأخير سمي زهير قاضي الشعر. أما قوله وما أرى... الخ فهو الذي اختاره علماء البلاغة مثالاً في باب التشكك، وهو من مُلَح الشعر وطُرف الكلام، وله في النفس حلاوة وحسن موقع، بخلاف ما للغلو والإغراق؛ لأنه يدل على قرب الشبهين حتى لا يفرق بينهما؛ فقد أظهر زهير أنه لم يعلم أهم رجال أم نساء؛ وهذا أملح من أن يقول هم نساء؛ وأقرب إلى التصديق، وأبلغ في التهكم والازدراء والتنقص (ص ٥٣ جـ ٢: العمدة) ومن هذه القصيدة:

ولولا أن ينال أبا طريف ... إسارٌ من مليك أو لحاء[1]

لقد زارت بيوت بني عُليم ... من الكلمات آنية مِلاء

ولعمري إن هذه الآنية الملاء لطرفة من طرف الاستعارة، وإن حسنها إنما تم بذكر البيوت في صدر الشعر. وفيها أيضاً:

وإني لو لقيتك فاجتمعنا ... لكان لكل مُنْدِيةٍ لقاء

ويروى: لكل منكرة كفاء، وهي لمحة دالة أشار بها لقبح ما كان يصنع به لو لقيه، وهذا البيت عند قدامة أفضل بيت في الإشارة التي لا يأتي بها إلا الشاعر المبرز والحاذق الماهر.

ولا بأس أن ننسحب على هذا الأثر من البديع، فإن ذلك من متممات زهير، ولولاه لما كان لصنعته شأن، وقد كان يتوكأ في هذه الطريقة على من تقدمه من الفحول ويلوذ بهم، كامرىء القيس وأوس بن حجر وأبي دؤاد الأيادي، كما أتبع

(١) أبو طريف: كان مأسوراً عندهم، والإسار: سوء الأسر وشدته، والمليك: الأمير لأنه يملكهم، واللحاء: الملاحاة واللوم.

في صفته امرأ القيس قولَه:

كـأن فـتـات الـعـهـن فـي كـل مـنـزل   نـزلـن بـه حـب الـفـنـا لـم يـحـطـم

فإنه أوغل في التشبيه إيغالاً؛ بتشبيهه ما يتناثر من فتات الأرجوان بحب الفنا الذي لم يحطم لأنه أحمر الظاهر أبيض الباطن، فإذا لم يحطم لم يظهر فيه بياض ألبتة، وكان خالص الحمرة، وقد أتبع بيت امرىء القيس:

كـأن عـيـون الـطـيـر حـول خـبـائـنـا   وأرْحُـلـنـا الـجـزع الـذي لـم يـثـقـبِ

وكذلك أتبع في نفي الشيء بإيجابه حيث يقول:

بـأرض خـلاء لا يـسـدّ وصـيـدُهـا   عـلـيّ ومـعـروفـي بـهـا غـيـر مُـنْـكَـرِ

فأثبت لها في اللفظ وصيداً، وإنما أراد ليس لها وصيدٌ فيسدّ، وله في المبالغة والتتميم العجيب قوله:

مـن يَـلْـقَ يـومـاً عـلـى عـلاتـه هـرِمـاً   يـلـق الـسـمـاحـةَ مـنـه والـنـدى خُـلِـقَـا

فإنه يريد بقوله (على علاته) ما يكون من قلة المال والعُدم، أي فكيف به وهو على خير تلك الحال، وقد جاء له في هذه القصيدة:

يـطـعـنـهـم مـا ارتـمـوا حـتـى إذا أطـعـنـوا   ضـارب، حـتـى إذا مـا ضـاربـوا اعـتـنـقـا

قالوا إنه أتى بجميع ما استعمل في وقت الهياج وزاد ممدوحه رتبة وتقدم به خطوة على أقرانه، وهو نوع من التقسيم تأتي فيه الزيادة تدريجاً وترتيباً، ولذلك يصعب على متعاطيه ويقل جداً حتى إنهم لم يجدوا من الشعر عديلَ هذا البيت (ص ٢٠ جـ ٢: العمدة).

ذلك بعض صنعته، أما معانيه فإن أكثر ما قُدِّم به زهير المديح، وهو الذي ألقى عن المادحين فضول الكلام، وله في ذلك أبيات لم يُسبَق إليها، كأبياته القافية التي يقول فيها:

مـن يـلـق يـومـاً عـلـى عـلاتـه هـرمـا

ونحو قوله:

مَـن ضـريـبـتُـه الـتـقـوى، ويـعـصـمـه   مـن سـيِّـىء الـعـثـرات الله والـرَّحِـمُ[1]

مـورث الـمـجـد لا يـغـتـال هـمـتـه   عـن الـريـاسـة لا عـجـز ولا سـأمُ

وقصيدته اللامية التي مطلعها:

(١) الضريبة: الخليقة.

صحا القلب عن سلمى وقد كاد لا يسلو

وفيها يقول:

على مكثريهم رزق من يعتريهمُ ... وعند المقلين السماحةُ والبذلُ
وما يكُ من خير أتوه فإنما ... توارثه آباءُ آبائهم قبلُ
وهل ينبت الخطِّيُّ إلا وشيجة ... وتغرس إلا في منابتها النخلُ؟

كذلك أبياته التي استجمع فيها ضروب المديح من العقل والعفة والعدل والشجاعة، وهي التي يقول فيها، وهي من المديح المنصوص عليه، وقد عدُّوها شرفاً لمن قيلت فيهم:

أخي ثقةٍ لا تتلفُ الخمرُ مالَه ... ولكنه قد يُهلك المالَ نائلُهْ
تراه إذا ما جئتَه متهللاً ... كأنك تعطيه الذي أنت سائلُهْ

وقد اختارها قدامة في نقد الشعر وشرحها على ذلك التقسيم.

ونحن لسنا في سبيل الاختيار، وإنما نسوق ما لا يزيلنا عن طريق البحث؛ ولزهير طريقة في تقريب المبالغة والبلوغ إلى الإفراط والإغراق من طريق الحقيقة، كراهية للكذب الثقيل، وبغضة لسوء التأليف الذي يجيء من ناحية الإغراب، فتراه يداور المعاني حتى يبصر لها طريقاً إلى الحقيقة، ويجد لها مخلصاً إلى الواقع كقوله:

لو كنت من شيءٍ سوى بشر ... كنت المنوّر ليلة البدر

وقوله أيضاً:

لو كان يقعد فوق الشمس من كرم ... قوم بأولهم أو مجدهم قعدوا

وعلى هذه الطريقة يُحمل قول عمر: إنه لا يمدح الرجل إلا بما فيه، ولا ترى زهيراً يشذّ عنها في شيء، حتى لقد بلغ من معرفتهم ذلك له أنهم حملوا عليه الجواب المرويّ عن أوس بن حجر حين سأله رجل وقد سمعه يقول:

ولأنت أشجع من أسامة إذ ... دُعِيَت نَزَالِ ولج في الذُّعر

فقال له: أنت لا تكذب في شعرك، فكيف جعلته أشجع من الأسد؟ فقال أوس: إني رأيته فتح مدينة وحده، وما رأيت أسداً فتحها قط ـ وذلك لتخصص زهير بتلك الطريقة والتزامه إياها.

على أن سبب هذا الالتزام قد يكون من ضعف الخيال، لأنه لم تستقل له طريقة فيه، ولا هو كان من المتبسطين في فنون المجاز، كما قد يكون أنفة ونزوعاً

إلى مذاهب السيادة، وتورّعاً عن أمثال تلك التكاذيب، وهو الأرجح عندنا لِما قدمنا من أن هذا الرجل خُلِق سيِّداً قبل أن يُخلَق شاعراً؛ ولذلك قصر مديحه ولم يجعله تجارة كما جعله الأعشى، ولا انحط فيه إلى تساقط الهمة كما فعل النابغة، ولا زين باطلاً، ولا اختلق موضوعاً، بل كان مديحه تاريخاً صحيحاً.

ومن أجل هذا كان لا يحتال إلى التخلص في قصائده، بل يقتضب المديح، أو يتخلص بمثل قوله:

دع ذا وعـــدّ الـــقـــول فـــي هـــرم

ولو شاء ذلك تفتقت له الحيلة؛ ثم كان يتناول البسيط من معاني المديح وما لا يُمدح به عادة، فتدفعه سلامة النية إلى إقحامه في شعر كقوله:

لـعـمـر أبـيـك مـا هـرم بـن سـلـمـى
بـمـلـجِـيٍّ إذا الـلُّـؤمـاء لِـيـمـوا

فهدا البيت لا يرضى أحمق أن يُمدح به، ولكن زهيراً يعرف أن هرما يرضاه، بل يعرف كيف يرضيه به، ومثله قوله في معناه:

إن الـبـخـيـل مـلـومٌ حـيـث كـان ولـكـنّ الـجـواد عـلـى عـلاتـه هـرم

وكلمة «على علاته» هذه لا تزال تدور في الناس إلى اليوم، وكذلك كلمته في قوله:

لـدى حـيـث ألـقـت رحـلَـهـا أم قـشـعـم

يعني المنية، فقد أجراها الظرفاء على الحذف، فيقولون إلى حيث ألقت... لمن يودّعون وجهه ويستقبلون قفاه...

خشونة الشعر الجاهلي

ليس الذي نجده نحن في شعر الجاهلية من جفاء المعنى وخشونة اللفظ و [عثرة] بعض الأساليب ـ مما كانوا يجدونه هم أو يأخذونه على أنفسهم، فإن الألفاظ صورة معنوية من الاجتماع، وإن الزمن يفعل في إحالة هذه الألفاظ عن مدلولاتها ما تفعل أطوار العمر في معاني النشأة فالشباب فالكهولة؛ إذ لا يكون ما يسرك وأنت طفل مثلاً بالذي يسرك وأنت شاب نفسَ ذلك السرور الأول في معناه وموقعه.

ولما كانت ألفاظ اللغة لا تؤدي أكثر من الصوَر، ومعانٍ منتزعة من حياة أهل تلك اللغة المبنية على مصطلحات ومواصفات مألوفة بينهم، كان تبدل هذه الحياة بما يصور الاجتماع من الأسباب الكثيرة ذاهباً بحقائق تلك الألفاظ، إذ يعطيها صوَراً ومعاني معدومة أو معلومة علماً تأريخياً لا سبيل معه إلى تحقيق الوصف بالمشاهدة أو بالعادة والألفة ونحو ذلك؛ فمن ثم تتنزل الألفاظ منزلة الغريب، ويغرق بعضها في الغرابة إذا انعدمت صورته الذهنية من الاجتماع، فيجري مجرى الألفاظ المماتة.

والعرب يذكرون في أشعارهم أسماء كثير من الحشرات ومن صفات الدواب وأشهرها الخيل والإبل على جهتي المدح والذم، وكثير مما يعدّ من مألوف اجتماعهم، وكل ذلك عندنا منكر قد لا يعرفه منا علماء الحيوان وأهل البيطرة، ثم هم لا يرون فيه ما نراه نحن وما رآه أهل الدول من بعدهم، وذلك شأن كل الأمم على السواء فيما يختلفون فيه جميعاً وما تختلف فيه أطوار الأمة الواحدة من الاجتماع، فتلك الخشونة في شعر الجاهلية بأسبابها هي جماع خصائصه المميزة له عن سائر أطوار الشعر العربي، وقد مرّ شيء من تفصيل ذلك في تأريخ الأنواع التي بوّبنا لها.

وقد يتعاطى الشعراء من البلدتين وأهل الحضارة تقليد أهل البادية في بعض خصائص شعرهم فيخطئون، قال العجاج في الكميت والطرماح. . . . . (جـ ٤ ص ١٨ : الأغاني).

وضحك أبو كلدة الأعرابي حين أُنشد شعر ابن النطاح الذي يقول فيه:

والذئب يلعب بالنعام الشارد

قال: وكيف يلعب بالنعام... الخ (جـ ٢ ص ١٠٩: الحيوان)؛ وكذلك عابوا على أبي نواس وهو المقدم في المحدثين صفته لعيْن الأسد بالجحوظ في قوله:

كأن عينه إذا التهبت بارزة الجفن عينُ مخنوق

ولعله لم يكن رآه فقام عنده أن هذا أشنع وأشبه [بشناعة] وجه الأسد وهم يصفون عينه بالغؤور كقول أبي زهير:

وعينان كالوقبين في ملء صخرة ترى فيهما كالجمرتين تسعّر

وكان الأصمعي يخطىء قوماً من المخضرمين والمحدثين في تعسفهم مثل هذه الطرقات المجهولة مما لا يعرفونه عياناً ولا يخالطون صفته بالحقيقة التي تعرفها المشاهدة. وقد أسلفنا أن العرب كانوا علماء في أشعارهم، فسبيل هذه الأشعار عندنا سبيل كل علم يحتاج إلى درس وتلقين، وإلى الأخذ عن أهله أو القوّام عليه. قال الجاحظ: قلَّ معنى بمعناه في باب معرفة الحيوان من الفلاسفة وقرأناه في كتب الأطباء والمتكلمين إلا ونحن قد وجدنا قريباً منه في أشعار العرب والأعراب.

وعلى ما رواه من تلك الأشعار بنى أكثر ما في كتابه الحيوان، وإن كان قد ترك فيه تفسير شواهد كثيرة مما لا يعرفه إلا الرواة، للتحرز من خوف التطويل كما قال[1]:

وحتى ذكر في الجزء السادس من هذا الكتاب أنه لم يجعل لما تسكن الملح والعذوبة والأنهار والأودية والمناقع من السمك وما يعيش معه ـ باباً مجرداً؛ لأنه لم يجد في أكثره شعراً يجمع الشاهد ويوثق منه بحسن الوصف (ص ٦ جـ ٦). ومما نبه عليه في ذلك الكتاب مما يعد فيما نحن بسبيله، أن شعراء العرب قد تواضعوا في صفتهم قتال الكلاب وبقر الوحش على أنه إذا كان الشعر مرثية وموعظة، جعلوا الكلاب هي التي تقتل البقر، وإذا كان الشعر مديحاً وقال كأن ناقتي بقرة من صفتها كذا، أن تكون الكلاب هي المقتولة، ليس على أن ذلك حكاية عن قصته بعينها، ولكن الثيران ربما جرحت الكلاب وربما قتلتها؛ وأما في أكثر من ذلك فإنها تكون هي المصابة والكلاب هي السالمة والظافرة. نبّه على ذلك الجاحظ (ص ٨ جـ ٢: الحيوان).

(١) قرأنا في شرح بغية الوعاة للسيوطي في ترجمة أبي بكر الخياط الأصبهاني النحوي أوحد أهل زمانه في النحو ورواية الشعر: أن أبا الفضل بن العميد قدم له يوماً نعله فاستشرف منه ذلك فقال أبو الفضل: ألام على تعظيم رجل ما قرأت عليه شيئاً من الطبائع للجاحظ إلا عرف ديوان قائله وقرأ القصيدة من أولها إلى آخرها حتى ينتهي إليه (ص ٣٢١: بغية الوعاة).

ثم إن شعر العرب إنما بقي من بعدهم للحاجة إلى ألفاظه لا إلى معانيه، إذ هو مادة الشاهد والمثل في العلوم الدينية واللسانية، وكان الرواة لا يطلبون منه أكثر من ذلك، كما لا يطلبون من الخبر إلا الأيام والمقامات، فهم من أجل هذا يروونه على ما هو لا يبالون وافقت ألفاظه المعاني المألوفة في عصورهم أو خالفت، فتلك في جانب بعيد من الغرض الذي يستهدفونه؛ وهذا معنى قول ابن فارس: قد يكون شاعر أشعر وشعر أحلى وأظرف، فأما أن تتفاوت الأشعار القديمة حتى يتباعد ما بينها في الجودة فلا، وبكل يُحْتج وإلى كل يُحتاج (ص ٢٣٥ جـ ٢: المزهر).

هذا سبب ما تجده من خشونة الشعر الجاهلي.

أما السبب في أن العرب لم ينظروا في تصفية معانيهم ونحت ألفاظهم الشعرية حتى تخرج رقيقة تتهالك ونحيفة لا تتمالك، فذلك راجع إلى فطرة الاستقلال وحالة البداوة، فإن شئت قلت إن ألفاظهم إنما تقطر من سيوفهم أو تسيل من رماحهم أو تجدب في رمالهم أو تخصب في أوديتهم أو تدب في حشراتهم أو تسعى مع دوابهم أو تعذب في أمطارهم أو تأسن في غدرانهم، ولكنك لا تستطيع أن تقول إنها تتردد ألحاظاً مذعورة أو تتمثل وهي معبودة، أو تتهالك رقة دينية ونحو ذلك مما لا يلائم نشاط البداوة ولا يكون إلا وهناً من هرم الحضارة وتماوت الحياة الاستقلالية بما يفشو في أطرافها من جراثيم الانقراض، وأظهر ما تجد ذلك في الشعر العبراني؛ فإن الذلة والمسكنة والرعدة الدينية أخص مميزاته.



البابُ السّابع

أدَبُ الأندلس
إلى سقوطِهَا ومَصرَع العَربَّية فيهَا



الأدبُ الأنْدَلسي

هنا مشرَعُ القلم ومصرعُه، والمورد الذي يُرويه ماؤه تُظْمِئه أدمعه، فلو كان القلم سحاباً لاحترق من أسى البكاء بما فيه من البرق، ولو كانت الصحيفة صحيفة الشمس وهي تندب مجد المغرب لأظلم بها الشرق. أيام أدب مرّت كنور النهار أصبح به حيناً وبات، بل كانت خفقات قلب الزمان عاش بها دهراً ومات؛ فنَضّرَ الله سعداً لا عيب له إلا أنه من الزمن وآخر الزمن شقِي، ورحمه الله عهداً لا نقص فيه إلا قول المؤرخ بعده: لو بقِي!

الأدب وتأثره بالتاريخ السياسي:

لما قرأنا تاريخ الأندلس وأخذنا في درس أدبها واستخلاصه من جملة التاريخ، رأينا ما أذهلنا من إغفال المؤلفين في الأدب والعلوم وتراجم رجالها لهذا الفرع الفينان من الحضارة العربية، فإنك إن جهدت أن تتمثل صورة مجملة لآداب الأندلَسيين، فكأنما تجهد أن ترجع إلى خيالك شباباً أَخْلَقتَ عَهْدَه، وكأنك خُلقت بعدَه؛ فمهما تأتِ من ذلك لا تزيد على الذكرى التي يبلغ من ضعفها أن لا يكون إليها إلا بعض أنقاض التاريخ، وأنت تريد الأنقاض كلها، بل صورة البناء قبل أن ينقض.

لذلك رأينا أن نضع هذه الصفحة جديدة في تاريخ الأدب العربي؛ ولما شرعنا في ذلك رأينا أن لا بد من أن يأخذ الكلام في طريقيه: فالأول في ظاهر الأدب وتأثره بالتاريخ السياسي، والثاني في حقيقته وتأثر التاريخ السياسي به؛ وهذا مما انفرد به الأدب الأندلسي، لأنه بدأ عربياً وانتهى أعجمياً ـ كما سترى ـ ومن أجل ذلك قسمنا الكلام إلى قسمين.

القسم الأول: الأندلس من العراق:

إن الأدب الأندلسي لا يبزه في التاريخ إلا الأدب العراقي، ولقد يكون في الأندلس ما ليس في العراق من بعض فروع الحضارة والصناعة، غير الفرق ما بين الموطنين في زينة الطبيعة ونضارة الإقليم، إلا أن الأدب العراقي ممتاز بمتانة اللغة، لقربه من البادية، ولاستفحال الرواية هناك، وبكونه أصلاً؛ حتى إن الأندلسيين أنفسهم كانوا يلقبون نابغيهم بأسماء المشارقة، فيقولون في الرصافي: إنه ابن روميّ

الأندلس، ومروان بن عبد الرحمٰن: ابنُ معتز الأندلس، وابن خفاجة، صنوبريُّ الأندلس، وابن زيدون: بحتريُّ الأندلس، وابن دراج: متنبي الأندلس، ومحمد بن سعيد الزجالي الأديب الحافظ: أصمعي الأندلس، لحفظه وذكائه؛ وأبي بكر الزبيدي الشاعر اللغوي: ابن دريد الأندلسي؛ كما يقولون في الفيلسوف ابن باجه الشاعر الموسيقي: إنه فارابيّ المغرب[1]، وحمدة بنت زياد الشاعرة الأديبة: خنساء المغرب؛ وكان منشأ ذلك أن العلماء والأدباء من أهل ذلك الصقع كانوا يرحلون إلى المشرق فيلقون الأئمة ويأخذون عنهم، ثم ينقلبون إلى الأندلس برواية ما أخذوه فيبثونه في أهلها مسنداً إلى أدباء العراق، كسوار بن طارق القرطبي مولى عبد الرحمٰن بن معاوية، فإنه حج ودخل البصرة ولقي الأصمعي ونظر أمره، ثم انقلب إلى الأندلس وأدّب الحكم؛ ومن ولده محمد بن عبد الله بن سوار، حج أيضاً ولقي أبا حاتم بالبصرة والرياشي وغيرهما، وأدخل الأندلس علماً كثيراً، وقاسم بن أصبغ البياني (نسبة إلى بيانة من أعمال قرطبة) فقد سمع بالأندلس ممن كان بها، ثم رحل إلى المشرق سنة ٢٧٤ فسمع بمكة والكوفة وبغداد من أئمة الفقه والحديث، وكتب عن ابن أبي خيثمة تاريخه، وسمع من ابن قتيبة كثيراً من كتبه، ومن المبرد وثعلب وابن الجهم، في آخرين، وسمع بمصر من محمد بن عبد الله العمري، ومطلب بن شعيب، وبالقيروان من أحمد بن يزيد المعلم وبكر بن حماد التاهرتي الشاعر، وانصرف إلى الأندلس بعلم كثير، فمال الناس إليه في تاريخ أحمد بن زهير وكتب ابن قتيبة وأخذوا ذلك عنه (ص ٣٤٥ جـ ١: نفح الطيب)، ومحمد بن عبد الله بن يحيى من قضاة الناصر (توفي سنة ٣٣٧) وكان شاعراً مطبوعاً، فقد رحل إلى المشرق وسمع من ابن الأعرابي وغيره، ثم حدث عنه بالأندلس؛ وسيأتي ذكر آخرين في الكلام على علماء الأندلس.

وكانت أمهات كتب الأدب التي تؤلف بالعراق تُرْوَى في الأندلس بالسند إلى مؤلفيها، على تفاوت بين الأسانيد قوة وضعفاً، ومن ذلك قول الأمير الحكم المستنصر: لم يصح كتاب الكامل عندنا من رواية إلا من قبل ابن أبي قلاعة[2]، وكان ابن جابر الأشبيلي قد رواه قبلُ بمصر، وما علمتُ أحداً رواه غيرهما، وكان

(١) هو أبو بكر بن الصائغ يعرف بابن باجة، وإليه تنسب الألحان المطربة التي كان عليها الاعتماد في الأندلس، توفي سنة ٥٣٣.

(٢) هو محمد بن أبي قلاعة البواب، سمع من أبي الحسن علي بن سليمان الأخفش عن المبرد كتابه الكامل المشهور، وأخذ أيضاً عن أبي إسحاق الزجاجي، وأبي بكر الأنباري، ونفطويه وغيرهم.

ابن الأحمر القرشي يذكر أنه رواه، وكان صدوقاً، ولكن كتابه ضاع، ولو حضر ضاهى الرجلين المتقدمين ا هـ (ص ٣٩٢ جـ ١ : نفح الطيب).

وقد يكون دخول العراق عند بعض العلماء من قبيل قولهم «مَن حفظ حجة على من لم يحفظ» لأنه عندهم زيادة في الاطلاع وتحقُّق بالثقة في الرواية، ولما قدم عليهم أبو علي القالي سنة ٣٣٠ في زمن الناصر، أمر ابنه الحكم وكان يتصرف عن أمر أبيه، أن يجيء مع أبي علي إلى قرطبة، ويتلقاه في وفد من وجوه رعيته، ينتخبهم من بياض أهل الكورة تكرمةً له، وباسم الحكم طرز أبو علي كتاب الأمالي المشهور، وكان قبل ولاية الأمر وبعدها ينشطه ويعينه على التأليف بواسع العطاء ويشرح صدره بالإفراط في الإكرام، وقد اعتنى الأندلسيون بكتاب [الأمالي] فشرحوه وألفوا على منزعه، كما فعل الشَّقُوريّ رئيس كتاب الأندلس في كتابه سراج الأدب، وحفظه كثير منهم حتى في النساء ـ كما سيمر بك ـ ومن أجله جعلوا أبا علي أندلسياً بالموطن دون المنشأ، ليصح لهم الاختصاص به، مع أن القالي لم يكن في قرطبة أعرابياً في أعاجم، ولا كان وحده فيهم كالذهب في تراب المناجم، بل كان في قرطبة كثير منهم، وحسبك بمحمد بن القوطية، وهو الذي كان يبالغ القاليُّ في تعظيمه، وشهد له بأنه أنبل أهل الأندلس في اللغة، وكان إمام الأدب في ذلك الزمن أبا بكر الزبيدي.

غير أن التاريخ قد فسر هذا التفاوت؛ فإنه عدّ أبا علي حسنة من حسنات الدولة الأموية في الأندلس، حتى وقع ذلك موقع المنافسة من المنصور بن أبي عامر المتوفى سنة ٣٩٣، فإنه لما قدم عليه أبو العلاء صاعد بن الحسين البغدادي اللغوي عزم على أن يعفّي به آثار أبي علي الوافد على بني أمية، ليفوز بإحدى الحسنيين، ولكنه لم يجد عنده ما يرتضيه، وكان الرجل يتنفق بالكذب ـ وقد مرَّ من ذلك شيء في بحث الرواية ـ فأعرض عنه أهل العلم، وقدحوا في روايته وحفظه، ولم يأخذوا عنه شيئاً لقلة الثقة.

ولم يكن الشغف بالأسماء والألقاب العراقية مقصوراً على العلماء والأدباء وحدهم، بل تجاوزهم إلى الخلفاء، فإن ألقاب الأول منهم كانت: الأمراء أبناء الخلائف، ثم الخلفاء وأمراء المؤمنين، إلى أن وقعت الفتنة بحسد بعضهم لبعض، وابتغاء الخلافة من غير وجهها الذي ترتبت عليه، فتوثَّب ملوك الطوائف على الألقاب العباسية، وترفعوا إلى طبقات السلطنة العظمى، بما في جزيرتهم من أسباب الترفه والفخامة التي تتوزع على ملوك شتى فتكفيهم وتنهض بهم للمباهاة،

وفي هذه الألقاب يقول ابن رشيق:

كالهرِّ يحكي انتفاخاً صورة الأسد

وكان بنو حمود الذين توثبوا على الخلافة في أثناء الدولة المروانية بالأندلس يتعاظمون ويأخذون أنفسهم بما يأخذها خلفاء بني العباس، فكانوا إذا حضرهم منشد يمدح أو من يحتاج إلى الكلام بين أيديهم، تكلم من وراء حجاب والحاجب[1] واقف عند الستر يجاوب بما يقول له الخليفة؛ ولما حضر أبو يزيد عبد الرحمٰن بن مقانا الأشبوني الشاعر أمام حاجب إدريس بن يحيى الحمودي الذي خطب له بالخلافة في مالقة وأنشده قصيدته النونية المشهورة التي مطلعها:

ألبرقٍ لائحٍ من أندرين ذرفتْ عيناك بالماء المعينْ

وبلغ فيها إلى قوله:

انظرونا نقتبس من نوركم إنه من نور رب العالمين

فرفع الخليفة الستر بنفسه وقال: انظر كيف شئت؛ وكذلك انتحل وزراء الأندلس لقب ذي الوزارتين امتثالاً لاسم صاعد بن مخلد وزير بني العباس ببغداد، وأول من تسمّى به منهم وزير الناصر، أبو عامر ابن شُهَيْد الكاتب الشاعر الكبير، أول وزير في الإسلام (ص ١١٩ جـ ١ التمدن الإسلامي).

ولما احتفل المأمون بن ذي النون، من أعظم ملوك الطوائف في إعذاره المشهور الذي عمله بطليطلة وبالغ في ذلك بما يناسب ما بلغت إليه دولتهم من البذخ والترف، وهو الإعذار الذنُّونيّ - ضرب أهل المغرب به المثل وفاخروا به المشارقة في عرس بوران بنت الحسن بن سهل التي بنى بها المأمون العباسي. وهو من أكبر الاحتفالات التي حفظها التاريخ.

ذلك طرف من تهافت الأندلسيين في تقليد مشاهير العراقيين، وقد بلغوا من ذلك أنهم لما وفد زرياب المغني تلميذ إسحاق الموصلي على عبد الرحمٰن بن الحكم ورأوا من ظرفه وفنون أدبه ما رأوا، اتخذه خواصهم قدوة فيما سنه لهم من آدابه في اللباس والفرش والطيب والطعام، ثم امتثلهم عامة الناس. وقد ذكر من

(١) لم يكن الحاجب على المعنى المصطلح عليه اليوم، بل كان هذا اللقب خاصاً بكبار الوزراء، فإن قاعدة الوزارة بالأندلس كانت في مدة بني أمية مشتركة في جماعة يعينهم صاحب الدولة للإعانة والمشاورة، ويخصهم بالمجالسة، ويختار منهم شخصاً ينوب عنه فيسميه بالحاجب، وقد عظمت هذه السمة حتى كانت أعظم ما تنوفس فيه.

ذلك صاحب نفح الطيب أشياء قال إنها صارت إلى آخر أيام أهل الأندلس منسوبةً إليه معلومة به، فكأن عربية الأندلسيين كانت صغيرة في أنفسهم لنزولها عن العربية العراقية بالمنشأ فهم يحققونها دائماً بالتقليد؛ ويتثبتون من بقاء قِدَمِها بهذا الجديد، ولا جرم فقد كان أصل حضارتهم أموياً لأن أول من سنّ سنن الآداب وأقام حالة الملك بالأندلس هو عبد الرحمٰن الداخل المتوفى سنة ١٧٢ فلءُ بني أمية بالشام، وكان يسميه عدوّه أبو جعفر المنصور العباسي: صقَر قريش، لرقيّ همته وبُعد مطمحه، وقد طرز ثوب ملكه حفيده الحكم بن هشام فحلُ بني أمية المتوفى سنة ٢٠٦، فكان أول من جند الأجناد واتخذ العدة، وأول من جعل للملك بأرض الأندلس أبهة واستعد بالمماليك حتى بلغوا خمسة آلاف، منهم ثلاثة آلاف فارس وألفا راجل.

عربية الأندلس:

كان أول احتلال طارق بن زياد لأرض أندلسية في سنة ٩٢، وبعد أن ضرب فيها قليلاً رحل إليها مولاه موسى بن نصير فدخلها في سنة ٩٣ وافتتح جانباً منها ثم قفل عنها سنة ٩٥، وتتابعت الولاة والفتوح بعد ذلك مما ليس في هذا الكتاب موضع بسطه؛ غير أنه لما استتم الفتح وعصفت ريح الإسلام، صرف أهل الشام وغيرهم من العرب همّهم إلى الحلول بها، فنزل بها من جراثيم العرب وساداتهم جماعة أورثوها أعقابهم، وهم بدء تاريخ الأدب فيها، فكان منهم القبائل المختلفة من العدنانية والقحطانية[1] ولم يتركوا في الأندلس عاداتهم المشرقية من الغزو والحروب، فطرأت بذلك الفتن بين الشاميين والبلديين والبربر والعرب من المضرية واليمانية، حتى كان زمن الداخل في سنة ١٣٨، ولم يزل أولئك العرب يتميزون بالعمائر والقبائل والبطون والأفخاذ إلى أن قطع ذلك المنصور بن أبي عامر الداهية الذي ملك سلطنة الأندلس سنة ٣٦٦ وقصد بذلك تشتيتهم وقطع التحامهم وتعصبِهم في الاعتزاء، وقدم القواد على الأجناد، فيكون في جند القائد الواحد فِرَق من كل قبيل، فانحسمت بما فعل مادة الفتن بالأندلس التي كانت تثيرها تلك الجاهلية الرقيقة...

وقلما تجد في الأندلسيين شاعراً مفلقاً أو كاتباً بليغاً أو عالماً ضليعاً إلا ونسبه في قبيلة من تلك القبائل العربية، فكان يحيى الغزال أول شعراء الأندلس الفلاسفة من بني بكر بن وائل، وكان يوسف بن هارون الرمادي معاصر المتنبي من كندة،

(١) قد مر الكلام عن معنى هذين اللفظين وما يرادفهما في الجزء الأول.

وأبو بكر المخزومي هجّاء الأندلس من بني مخزوم، وكذلك أبو بكر بن زيدون، وابنه أبو الوليد بن زيدون الشهير، وكان أبو بكر بن عمار ينتسب إلى مهرة من قضاعة، وغير هؤلاء كثيرون، فضلاً عمن لم يُعْرَف سبيل اعتزائهم من الأدباء لأن الانتساب إلى العرب كان محفوظاً بالأكثر في العلماء والفقهاء والأعيان، متيمزاً فيهم، كبني سراج الأعيان من أهل قرطبة، ينسبون إلى مذحج، وبنو المنتصر العلماء من أهل غرناطة، إلى مرة بن أود بن زيد بن كهلان، وبنو أسماك القضاة من أهل غرناطة أيضاً، إلى عاملة، وقيل هم من قضاعة، وبنو عباد أصحاب أشبيلية، إلى لخم بن عدي، وهم من ولد النعمان بن المنذر صاحب الحيرة؛ إلى غير هؤلاء ممن أفردت لهم كتب الأنساب الأندلسية؛ وكان يقال لنساء غرناطة المشهورات بالحسب والجلالة: العربيات، لمحافظتهن على المعاني العربية (ص ٤٩٢ جـ ٢ نفح الطيب) فكأن الطبيعة بتلك الوراثة العربية قد تعاون باطنها وظاهرها على إِيجاد الأدب الأندلسي وإِجادته.

أولية الأدب والعلوم:

فمن لدن فتح الأندلس إلى زمن الداخل ـ أي نحو ٤٦ سنة ـ لم يكن في الأندلس ضرورة شعراء ولا كتّاب من أهلها، بل كانوا من الطارئين، وهم مع ذلك لم يتميزوا ولم يبلغوا مبلغ أدباء العراق والشام، ومن هؤلاء أبو الحظار صاحب اليمانية، والصميل بن حاتم شيخ المضرية، وهما كبشا الفتنة العمياء؛ غير أنه كان في تلك المدة أبو الأجرب جعونة بن الصمة الكلابي، وكان معاصراً لجرير والفرزدق وشعره على مذهب الأوائل من جاهلية العرب لا على طريقة المحدثين، وكذلك بكر الكناني، وهذان وحدهما هما اللذان عرفا بالشعر في ذلك الزمن؛ ولما توجه عباس بن ناصح الشاعر من قرطبة إلى بغداد ولقي أبا نواس استنشده من شعرهما (ص ١٥٦ جـ ٢: نفح الطيب) وهذا يدل على أن شهرتهما ترامت إلى العراق. واستمرت تلك الحال إلى منتصف القرن الثاني، فعرف بالشعر حبيب بن الوليد الذي ينتهي نسبه إلى عبد الملك بن مروان، وقد توفي بعد المائتين (ص ٥٧٤ جـ ١ : نفح الطيب) وحوالي ذلك الزمن كان من قضاة الداخل معاوية بن صالح الحضرمي الحمصي، وكان له أدب وشعر، وكان عباس بن ناصح الثقفي قاضي الجزيرة الخضراء في أواخر هذا القرن يفد على قرطبة فيأخذ عنه أدباؤها، ومنهم يحيى الغزال أول المشاهير من شعراء الأندلس المفلقين، وكان يومئذٍ حدثاً (ص ٤٤٥ جـ ١) وفي تلك الأيام عرف شاعر اسمه بكر بن عيسى.

هذه أولية الشعر في الأندلس؛ أما الكتابة فلعل أول من اشتهر بها أمية بن يزيد مولى معاوية بن مروان، وذلك لأنه لزم الكتابة لعبد الرحمٰن الداخل، وكان يكتب قبله ليوسف الفهري، وقد جعله الأمير عبد الرحمٰن في عديد من يشاوره ويفضل آراءه (ص ٧٢ جـ ٢: نفح الطيب) ولم يكتب أحد قبله لهذا الأمير إلا أبو عثمان النقيب وصاحبه عبد الله بن خالد، إلا أن فضل الخصوصية والمشاورة كان لأمية دونهما.

أما أولية العلوم فإن أقدم ما اشتغلوا بمدارسته من العلوم إنما هو الفقه، حتى كان الأمراء الذين وُلوا الحكم في القرن الثاني، وهم: الداخل، وهشام ابنه، والحكم بن هشام - لا يعنون إلا بالقضاة، ويقرّبونهم، ولا يألون الناس جهداً في إقامتهم على الحق وحملهم بالسنَّة الواضحة، ولهم في ذلك الأخبار العريضة.

وقد كانت حركة الحياة الأندلسية حركة غزو وحرب واضطراب فتنٍ سياسية عليها صفة الدين إلى آخر تاريخها العربي - كما ستعرفه - فكان طبيعياً أن يكون من مقتضيات فطرة ذلك الشعب، الحماسة الدينية، ولا يدل عليها كالإحساس الشديد باحترام الفقهاء، ولذلك كانت سمة الفقيه عندهم جليلة، حتى إن المسلمين كانوا يسمون الأمير المعظم منهم الذي يريدون التنويه به: فقيهاً، وقد يقولون للكاتب والنحوي واللغوي: فقيه، لأنها عندهم أرفع السمات (ص ١٠٣ جـ ١: نفح الطيب) وفي تاريخ وزرائهم وشعرائهم وأدبائهم ما يدل على ذلك، وسنأخذ في هذا المعنى في موضع آخر. وقد كان الأندلسيون يتفقهون على مذهب الأوزاعي حتى رحل زياد بن عبد الرحمٰن بن زياد اللخمي المعروف بشيطون المتوفى سنة ٢٠٤ إلى الحجاز فسمع من الإمام مالك بن أنس كتاب الموطأ، وهو أول من أدخل مذهبه الأندلس، وكان ذلك زمن الأمير هشام بن عبد الرحمٰن المتوفى سنة ١٨٠ في فجر تلك الحضارة، وذلك طبيعي؛ لأن الناس في أدوار التاريخ الإسلامي لم يتفرغوا لعلم الأدب إلا إذا استكملوا علوم الدين أو أهملوها والعياذ بالله؛ وقد أجمع الأندلسيون قاطبة على مذهب مالك، ولا يزال ذلك في أهل المغرب لعهدنا؛ قال الحافظ ابن حزم: «مذهبان انتشرا في بدء أمرهما بالرياسة والسلطان: مذهب أبي حنيفة، فإنه لما ولِّي القضاء أبو يوسف كانت القضاة من قِبَله من أقصى المشرق إلى أقصى عمل إفريقية، فكان لا يولي إلا أصحابه والمنتسبين لمذهبه، ومذهب مالك عندنا بالأندلس، فإن يحيى بن يحيى - يعني يحيى بن يحيى الليثي، وقد روى الموطأ عن زياد المذكور آنفاً قبل أن يدرك مالكاً، ثم أدركه فروى عنه - كان

مكيناً عند السلطان مقبول القول في القضاة، وكان لا يلي قاضٍ في أقطار الأندلس إلا بمشورته واختياره، ولا يشير إلا بأصحابه ومن كان على مذهبه، والناس سراع إلى الدنيا، فأقبلوا على ما يرجون أغراضهم به، على أن يحيى لم يل قضاءً قط، ولا أجاب إليه، وكان ذلك زائداً في جلالته عندهم، وداعياً إلى قبول رأيه لديهم».

وابن حزم هذا هو أول مَن خالف مذهب مالك بالمغرب واستبدَّ بعلم الظاهر، ولم يشتهر به مثله أحد (ص ٣٢: المعجب).

وليس اشتغال الأندلسيين بالفقه ورسائله بمانعهم أن يتدارسوا علوم اللغة والإعراب؛ إلا أنهم لم يستقصوا هذه العلوم ولم يستغرقوها، لأن ذلك إنما كان في الطارئين على الجزيرة وفي قليل من أهل البلاد كما مرَّ بك بعضه؛ وقد كان الأمير عبد الرحمٰن الداخل شاعراً محسناً ولَسناً فصيحاً، وكان ابنه الأمير هشام إذا حضر في مجلسه امتلأ أدباً وتاريخاً؛ وفي زمن هشام هذا وقد تقدمت سنه [ودنتْ] وفاته؛ كان بالجزيرة الخضراء منجِّم يُعرَف بالضَّبّي؛ قال صاحب نفح الطيب عندما ذكر أن هشاماً أشخصه من وطنه إلى قرطبة: «وكان في علم النجوم والمعرفة بالحركات العلوية بطليموس زمانه حذقاً وإصابة» (ص ١٥٧ جـ ١).

وكان في زمن الحكم بن هشام، الذي وَلي سنة ١٨٠، شاعر اسمه العباس معروف بالشعر؛ أورد له صاحب نفح الطيب بعض أبيات غير جيدة (ص ١٦٠ جـ ١).

فتلك جملة تاريخ الأدب الأندلسي في القرن الثاني وما أدركه الفتح من بقية القرن الأول، وهي لا تعدّ شيئاً في جنب ما كان يومئذٍ بالشام والعراق في الدولتين الأموية والعباسية؛ حيث انتهى القرن الثاني بقيام المأمون العباسي الذي بويع سنة ١٩٨؛ ولكنها كالجاهلية للأدب الإسلامي؛ ولم تزل سنَّةً أن لا يَتم آخرُ شيءٍ إلا إذا كان النقص في أوله!

الأدبُ في القَرن الثالِث

استهل القرن الثالث وحضارة العباسيين في أوجها، وقد نفح الأدب العربي بأنفاس الخلود الباقية من عصر المأمون إلى ما شاء الله أن تبقى، ولكن هذا القرن كان في الأندلس نِطاحاً ومغالبة في أكثر سنيه، وليس فيه من أمراء الأدب المعدودين إلا الأمير عبد الرحمٰن بن الحكم المعروف بالأوسط معاصر المأمون العباسي: وكان أندى الناس كفاً، وأكرمهم عطفاً، وأوسعهم فضلاً، ملك من سنة ٢٠٦ إلى سنة ٢٣٨، وكانت أيامه أيام هدوء وسكون، واتخذ القصور والمتنزهات، ولكن سواد الناس لم يهتموا إلا ببناء الجوامع بكور الأندلس ولم تبن إلا في أيامه، وقد جاراهم هو في ذلك فزاد في جامع قرطبة رواقين، ويقول بعضهم إنه فعل ذلك لما اتهم بميله إلى الفلسفة. ولما كان هذا الأمير مع علمه بعلوم الشريعة عالماً بالفلسفة (ص ١٦٢ جـ ١: نفح الطيب) وكان محباً للسماع، كثير الميل للنساء، احتجب عن العامة، وهو أول من فعل ذلك من أمراء الأندلس ليتنفس في الهواء الرقيق... ولولا هذا الأمير لرقد العصر الثالث من الأندلس في كفن الثاني؛ إذ نبغ في أيامه يحيى بن حكم المعروف بالغزال الشاعر المفلق الفيلسوف، وكان شاعره، وهو من شعراء الأندلس كامرىء القيس من شعراء الجاهلية، وبشارٍ من شعراء المحدثين، وله الأرجوزة المطوّلة التي نظمها في فتح الأندلس وذكر فيها السبب في غزوها وفصّل الوقائع بين المسلمين وأهلها وعداد الأمراء عليها، وأسماءهم، فأجاد وتقصّى، وكان للأندلسيين بها شغف إلى آخر عصورهم، وقد قلده في ذلك أبو طالب المتنبي الشاعر من أهالي جزيرة شقر فنظم كتاباً في تاريخ الأندلس وأورد منه ابن بسام في كتابه الذخيرة.

وكان الغزال من كبار أهل الدولة حتى أرسله عبد الرحمٰن سفيراً إلى ملك القسطنطينية - حين بعث إليه هدية في سنة ٢٢٥ يطلب مواصلته ويرغبّه في ملك سلفه بالمشرق من أجل ما ضيق به المأمون والمعتصم - فأحكم الغزال بينهما الواصلة، وتوفي هذا الشاعر سنة ٢٥٠.

وكان من شعراء الأمير عبد الرحمٰن وندمائه عبد الله بن الشمر (ص ٣٤٥ جـ ٢: نفح الطيب)، وكان يكتب له محمد بن سعيد الزجالي، أصمعي الأندلس، وقد استوزره لشطرة من الشعر، وذلك أنه صنع في بعض غزواته قسيما، وهو:

نــرى الــشــيء مــمــا يُــتّــقــى فــنــهــابــه

ثم أرتج عليه وكان عبد الله بن الشمر نديمه وشاعره غائباً عن حضرته. فأراد من يجيزه، فأحضر له بعض قواده محمد بن سعيد هذا، فأنشده القسم، فقال:

ومــا لا نَــرَى مــمــا يــقــي الله أكــثــرُ

فاستحسنه وأجازه، وحمله استحسانه على أن استوزره.

وامتاز عصر هذا الأمير بشيوع الغناء في الأندلس، بعد أن قدم عليه زرياب المغني تلميذ إسحاق الموصلي سنة ٢٠٦، وهو الذي أورث هذه الصناعة الأندلس ـ وسنذكر أمره في تاريخ هذا الفن ـ وكان عبد الرحمٰن مولعاً بالسماع، مؤثراً له على جميع لذاته، حتى إنه كان يبتاع المحسِنات من الآفاق، فاشتريت له من المدينة فضلُ المدنية التي كانت لإحدى بنات هارون الرشيد، مع صاحبتها عَلَم؛ وصواحبَ غيرِهما، فأنشأ لهن داراً بقصره سماها دار المدنيات، وكان يؤثرهن لجودة غنائهن ونصاعة ظرفهن ورقة أدبهن، وكان من جواريه أيضاً قلم، وهي ثالثة فضل وعلم في الحظوة عنده، وكانت أديبة ذاكرة حسنة الخط راوية للشعر حافظة للأخبار عالمة بضروب الآداب، وهي أندلسية الأصل حُمِلت صبيةً إلى المشرق وتعلمت بالمدينة (ص ١١٨ جـ ٢: نفح الطيب) ومن الجواري اللاتي كن يتصرفن بين يديه منفعة، جاريةُ زرياب التي علمها أحسن أغانيه ثم أهداها له؛ وكان في زمنه أيضاً من الحاذقات بالغناء حمدونة وعلية ابنتا زرياب، ومصابيح جارية الكاتب أبي حفص عمر بن فلهيل (ص ١١٤ جـ ٢: نفح الطيب) وغيرهن؛ حتى ليكاد يكون زمن هذا الأمير نسائياً. وممن استهتر بهن من جواريه: مدثرة، والشفاء، وطروب، وقد بنى الباب على هذه الأخيرة مرة ببدر الأموال، وكانت غاضبة ثم استرضاها على أن لها جميع ما سد به الباب (ص ١٦٣ جـ ١: نفح الطيب).

وتولى بعد الأمير عبد الرحمٰن محمدٌ ابنه من سنة ٢٣٨ إلى سنة ٢٧٣، وكان كثير الغزوات فلم يُعْرَف في عهده تاريخ الأدب على حقيقة بيِّنة، بل استمر أهل الأندلس على ما اعتادوا زمن أبيه، ولكن كان من أخص شعرائه مؤمن بن سعيد؛ وكان من أعظم الفلاسفة لعهده عباس بن فرناس الحكيم ـ وسنذكره في موضع آخر ـ وله فيه شعر أورده صاحب العقد الفريد؛ ثم اهتز حبل الفتن بعده في ولاية ابنه المنذر، وكانت سنتين إلا نصف شهر سنة ٢٧٥؛ وفي زمن عبد الله أخي المنذر اضطربت نواحي الأندلس بالثوار والمغلبين في تلك السنين، وكان عبد الله شاعراً محسناً إلا أنه زاهد تقي صحيح الإيمان، وفي زمنه نشأ الفقيه الأديب ابن عبد ربه

صاحب العقد الفريد، وهو ويحيى الغزال طرفا الأدب في القرن الثالث، وتوفي عبد الله سنة ٣٠٠، وكان وزيره النضر بن سلمة الكاتب المحسن.

ومما امتاز به هذا القرن دخول رسائل المحدثين وأشعارهم في أواخره إلى إفريقية ثم الأندلس على يد أبي اليسر إبراهيم بن أحمد الشيباني المعروف بالرياضي من أهل بغداد وسكن القيروان وكتب لأمير إفريقية إبراهيم بن أحمد الأغلب، ثم لابنه أبي العباس عبد الله، وقد لقي الجاحظ والمبرد وثعلب وابن قتيبة الأدباء، وأبا تمام والبحتري ودعبلاً وابن الجهم الشعراء، وسعيد بن حميد وسليمان بن وهب، وأحمد بن أبي طاهر الكتاب، وغيرهم. وتوفي بالقيروان سنة ٢٩٨.

وكذلك دخول كثير من كتب اللغة ودواوين شعر الجاهلية على يد محمد بن عبد السلام بن ثعلبة المتوفى سنة ٢٨٦ فقد دخل البصرة ولقي بها أبا حاتم السجستاني والعباس بن الفرج والرياشي وأبا إسحاق الزيادي، فأخذ عنهم رواية عن الأصمعي وغيره، ودخل بغداد وسمع من أئمتها، ثم انقلب إلى قرطبة. (ص ٦٧: بغية الوعاة).

ثم اختراع التوشيح ـ وقد استوفينا الكلام عنه في موضعه.

الحضَارة الأندَلسيَّة

الأندلس إقليم في جنوب إسبانيا، وقد أُطلق اسمه على البلاد كلها مجازاً، ولهذه البلاد (إسبانيا) في تاريخ الحضارة أربعة أعصر: الأول عصر الفينيقيين الذين اكتشفوها، والثاني عصر الرومانيين، والثالث عصر القوطيين. . . والرابع العصر الإسلامي. وكانت إسبانيا قبل أن يكتشفها الفينيقيون ما بين القرن الرابع عشر والخامس عشر قبل الميلاد، معمورة بقبائل يسمونهم «الأيبيريين» وقد وقع الخلاف في أصلهم، قالوا: ومن هذا الاسم اشتق اسم «هباريا» الذي كان الاسم الأول لتلك البلاد، ثم صار إسبانيا بعد ذلك.

فلم تكن حضارة العرب في الأندلس ابتداءً، وإنما كانت تتميماً، ولولا ذلك لتبيَّن النقص الطبيعي في أدب تلك البلاد، ولبلغ الكبر قبل أن يشبّ شبابه الذي بهر التاريخ، لأن الأدب لا يتبع الحضارة لنفسها، ولكن لفلسفتها وحواشيها الرقيقة، فليس الشأن في بناءٍ يُقام وبلد يعمر ونهر يبثق وأرض تفلح، ولكن الشأن في فلسفة ذلك جميعه، من جمال الشكل وإحكام الهندسة وجلاء الطبيعة وحسن التنسيق؛ وأنت مع استفحال الحضارة الإسلامية واستبحار عمرانها وسموق مبانيها ودقة فنونها، خصوصاً في الأندلس، لا تكاد تجد لأفراد الشعراء المعدودين في وصف المباني إلا ما كان للبحتري في وصف قصور المتوكل كالجعفري وغيره، وللشريف الرضي في وصف ما كان في الحيرة من منازل النعمان، والصابي في وصف قصر روح بالبصرة، وشعراء الدّاريات، وهم الذين نظموا في وصف دار الصاحب بن عباد كأبي سعيد الرستمي والخوارزمي وغيرهما، وقد ذكرهم صاحب اليتيمة وأورد قصائدهم، وابن حمديس في مباني المعتمد على الله وما شاده المنصور بن أعلى الناس وهو أشهر الشعراء في ذلك، وأبي الصلت أمية الأندلسي في مباني علي بن تميم بن المعز العبيدي بمصر، وأبي محمد المصري في وصف قصر المأمون بن ذي النون بطليطلة، وقطع متفرقة لغير هؤلاء، وهم مع ذلك لا يذكرون مادة البناء ولا يصورون هندسته، لأن الشعر ليس مادة جامدة يأتلف مع الجوامد، وإنما هو يتبع زخرف الحضارة وفلسفتها.

وقد وجد العرب في الأندلس حضارة ممهدة وسبيلاً مطروقة إلى الفنون الدقيقة والجمال الطبيعي، وجاءهم بعد ذلك من بني أمية أمراء الحضارة المشرقية

ومنافسو العباسيين فيها. فجعلوا شباباً كاد يوفي على الهرم؛ وكان رأسهم في ذلك عبد الرحمٰن الداخل الذي بدأ في بناء جامع قرطبة الأعظم والقصر الكبير الذي كان في الأبنية كأنه قصيدة في الشعر، إذ كان من قصوره التي يحتويها: الكامل، والمجدد، والحائر، والروضة، والزاهر، والمعشوق، والمبارك، والرستق، وقصر السرور، والتاج، والبديع، وغيرها، وهي المعاهد التي كانت مذكورة في ألسن الشعراء وفرسان الأدب؛ وكان عبد الرحمٰن بن معاوية صاحب قصر الرصافة ينقل لجنانه غرائب الغروس وأكارم الشجر من كل ناحية، وأرسل إلى الشام رسوليه: يزيد وسفر، في جلب النوى المختارة والحبوب الغريبة، ولسنا الآن في شرح مواد هذه الحضارة من أنواع النقش والحيَل الصناعية ووصف القصور والمتنزهات وسرد أسمائها، ومجالس الخلفاء وأنواع زينتهم ولهوهم وما سفهوا فيه من السرف والبذخ ونحوها، فليس في كتابنا موضع يسع مثل هذا، وقد تكفل بذلك الشرح جميعه كتابُ نفح الطيب للمقري، فضلاً عن أن فيه أشياء أمسكناها لبحث الصناعة العربية تجيء في موضعها من هذا الكتاب؛ وإنما غرضنا هنا أن نضع أساس البحث في الحضارة الأدبية لأنها تابعة للحضارة الفنية، تغتذي بمادتها وتشرق بجمالها؛ وإنما الأدباء أقلام التاريخ التي تخلد حاضرة الدول وتصف زينة الملك وتراسل عن الملوك بالثناء وحسن الذكر وطيب الأحدوثة؛ فيد الدولة التي لا تكون لها هذه الأقلام يد شلاء يبترها التاريخ ولا يصفها إلا بالعجز وسوء التعلق والمغالبة على الوجود بغير حق.

وأساس الحضارة الأدبية في الأندلس تلك الطبيعة التي كانت ترسل النسمات أنفاساً موسيقية تؤخذ شعراً وتلفَظ ألحاناً، وبذلك حبّب إلى أهلها الأدب وطيعوا على هذه الشيمة، حتى كان ذلك ظاهراً في مثل وادي الأشات من أعمال غرناطة، وهي مدينة خص الله أهلها بالأدب وحب الشعر، لما أحدق بها من المواضع الفرجة والبساتين الغناء؛ وما زالوا يضربون المثل بأهل أشبيلية بلد المتنزهات في الخلاعة والمجون والتهالك على الشعر والغناء، وإنما كان يعينهم على ذلك واديها البهيج؛ وبنت أشبيلية هذه مدينة شريش، وواديها ابن واديها، وقد قالوا فيها: ما أشبه سعدى بسعيد! وهي مدينة وصفوها بأنه لا يكاد يُرى فيها إلا عاشق أو معشوق...

ومما خُصت به غرناطة التي تسمى دمشق الأندلس، نبوغ النساء الشواعر منها، كنزهون القلعية و [حفصة] الركونية وغيرهما، وناهيك [بهما] من شاعرتين ظرفاً وأدباً، فإذا كانت أنوثة تلك الطبيعة قد أنطقت النساء فكيف بالرجال؟

أدباء ملوك الأندلس:

قال الجاحظ في موضع من كتابه البيان: زعم رجال من مشيختنا أنه لم يقم أحد من بني العباس بالملك ـ أي إلى زمنه ـ إلا وهو جامع لأسباب الفروسية. فلو زعم أحد أنه لم يقم أحد من أمراء الأندلس وخلفائها إلى آخر القرن الخامس إلا وهو جامع أسباب الأدب لكان حقيقاً في زعمه بالتصديق، ولولا أدبهم لما نفق الأدب عندهم ولا بلغ مبلغه ذلك، فإن نفاق السوق جلاَّب، ولم يعرف فيهم من أهل الركاكة والسخف إلى ذلك إلا القليل، كمحمد بن عبد الرحمٰن المستكفي بالله الذي وزر له حائك يعرف بأحمد بن خالد، وكان صاحب رأيه وتدبيره، وقد رأينا أن نذكر أسماء الشعراء وأهل الأدب من أولئك الأمراء والخلفاء؛ فمنهم: عبد الرحمٰن الداخل، وابنه هشام، وعبد الرحمٰن بن هشام، وعبد الله بن محمد المتوفى سنة ٣٠٠؛ وله شعر جيد، والمنصور، والمستعين، وعبد الرحمٰن بن هشام من خلفاء دولة بني أمية الثانية، والمستظهر الشاعر الشاب المجيد، وأولاد الأمير عبد الرحمٰن الأوسط، وهم المنذر، والمطرف، وهشام، ويعقوب، ومحمد، وأبان، كلهم شعراء، ولمحمد هذا ثلاثة أولاد شعراء أيضاً، وهم: القاسم، والمطرف ـ المعروف بابن غزلان، وهي أمه، كانت قينة مغنية عوادة أديبة ـ ومسلم، ومن أولاد الناصر عبد الله بن الناصر، وأخوه أبو الأصبغ عبد العزيز، ومحمد بن الناصر، ومحمد بن عبد الملك بن الناصر، أما أخوهم الحكم المستنصر فهو للعلم والأدب، ولم يكن في ولد الناصر أشعر من محمد بن عبد الملك ومن ابن أخيه مروان بن عبد الرحمٰن بن عبد الملك بن الناصر، وهو في بني أمية شبيه عبد الله بن المعتز في بني العباس، لنفاسة شعره وحسن تشبيهه، وقد خرج منهم بعد القرن الرابع شعراء كثيرون يتفاوتون في الإحسان، وهي ذرية بعضها من بعض؛ ومن حسناتهم عبيد الله بن محمد المهدي المعروف بالأقرع، والأصم المرواني الذي مدح أمير المؤمنين عبد المؤمن؛ وقد ألف القاضي يونس بن عبد الله بن مغيب بطلب الحكم المستنصر كتاباً في أشعار خلفاء بني مروان بالمشرق والأندلس، معارضاً للصولي في تأليفه كتاب أشعار بني العباس بالعراق. وكتاب الصولي محفوظ بالمكتبة الخديوية.

أما ملوك الطوائف فحسبك بالمعتصم بن صمادح ملك المرّية وأولاده الواثق عز الدولة، ورفيع الدولة أبو زكريا يحيى بن المعتصم، وأبو جعفر، وأم الكرام، وكذلك المعتمد بن عباد صاحب أشبيلية ملك الشعراء، وأولاده: الرشيد، والراضي، وبثينة؛ ثم ملوك بني الأفطس أصحاب بطليوس وما إليهما، ومنهم

المظفر صاحب الكتاب المظفري في التاريخ والأدب، ـ وسيأتي ذكره ـ وبنو هود أصحاب سرقسطة، وكان منهم القائمون على الرياضيات والفلسفة، وأشهرهم المقتدر بن هود الذي كان آية في علم النجوم والهندسة والفلسفة؛ فقُل في زمن كان يقوم بأمره أمثال هؤلاء: وإنما الأمر بالأمير.

مبلغ عنايتهم بالعلم والأدب:

يخلص مما استوفيناه إلى الآن أن أمراء الأندلس وخلفاءها كانوا فيها كعواطف القلب التي تتحرك إلى المنافسة، فهم من جهة بإزاء العباسيين وأمرائهم في المشرق، ومن جهة أخرى بإزاء الطبيعة التي أنشأت الأندلسيين نشأة عقلية غير النشأة الأولى التي يساهم فيها كل أفراد النوع، وهي النشأة القلبية، فلم يكن بد لأولئك الأمراء من أن يكونوا على الحقيقة رؤوس هذا الشعب الطروب، وهي لا توفق بين اندفاعه وكبحه إلا إذا كان منها حيِّز للسياسة الحكيمة والعزمة الرحيمة، وهذا لا يتأتى مع جهل ولا جاهلية، وكذلك، ليس العلم المحض بنافع فيه على الإطلاق، وإنما لا بد من علم منوّع وافتنان يوافق به الأمير أو الخليفة معظم السواد من حاشيته وقومه، فالأمير الفيلسوف لا يصلح للرعية الفقهاء، وحينئذٍ لا بد أن يكون الفقه في الكفة الراجحة من ميزان سياسته، فتكون له الفلسفة في خاصة نفسه؛ والفقه وما يستعان به على تجميل الملك وسياسته كالكتابة والشعر وغيرهما ـ فيما ظهر منه للناس.

ولما كانت السيادة لعلم الفقه في أول أمر الأندلس كان الأمراء من بني أمية يعنون بشأن الفقهاء والتودد إليهم والانصياع لمشورتهم، ليتألفوا الناس بذلك ويديروا بهم الرحى الطاحنة التي هي الحرب؛ حتى إن الحكم بن هشام بات يتململ على فراشه وبَعُدَ عنه نومه حين مرض قاضيه وسمع النائحة عليه؛ لأن هذا القاضي كان يكفيه أمور رعيته بعدله وورعه وزهده.

ثم أقبل الأمراء على أهل الأدب واشتغلوا بالفلسفة، ولكنهم لم يظهروا في ذلك إلا في القرن الرابع، بعد زمن عبد الرحمٰن الناصر (٣٠٠ ـ ٣٥٠ هـ) وهو الذي تجرأ على لقب الخلافة فكان أول من انتحله بالأندلس، وذلك عندما التاث أمر الخلافة بالمشرق، واستبدّ موالي الترك على بني العباس. وقد تعاور الدولة العباسية في زمن هذا الخليفة المقتدر والقاهر بالله والراضي بالله، وهو الخليفة الشاعر، والمتقي لله والمستكفي والمطيع الذي غلب على أمره معزُّ الدولة بن بويه ولم يكن له أمر ولا نهي ولا خلافة تعرف، فكان هذا الاضطراب في المشرق علة

في تحريك المدنية والحضارة إلى المغرب، حتى استفحل أمرهما هناك، لأن الخلافة التي تقوم بعد أن بلغت الحضارة العباسية إلى منقطعها لا تكون خلافة بلا شيء، بل لا يكفي فيها أن تضاهي الحضارة العباسية، وقد كان اندفاع هذا التيار سبباً في ظهور الفلسفة من مغاصتها وجريانها على أعين الناس، وقد أرسل الخليفة عبد الرحمٰن إلى القسطنطينية، وكان عاهلها القيصر رومانوس؛ وإلى العراق والحجاز والشام ومصر وإفريقية ـ من يشتري له الكتب ويحصل له من ذخائرها وأصولها المهمة، حتى قيل إن عاهل القسطنطينية وجد من أسباب الحظوة لدى هذا الخليفة أن يهدي إليه نسخة بديعة من كتاب الحشائش الذي ألفه ديسفوريدس العالِم النباتي المشهور، وقد كانت مكتوبة بالخط الإغريقي مصورة فيها الحشائش كلها بالذهب، وأهداه كتاباً آخر لهرشيوس صاحب القصص، وهو تاريخ للروم في أخبار الدهور وقصص الملوك وطبقات الأطباء في كتب أخرى، وكان ذلك سنة ٣٣٧.

ولكتاب ديسفوريدس هذا شأن عند العرب، وقد نقله عن اليونانية اصطفان بن باسيل أيام المتوكل العباسي وترك أسماء كثير من العقاقير على لفظها اليوناني، إذ لم يحسن تغريبها، ووقعت هذه النسخة العربية إلى الأندلس، فلما أهدي الكتاب إلى الناصر أرسل إلى ملك القسطنطينية في أن يبعث إليه براهب يعرف اليونانية واللاتينية، وكان في الأندلس من يحسن هذه اللغة، فبعث إليه راهباً اسمه نقولا وصل إلى قرطجة سنة ٣٤٠ فتعاونوا على استخراج ما فات ابن باسيل، ثم جاء ابن جلجل الطبيب الأندلسي في آخر القرن الرابع فألّف كتاباً فيما فات ديسفوريدس من أسماء العقاقير والأدوية، جعله ذيلاً على ذلك الكتاب.

وبذلك صار من مفاخر الأندلسيين يومئذٍ اتخاذ المكاتب للمنفعة والزينة معاً، حتى إن الكتاب ربما غُوليَ فيه لجلده ونقشه وحُسن خطه، لأنها مظاهر الزينة، وقد كان الناصر أندى الناس كفاً على الشرعاء والكتّاب وأهل الموسيقى وغيرهم، وتولى حماية من يشتغل بعلوم الفلسفة، حتى طارت شهرة قرطبة في أوروبا فأمها الناس أفواجاً في زمنه وزمن ابنه الحكم، واختلطوا بالأندلسيين في حلقات العلم، ولا يتم ذلك إلا في عصر تكون شجرة الفلسفة قد مدّت عليه ظلّها الوارف، ومن أشهر أولئك الراهب جوبرت (٩٣٠ ـ ١٠٠٤م) الذي ارتقى بعد ذلك إلى العرش البابوي باسم البابا سليفسترس الثاني وقد وفد في زمن الحكم (ص ٩٨ جـ ١: تاريخ الأدب عند الإفرنج والعرب).

ولسنا نفيض في وصف زمن الناصر وإقبال الوفود عليه من ملوك أوروبا

والملوك المتاخمين له ومخاطبته في أمر الهدنة والسلم والتماس رضاه وتقبيل يده، ولا في وصف المجلس التاريخي العظيم الذي أعدّه لاستقبال تلك الوفود، فإن حواشي التاريخ ليست من شرطنا في هذا الكتاب، وإنما نقول إن زمن هذا الخليفة كان شباب الأدب، ولغلبة العلوم عليه من اللغة والنحو والحديث والفلسفة لم يكثر شعراؤه كثرتهم في أواخر هذا القرن وفي القرنين الخامس والسادس. وقد كان من تأثير ذلك أن صار أكثر الفقهاء وسائر أصناف العلماء رواة للشعر والأخبار، واستفاض ذلك إلى آخر عصور الأندلس، فنشأ من مشاهيرهم مثل أبي مروان عبد الملك الطبي، وأبي الوليد الباجي، وأبي أمية إبراهيم بن عصام، وأبي حزم الظاهري، وأبي بكر الطرطوشي، والحافظ الحميدي، وابن الفرضي، وغيرهم؛ حتى إن من لم يكن فيه هذا الأدب من العلماء كانوا يعدُّونه غفلاً مستثقلاً. ولم يكن يشتهر بذلك قبلهم إلا القليل من الفقهاء، كعبد الملك بن حبيب المتوفى سنة ٢٣٨، والقاضي منذر بن سعيد المتوفى سنة ٣٣٥ وكانوا يقولون في عبد الملك إنه عالم الأندلس وإنّ عيسى بن دينار فقيهها؛ وأشهر شعراء الناصر: ابن عبد ربه صاحب العقد الفريد المتوفى سنة ٣٢٨، وهو الذي نظم بعض غزواته في أرجوزته المشهورة، وحاجبه أحمد بن عبد الملك بن عمر بن أشهب، ووزيره عبد الملك ابن جهور، وآخرون.

ولما ولي بعد الناصر ابنهُ الحكم المستنصر (٣٥٠ ـ ٣٦٦) جرى في طريق أبيه وأربى على الغاية، فكان جمّاعاً للكتب في أنواعها ما لم يجمعه أحد قبله من الملوك، حتى بلغ عدد الفهارس التي فيها تسمية الكتب أربعة وأربعين، في كل واحدة عشرون ورقة، ليس فيها إلا ذكر أسماء الدواوين، وكان يبعث إلى الأقطار في شراء الكتب أناساً من التجار، وبعث في كتاب الأغاني إلى مصنفه أبي الفرج، وكان نسبه في بني أمية، وأرسل إليه فيه بألف دينار ذهباً، فبعث إليه بنسخة منه قبل أن يخرجه إلى العراق، وله من أمثالها أشياء؛ وجمع بداره الحُذّاق في صناعة النسخ والمهرَة في الضبط والإجادة في التجليد، فأوعى من ذلك كله، واجتمعت بالأندلس خزائن من الكتب لم تكن لأحد من قبله ولا من بعده، وقد حققوا أنها بلغت سبعين مكتبة إلا ما يذكر عن الناصر العباسي بن المستضيء. قال ابن خلدون: ولم تزل هذه الكتب بقصر قرطبة إلى أن بيع أكثرها في حصار البربر، وأمر بإخراجها وبيعها الحاجب واضح من موالي المنصور بن أبي عامر، ونهب ما بقي منها عند دخول البربر قرطبة واقتحامهم إياها عنوة، وقد آثر ذلك الحكم على لذات الملوك، فاستوسع علمه، ودق نظره، وجمَّت استفادته، وكان في المعرفة بالرجال والأخبار

والأنساب أحوذياً نسيج وحده؛ وكان ثقة فيما ينقله، وقلما يوجد كتاب من خزائنه إلا وله فيه قراءة أو نظر في أي فن كان، ويكتب فيه نسب المؤلف ومولده ووفاته وغرائب أخرى لا تكاد توجد إلا عنده لعنايته بهذا الشأن. وإذا كان الحكم قد امتاز بشدة النظر في علم الحدثان ـ التنجيم (ص ٩٣ جـ ٢ : نفح الطيب) وهو من اللهو الشبيه بالباطل، فما ظنك به في غيره من علوم القوم؟ وإن مبلغ العلم لا يكون دائماً إلا مبدأ العناية بالعلم، فعلى قدر ما يستوفي العالم يكون شرهه إلى الزيادة، وعلى مقدار هذا الشره تكون العناية بمن عنده شيء مما يوفّي حق الرغيبة ويغني من حاجة الطلب؛ فإذا كانت خزائن الحكم تحفل بأربعمائة ألف مجلد، كما قيل، (ص ١٨٤ جـ ١ : نفح الطيب) حتى إنهم لما نقلوها أقاموا في ذلك ستة أشهر؛ فهل يكون عصره إلا عصرَ العلماء والأدباء الذين هم مصانع الكتب على الحقيقة؟

أما الشعر في زمنه فإنا إذا ذهبنا نقلب كتب التاريخ التي بين أيدينا لم نكد نعرف من مشاهير عصره [غير] حاجبه جعفر بن محمد المصحفي رب القلم والبيان؛ وهو في الطبقة الثانية من شعراء الأندلس، وغير الرمادي الشاعر المتوفى سنة ٤٠٣ ويعدونه في الطبقة الثالثة (ص ١٦ : المعجب في تلخيص أخبار المغرب).

وإذا كان التاريخ قد ذهب بكثير من أسمائهم، فقد رأينا في بعض أنبائه أن من الكتب التي ألفت للحكم المستنصر كتباً في شعراء الأندلس، منها أخبار شعراء ألبيرة في عشرة أجزاء؛ وقد وقف عليه الوزير أبو محمد بن حزم؛ وهو الذي ذكره في بعض رسائله ولم يذكر اسم مؤلفه (ص ١٢٣ جـ ٢)، ولكنا وقفنا في طبقات اللغويين والنحاة للسيوطي على اسم هذا الكتاب في ترجمة مطرف بن عيسى الألبيري المتوفى سنة ٣٥٧؛ وقال إن له كتاباً آخر في فقهائها؛ وكتاباً في أنساب العرب النازلين بها وأخبارهم (ص ٣٩٢).

ورأينا أيضاً في هذه الطبقات في ترجمة محمد بن عبد الرؤوف القرطبي المعروف بابن خنيس المتوفى سنة ٣٤٣ أنه ألّف كتاباً في شعراء الأندلس بلغ فيه الغاية؛ فيكون من ذكرهم فيه إلى ما قبل انتهاء زمن الناصر؛ وألبيرة لم تكن إلا مدينة من مدن الأندلس فكيف بسائرها؟ إلا أن الشعر كان كثيراً في علماء اللغة والنحو وغيرهما ـ كما سيجيء في موضعه ـ وفي أيام هذا الأمير نبغ محمد بن هاني الشاعر الشهير بأشبيلية، ولكنه انفصل عنها إلى إفريقية ومدح المعز صاحب مصر وغيره، وتوفي سنة ٣٦٨؛ وقد توفي الحكم سنة ٣٦٦ وولي بعده ابنه هشام فغلب

على أمره ابن أبي عامر المنصور وتولى حجابته، وجرت أحوال علَت قدمه فيها حتى صار صاحب التدبير، فدانت له الأندلس كلها ولم يضطرب عليه شيء من نواحيها، وكان محباً للعلوم مؤثراً للأدب، مفرطاً في إكرام من ينسب إلى شيء من ذلك ويفد عليه متوسلاً به بحسب حظه منه وطلبه له ومشاركته فيه، وقد أفرط في الإحسان على أبي العلاء صاعد اللغوي البغدادي حين قدم عليه سنة ٣٨٠ حتى اتخذ له مرة قميصاً من رقاع الخرائط التي كانت تصل إليه فيها الأموال منه، وجعل ذلك حيلة إلى بلوغ الغاية من كرمه، وقد ألف له كتباً غريبة، منها كتاب الهجفجف بن غيدقان بن يثربي مع الخنوت بنت مخرمة، وكتاباً آخر في معناه سمّاه كتاب الجواس بن قطعل المذحجي مع ابنة عمه عفراء. قال صاحب «المعجب»: وهو كتاب مليح جداً انخرم أيام الفتن بالأندلس فنقصت منه أوراق لم توجد بعد، وكان المنصور كثير الشغف بهذا الكتاب ـ أعني الجواس ـ حتى رتب له من يخرجه أمامه كل ليلة (ص ٢٠: المعجب).

ولعل هذه الكتب مما يساق فيه القصص الموضوع على غرض من أغراض السياسة والأدب؛ ويقول صاحب «المعجب»: إن كتاب الهجفجف وضعه على نحو كتاب أبي السري سهل بن أبي غالب، فيا أسفا على كتب أصبحت أسماؤها تحتاج إلى تفسير... وقد ذكر الفتح بن خاقان في المطمح في ترجمة الوزير حسان بن مالك بن أبي عبدة أنه دخل على المنصور وبين يديه كتاب ابن السري وهو به كلف وعليه معتكف، فخرج وعمل على مثاله كتاباً سماه ربية وعقيل، وأتى به منتسخاً مصوّراً في ذلك اليوم من الجمعة الأخرى (ص ٣١٤ جـ ٢) فهذا يفيد أن هذه الكتب جميعها على مثال كليلة ودمنة المشهور.

وكان للمنصور مجلس في كل اسبوع يجتمع فيه أهل العلم والمناظرة بحضرته ما كان مقيماً بقرطبة، لأنه كان مواصلاً لغزو الروم مفرطاً في ذلك لا يشغله عنه شيء، حتى إنه ربما خرج للمصلى يوم العيد فحدثت له نية في ذلك فلا يرجع إلى قصره، بل يخرج بعد انصرافه من المصلى كما هو من فوره إلى الجهاد، فتتبعه عساكره وتلحق به أولاً فأولاً؛ وقد غزا في أيام ملكه التي دامت إلى سنة ٣٩٣ نيفاً وخمسين غزوة.

ورأس الشعراء في أيامه عبادة بن ماء السماء المتوفى سنة ٤٢٢ وقيل سنة ٤١٩، وهو أول من أتقن الموشحات بالأندلس حتى كأنها لم تسمع إلا منه، وللرمادي في ذلك يدٌ أيضاً.

ومن مشاهيرهم الرمادي وابن دراج والقسطلي ومحمد بن مسعود الغساني البجالي (ص ٢٣٨ جـ ٢: نفح الطيب) وكان يكتب له هو ومحمد بن إسماعيل.......................... وله لطائف في الشعر فكان يخاطب المنصور بلسان النبات الذي يوافق أسماء عقائله ومحاظيه، كاسم بهار ونرجس وغيرهما، والوزير محمد بن حفص بن جابر، وأبو بكر محمد بن نهور، وغيرهم. وكان المنصور معروفاً بالمحاماة عن أهل الشعر والأدب حتى لا ينتقصهم في مجلسه أحد إلا رد عليه وسفّهه؛ وقد وقع بعضهم في الرمادي عنده فكلمه كلاماً كان يغوص دونه في الأرض لو وجد لشدة ما حل به منه؛ غير أنه لما كان المنصور غَزّاءاً موالياً للجهاد، فقد كان غبار حروبه يثور بين العلماء تشدُّداً في الدين، حتى فشا في العامة اتهام كل من يشتغل بالفلسفة أو يعرف بمذهب من مذاهبها حتى في الشعراء أنفسهم، وكان قليل من ذلك في زمن الحكم وأبيه، فاتهموا ابن هانىء في أشبيلية، وأساءوا المقالة فيه حتى انفصل عنها، ولما وفد الشاعر المشهور أبو عبد الله محمد بن مسعود الغساني البجالي على المنصور، اتهم كذلك برهقٍ في دينه، فسجنه المنصور في المطبق زمناً. وقد بقيت الفلسفة مضطهدة في الأندلس بعد ذلك من عامتها، حتى ظهرت في بر العدوة ـ كما سيجيء ـ وفشا الأدب في زمن المنصور حتى صار حلية الشباب وزينة النشأة الأندلسية، ومثل ذلك يكون مبدأ عصر عظيم، وقيل إن المخانيث بقرطبة يومئذٍ كانوا يشتغلون به، فكان منهم فتيان أخذوا بنصيب وافر منه، ومن هؤلاء غلام للمنصور اسمه فاتن توفي سنة ٤٠٢، قالوا: كان لا نظير له في علم كلام العرب (ص ٩٠ جـ ٢: نفح الطيب).

وبعد المنصور بزمن قليل ابتدأت الفتن في الأندلس واستجار بعضهم الإفرنج، ولبثوا على ذلك إلى أن انقرضت دولة بني أمية سنة ٤٢٨، فكانت دولة المنصور آخر دول العلم والأدب في القرن الرابع، وقد وضع ابن الفرضي الحافظ المشهور المتوفى سنة ٤٠٣ كتاباً في أخبار شعراء الأندلس إلى ذلك الزمن (ص ٣٨٣ جـ ١: نفح الطيب).

وسار الأدب في وجهته غير مبالٍ بقيام الملوك وسقوطهم؛ لأنه لا يقوم بهم ولا يسقط معهم إلا في أوائل نشأته، إذ يحوطونه ويكفلون نموه؛ وإلى أن انقرضت دولة بني أمية وانتثر سلك الخلافة في المغرب كان الأمراء لا ينفكون يتعاهدونه؛ فكان الناصر علي بن حمود من البربر ـ وهو الذي ملك مُلك قرطبة بعد الأربعمائة

وقيل سنة ٤٠٨ ـ على عجمته وبُعده من فضائل اللسان، يُصغي إلى الأمداح ويثيب عليها، مظهراً في ذلك آثار النسب العربي والكرم الهاشمي؛ ومن مشاهير الذين امتدحوه ابن الخياط القرطبي، وعبادة بن ماء السماء (ص ٢٢٥ جـ ١ : نفح الطيب). ولما ولي المستظهر سنة ٤١٤ (من خلفاء الدولة الأموية الثانية) عكف على الأدب، وكان شاعراً مصنِّعاً بديع الشعر، فاشتغل عن تدبير المملكة بالمباحثة مع أبي عامر بن شهيد الشاعر الكبير؛ وأبي محمد بن حزم العالم الشهير؛ وعبد الوهاب بن حزم الغزل المترف؛ فكانوا يتباحثون في الآداب ويتجاذبون أهداب الشعر؛ حتى أحقد بذلك مشايخ الوزراء والكبراء؛ فأثاروا عليه العامة وهم يومئذٍ أجهل ما يكون؛ فقتلوه لأدبه وشعره؛ وهذا وحده دليل على أن العامة لا يكرهون الفلسفة ولا يضطهدون القائمين عليها لذاتها؛ ولكنهم مع كل ريح؛ وأتباع كل ناعق؛ وكما تابعوا في إِحراق كتب الفلسفة، تابعوا كذلك في إِحراق كتب المذهب المالكي في المغرب ـ كما سنشير إِليه فيما يأتي ـ.

القَرن الخامِس وَملوكِ الطوائِف

بعد أن انقطعت خلافة بني أمية ولم يبق من عقبهم من يصلح للملك، استبد بالأندلس أفراد غلب كل واحد منهم على ما يليه، وهم المسمون بملوك الطوائف، فضبطوا نواحيها، وجعلوها عواصم الحضارة، وتنافسوا في أبهة الملك وفخامة الشأن، فكان منهم بنو ذي النون ملوك طليطلة، وبنو هود ملوك طرطوشة وسرقسطة وغيرهما، وملوك بني الأفطس أصحاب بطليوس وجهاتها، وبنو صمادخ أصحاب المرية، والفتيان العامرية: مجاهد ومنذر وخيران ملوك دانية (ص ١٣٩ جـ ٢: نفح الطيب) وما منهم إلا أديب أو عالم، فنفقت بهم سوق الأدب، وصار الأديب أينما دار استند إلى ركن وتوجّه إلى قبلة، حتى صارت الأندلس كعبة، لهذه العادة، لا للعبادة؛ لا جرم كان هذا العهد حافلاً بالشعراء والأدباء والقائمين على أنواع العلوم من كل من أغْلَتْ قيمتَه المنافسة، وقد وجدوا الزمن رخاء والعصر حضارة والنفوس متهيئة، فلم يبق لهم وراء ذلك مقترح لقريحة، ثم إن أولئك الملوك لم يخوضوا في أول أمرهم [الفتن]، ولم تعصف بهم ريح السياسة، فانصرفوا جهدهم إلى استجماع لذّة الملك، وأخذوا بأحلام المباهاة التي يهذي بها مرضى الترف الليّن وضعفاء العصب السياسي، إلا قليلاً منهم، فصار المدح لغذاء أرواحهم كالملح لطعام أجسامهم؛ وثبتت العادة بذلك، حتى إن يوسف بن تاشفين لمّا دخل الأندلس توسّط له المعتمد بن عباد عند الشعراء ليمدحوه حتى لا يصغر شأنه مع أنه دخل في نجدةٍ لهم على الإفرنج وكان على يده النصر المبين.

وتبع ذلك من فنون الآداب ما يخلق لهم اللذة في كل صورة ويبدلها في كل خلقة، حتى يتداولوا بهذه الجدّة من سأم القديم وضجر التكرار، فكانت لهم المجالس العجيبة، والأوصاف البارعة، والفنون المستظرفة من صور التشبيهات، إلا أن ذلك جميعه قد كان أعْوَدَ على الأدب بالفائدة وأردَّ عليه بالمنفعة، فنبغ في أيامهم مَن لو خَلاَ الأدب الأندلسيُّ إلا منهم لكانوا زينته ورواءه، وقد كاد يكون بهم القرن الخامس تاريخاً على حدة.

كان من أعظم مباهاة ملوك الطوائف أن فلاناً العالم عند فلان الملك، وفلاناً الشاعر مختص بفلان الملك (ص ١٣٩ جـ ٢: نفح الطيب)؛ وقد بذل مجاهد العامري ملك دانية لأبي غالب اللغوي ألف دينار ومركوباً وكساء على أن يضع اسمه

في صدر [كتاب ألّفه] فأبى ذلك أبو غالب وقال: كتاب ألّفته لينتفع به الناس وأُخلّد فيه همّتي، أجعل في صدره اسم غيري؟ فلما بلغ هذا مجاهداً استحسن أنفته وأضعف له العطاء. وكان من ملوك بني هود: المقتدر بن هود، وهو آية في علم النجوم والهندسة والفلسفة، وكان يباهي بالفقيه الأديب العالم الشاعر أبي الوليد الباجي وانحياشه إلى سلطانه؛ ومن ملوك بني الأفطس: المظفّر، وكان أحرص الناس على جمع علوم الأدب خاصة من النحو واللغة والشعر ونوادر الأخبار وعيون التاريخ؛ وقد [انتخب] مما جمع من ذلك كتابه المشهور بالمظفّري في خمسين جزءاً على نحو كتاب الاختيارات للروحي وعيون الأخبار لابن قتيبة (ص ٤٩: المعجب). توفي سنة ٤٦٠، وكان أديب ملوك عصره؛ أما ملوك بني عباد فقد كانوا هم وبنوهم ووزراؤهم صدوراً في بلاغتي النظم والنثر، مشاركين في فنون العلم؛ وكانت دولتهم العبادية بالمغرب كالدولة العباسية بالمشرق، وكان المعتمد منهم لا يستوزر وزيراً إلا أن يكون أديباً شاعراً حسن الأدوات؛ وكان من شعراء أبيه المعتضد، أبو جعفر بن الأبار... وأبو الوليد وابنه الوزير أبن زيدون واليماني، وابن جاخ البطليوسي الذي يعد من أعاجيب الدنيا لأنه كان أمّياً، وقد بلغ من حسن شعره أن ولاه المعتضد رياسة الشعراء؛ إذ كانت له دار مخصوصة بهم وديوان تقيّد فيه أسماؤهم، وقد جعل لهم يوماً يفرغ لهم فيه فلا يدخل فيه على الملك غيرهم، وربما كان يوم الاثنين. (ص ٤٦٨ جـ ٢: نفح الطيب).

فتأمّل ما عسى أن يبلغ عدد قوم يُفرَد لأسمائهم ديوان وتخصص بهم دار؟ وكان المعتضد داهية يشبه أبا جعفر المنصور، وقد اتخذ خُشباً في ساحة قصره جللها برؤوس الملوك والرؤساء عوضاً عن الأشجار التي تكون في القصور، وكان يقول: في مثل هذا البستان فليتنزه! (ص ٥٩: المعجب).

وهذا الخبر ينقله كتبة الأوروبيين إلى الشعر المحض فيقولون إنه كان يزرع الورد في جماجم أعدائه، ولابنه المعتمد شيء من مثل هذا، فقد اتخذ في بعض وقائعه... من جماجم أعدائه مئذنة ثوّب عليها المؤذنون؛ ولم يجتمع من فحول الشعراء وأمراء الكلام بباب أحد من ملوك الإسلام ما اجتمع بباب الرشيد والصاحب بن عبّاد والمعتمد هذا، فكان بباب الرشيد مثل أبي نواس وأبي العتاهية والعتابي والنمري وأشجع السلمي ومسلم بن الوليد وأبي الشيص ومروان بن أبي حفصة ومحمد بن مناذر وغيرهم؛ وكان بباب الصاحب بأصبهان وجرجان والري مثل أبي الحسين السلامي وأبي بكر الخوارزمي وأبي طالب المأمون وأبي الحسن

البديهي وأبي سعيد الرستمي وأبي القاسم الزعفراني وأبي العباس الضبي وأبي محمد الخازن وأبي الحسن بن عبد العزيز الجرجاني وبني المنجم وابن بابك وابن القاشاني وبديع الزمان والشاشي وكثيرين غيرهم (ص ٣٢ جـ ٣: يتيمة الدهر). وكان بحضرة المعتمد مثل ابن زيدون وابن اللبانة وابن عمار وعبد الجليل بن وهبون وأبي تمام غالب بن رباح الحجام وابن جامع الصباغ، وغيرهم؛ ولا أحدث بالمعتمد وأولاده وأمه العبادية، فكلهم شعراء، وكان يناظر المعتمد المتوكل ابن الأفطس، وكان في حضرة بطليوس كالمعتمد بإشبيلية، يتردد أهلُ الفضائل بينهما كتردد النواسم بين جنتين، وينظر الأدب منهما عن مقلتين، والمعتمد أشعر والمتوكل أكتب (ص ٥٨٣ جـ ٢: نفح الطيب) وكان وزيره ووزير أبيه ابن عبدون الكاتب الشاعر الشهير، وهو الذي سيَّر فيهم القصيدة الخالدة التي أولها:

الدهر يفجع بعد العين بالأثر

وذكر فيها مصارع الملوك إلى زمنهم، وتوفي سنة ٥٢٠.

وكذلك كان بالمرية يومئذٍ المعتصم بن صمادح، ومن شعرائه ابن الحداد شاعر الأندلس وعمر بن الشهيد وأبو جعفر الخراز البطرني وأبو الوليد النحلي ومحمد بن عبادة الوشاح والأسعد بن بليطة والحكيم الفيلسوف أبو الفضل بن شرف القائل في دولته:

لم يبق للجور في أيامهم أثر   إلا الذي في عيون الغيد من حور

وقد قصر إمداحه عليه بعد أن مدح المتوكل بن المظفر وأقطعه المعتصم قرية بأحوازها لهذا البيت ـ وسنتكلم عن الشعراء الفلاسفة في موضع آخر ـ.

ومما امتاز [به] القرن الخامس شيوع الأدب في النساء، حتى كانت مريم بنت أبي يعقوب الأنصاري التي اشتهرت بأشبيلية بعد الأربعمائة تدارس النساء الأدب (ص ٤٩٣ جـ ٢: نفح الطيب).

وامتاز أيضاً باختراع الزجل كما امتاز القرن الرابع باختراع التوشيح، والذي اخترع الزجل هو الوزير أبو بكر بن قزمان، وكان ممن اشتمل عليهم المتوكل بن المظفر.

وفي آخر هذا القرن نكب ملوك الطوائف وانقرض ملكهم على يد يوسف ابن تاشفين الملقب أمير المسلمين ولم يكن على شيء من الأدب العربي؛ ولذلك كان أكثر الشعراء في بر العدوة أيام نكبة ملوك الطوائف من الزعانفة ومُلْحِفي أهل الكدية، حتى إنه لما أخذ المعتمد إلى طنجة تعرّض له أولئك الصعاليك وألحفوا

في استجدائه، وكان هو أولى منهم بالكدية لولا أنه المعتمد الذي يقول في ذلك:

لـولا الـحـيـاء وعـزة لَـخْـمِـيَّـةٌ   طيّ الحشا ساواهمُ في المطلب

ومن مشاهيرهم الحصري الأعمى، وكانت له عادة سيئة من قبح الكدية وإفراط الإلحاف (ص ٩٠: المعجب).

عصر الوزراء:

غير أن ملوك الطوائف قد تركوا له إرثاً من الأدب اتصل به بعضه بعد أن استوسق له الأمر، إذ خلفوا من الشعراء والكتاب كالوزراء بني القبطرنة من أهل بطليوس أبي بكر وأبي محمد وأبي الحسن، وذي الوزارتين أبي بكر محمد بن رحيم الشاعر، وأخيه الوزير أبي الحسين بن رحيم، والوزراء أبي بكر الطائي، وأبي الحسن جعفر بن الحاج، وأبي محمد بن القاسم، وأبي عامر بن أرقم، وأبي جعفر بن مسعدة، وأبي محمد بن [...]، وأبي القاسم بن السقاط، وأبي عبد الله بن أبي الخصال، وأبي الحسين بن سراج، وأبي القاسم بن الجد، وأبي محمد بن مالك، وعبد الله بن سماك، وعبد الحق بن عطية، وعبد الحسن بن أضحى، والكاتب أبي عبد الله اللوشي؛ [...] وأبي الحسن بن زنباع، وأبي محمد بن سارة، ويحيى بن تقي، وأبي الحسن غلام البكري، وأبي القاسم المتنبي، وأبي الحسن بن [...] وأبي عبد الله محمد بن عائشة، وأبي عامر بن عقال، وعبد المعطي بن مجد، وغيرهم، وما منهم إلا عَلَم في دولة القلم.

وهذا القرن الخامس يصح أن [يلقب] بزمن الوزراء، لأنهم كثروا فيه كثرة لم تكن فيما قبله ولم تعهد فيما بعده، وإنما كانوا يستوزرون لأدبهم من الكتاب والشعر ـ وبذلك عرفوا ـ فكأن الوزارة كانت كالشعر منافسة، ثم كانوا يوزعون عليهم الخطط كالمظالم والأحكام [والإنشاء] وغيرها.

وربما يتهادى الوزير الواحد ملوك عدة؛ ولذهاب هؤلاء الوزراء بجيد الشعر قلّ في زمنهم من عُرِف بالشعر وحده، لأنه لا يتميز به إلا من ميَّزته مواهبه وتخطّت به جلالة الوزارة، وقد مر بك أسماء بعضهم، أما الوزراء ممن لم نذكرهم فمنهم أحمد بن عباس وزير زهير الصقلي ملك المرية، وكانت له عناية خاصة بجمع الكتب حتى بلغت دفاتره ٤٠٠ ألف مجلد غير الدفاتر المخرومة، وأبو مروان بن سراج جاحظ الأندلس، وأبو محمد بن عبد البر، وأحمد بن عبدالملك بن شهيد، وأبو مغيرة بن حزم، ومحمد بن عبد الله بن مسلم، وأبو المطرف بن الدباغ، وأبو حفص بن برد، وأبو عبد الله البكري، وأبو بكر بن عبد العزيز، وأبو عبد

الملك بن عبد العزيز، وأبو جعفر البتي، وأبو جعفر بن سعدون، والحاجب أبو مروان عبد الملك بن رزين، و. . . محمد بن طاهر، وأبو عامر بن ستون، وأبو بكر بن القصيرة، وأبو الحسن بن اليسع، وأبو الفضل بن حداي، وذو الوزارتين أبو عيسى بن لبون، وأبو محمد بن سفيان، وأبو محمد بن القاسم، وأبو الحسن بن الحاج، وأبو الأصبغ بن الأرقم، وابن الحضرمي، وأبو طالب بن غانم، وأبو بكر بن قزمان؛ وربما كان لكل واحد جمع من هؤلاء، كتّاب وشعراء، يتجمّل بهم موكب الوزارة، وينطق بهم لسان المجلس؛ فتأمل عظمة هذا العصر، وتدبر مقدار ما فيه مع ذلك من الأدب وفنونه.

ونحن نستوفي هذه الكلمة بذكر من اشتهروا قبل من ذكرناهم من وزراء الأندلس، ومنهم حاجب الناصر أحمد بن عبد الملك بن عمر بن أشهب، ووزيره عبد الملك بن جهور، ثم حاجب ابنه الحكم جعفر بن محمد المصحفي؛ وكان في زمنه وزمن أبيه من بيوت الوزراء آل أبي عبيدة وينتهي بيتهم في الوزارة إلى زمن الداخل، وآل شهيد، وآل فطيس، وفي زمن المنصور بن بي عامر: محمد بن حفص بن جابر، وأبو بكر محمد بن نهور، وأبو عبيدة حسن بن مالك صاحب كتاب ربيعة وعقيل الذي سلفت الإشارة إليه.

القَرن السَادِس

ومَا بعدَه

بعد أن انقرض ملك الطوائف واستوسق أمرها لابن تاشفين بما أظهر من النكاية في العدو والدفاع عن المسلمين وحماية ثغورهم، بلفّ الجيوش إلى الجيوش، وصدم الخيل بالخيل، عُدَّ من يومئذٍ في جملة الملوك وسُمِّي هو وأصحابه بالمرابطِين. ولم يختلف عليه شيء من الأندلس، فانقطع إليه من أهل كل علمٍ فحولُه حتى ماجت [بهم] حضرته، ولم يجد بدًّا من أن يتبع سنن من قبله في تجميل الملك بهم؛ وبذلك اجتمع له ولابنه من أعيان الكتاب وفرسان البلاغة ما لم يتفق اجتماعه في عصر من عصور الأندلس، فكان من كتّابه كاتب المعتمد على الله الوزير أبو بكر بن القصير، وكان على طريقة القدماء، من إيثار جزل الألفاظ وصحيح المعاني من غير التفات إلى السجع، إلا ما جاء من ذلك عفواً، وكتب له أيضاً الوزير عبد المجيد بن عبدون، وهو من أبلغ الكتّاب قاطبة إلى غيرهما من الفحول الذين لم يجدوا لهم ركناً بالأندلس، وقد ذكرنا بعضهم، فإنه لم يشتهر بها بعد نكبة ملوك الطوائف ممن تفضل على أهل الأدب، غيرُ الوزير أبي محمد عبد الرحمٰن بن مالك المعافري، وكان شاعراً بليغاً - فإنه جرى على سنن عظماء الملوك في ذلك حتى لم يُرَ بعده مثله، وتوفي سنة ٥١٨ - وكان إبراهيم ابن الأمير يوسف المذكور قد عقد في هذه الدرة سماءً، ولما قام بالأمر علي بن يوسف ابن تاشفين سنة ٤٩٣ - وكان إلى أن يعد في الزهّاد والمتبتلين أقربَ منه إلى أن يُعَدّ في الملوك والمغلبين - اشتد إيثاره لأهل الفقه، فكان لا يقطع أمراً في جميع مملكته دون مشاورة الفقهاء، وإذا ولّى أحداً من قضاته كان فيما يعهد إليه ألا يقطع أمراً ولا يبت حكومة في صغير من الأمور ولا كبير إلا بمحضر أربعة من الفقهاء (ص ١١٠ : المعجب) فبلغوا في أيامه ما لم يبلغوه في الصدر الأول من فتح الأندلس، ولم يكن يقرّب منه ويحظى عنده إلا من أتقن علم الفروع، أي فروع مذهب مالك، فنفقت في ذلك الزمان كتب المذهب ونبذ ما سواها، وكثر ذلك حتى نُسِي النظر في الكتاب والسنة، ودان أهل ذلك الزمان بتكفير كل من ظهر منه الخوض في شيء من علوم الكلام، وقرر الفقهاء عند أمير المسلمين تقبيح هذا العلم وكراهة السلف له وأنه بدعة في الدين، في أشباه لهذه الأقوال حتى استحكم في نفسه بغض الفلسفة

وأهلها، فكان يكتب في كل وقت إلى البلاد بالتشديد في نبذ الخوض في شيء من علم الكلام وتوعّدِ من وُجد عنده شيء من كتبه؛ ولما دخلت كتب الغزالي إلى المغرب أمر هذا الأمير بإحراقها، وتقدم بالوعيد الشديد، من سفك الدم واستئصال المال، إلى من وُجِد عنده شيء منها؛ واشتد الأمر في ذلك؛ فهذه أعظم نكبات الفلسفة، وهذا هو سببها: مغالبة على الرزق وتهالك على السلطة؛ وإذا كانوا قد نسوا النظر في كتاب الله وسنّة رسوله ﷺ، فلقد هان بعد ذلك أن تحرق كتب الفلسفة وأن يُمثَّل بها كل تمثيل؛ ولما دخل محمد بن تومرت إلى مراكش؛ وهو أصل دولة الموحدين، أُحضر بين يدي هذا الأمير وجمع له الفقهاء للمناظرة، فلم يكن فيهم مَن يعرف ما يقول، إلا رجلاً أندلسياً اسمه مالك بن وهيب، وكان متحققاً بأجزاء الفلسفة؛ وقد شارك في جميع العلوم، غير أنه لم يكن يظهر إلا ما ينفقُ في ذلك الزمان.

وقد كان من وراء ذلك وتشعّب هذه الفروع [واستبحار] هذا العلم أن الأمير يعقوب المنصور بن يوسف بن عبد المؤمن المتوفى سنة ٥٩٥ من أمراء الموحدين ـ لما نظر في هذه الآراء المتشعبة التي أُحدثت في دين الله ووجد في المسألة الواحدة أربعة أقوال وأكثر لا يُعرف في أيها يكون الحق ـ حَمَل الناس على الظاهر من القرآن والحديث [وأراد] محو مذهب مالك وإزالته من المغرب مرة واحدة، فأمر بإحراق كتبه بعد أن يجرّد ما فيها من الحديث والقرآن؛ حتى لقد كان يؤتى منها بالأحمال فتوضع وتطلق فيها النار، وتقدّم كذلك إلى الناس بترك الاشتغال في علم الرأي والخوض في شيء منه، وتَوَعَّد على ذلك بالعقوبة الشديدة؛ وأمر مَن عنده من المحدِّثين باستخراج مجموع من مصنفات الحديث العشرة، كالصحيحين والترمذي والموطأ وغيرها، فكان يمليه بنفسه علىَ الناس ويأخذهم بحفظه، وجعل لمن حفظه الجعلَ السّنِيّ من الكِساء والمال؛ فحفظه الخواص والعوام (ص ١٨٤ : المعجب) وكان ذلك في سنة ٥٨٤.

غير أن الأمير علي بن يوسف لم يكن منصرفاً عن الأدب، إذ لا عداوة بينه وبين الفقه، فكان يستدعي أعيان الكتاب من جزيرة الأندلس، وكان عنده من مشاهيرهم أبو القاسم المعروف بالأحدب، وأبو بكر محمد المعروف بابن القبطرنة، وأبو عبد الله محمد بن أبي الحضال وكان صاحب المكانة لديه، لمشاركته في علوم الفقه، وأخوه أبو مروان، وعبد المجيد بن عبدون وغيرهم.

وكذلك كان أخوه إبراهيم بن يوسف بن تاشفين قد عقد للأدب في ذلك

الجو سماءً أدار فلكها واستوى على عرشها فكان ملكها، وهو الذي ألف له الفتح بن خاقان كتابه الشهير الموسوم بقلائد العقيان، وكان يتودد في أوائل القرن السادس من خلفتهم ملوكُ الطوائف ومن تركهم أبوه من العلماء والشعراء والكتاب، وقد ذُكر كثير منهم.

ولم يزل [أمر] الأدب [يتردد] بين الأندلس وبر العدوة، حتى أعاد أمراء الموحدين مجده وعزّه، وكان أوّلهم عبد المؤمن الذي ولي سنة ٥٣٤؛ وكان من أشهر شعراء الأندلس في هذا الزمن: ابن حمديس، وابن الزقاق، وابن خفاجة، وابن بقي، والفيلسوف أبو بكر بن الصائغ، وأبو الحسن جعفر بن الحاج الميورقي الشاعر الشهير، وابن الصفار القرطبي، وغيرهم.

الأدب ودولة الموحدين:

لمّا تفرّق أهل الأندلس بعد الفتن التي [كانت] في أواخر القرن الخامس، كان منهم الكتاب الوزراء والشعراء الأدباء، فكان لا يُستعمل في بر العدوة بلديٌّ ما وُجِد أندلسي (ص ١٢٤ جـ ٢: نفح الطيب)؛ ومن أجل ذلك كان الأمراء يبعثون في طلبهم ويرغبون فيهم أشد الرغبة، إن لم يكن إحياءً لملك الأدب، فزينة لأدب الملك، وقد مر شيء من ذلك في دولة المرابطين، ولما ولي عبد المؤمن ـ من الموحدين ـ جرى على هذه السنة، فبعث يستدعي أهل العلم من البلاد إلى السكون عنده والجوار بحضرته؛ وأجرى عليهم الأرزاق الواسعة، وأظهر التنويه بهم والإعظام لهم إلا أنه لم يكن من شعرائه الخواصّ به من تلقى له أزمة القول، حتى إنه لما تغير على وزيره الكاتب البليغ أبي جعفر بن عطية، امتحن من عنده من الشعراء بهجوه، فلما أسمعوه ما قالوا أعرض عنهم وقال: ذهب ابن عطية وذهب الأدب معه! (ص ١٠١ جـ ٣: نفح الطيب).

ولما خرج بجموعه يقصد الأندلس، وكانت قد اختلّت أحوالها، نزل مدينة سبتة، فعبر البحر ونزل الجبل المعروف بجبل طارق، وسمّاه هو جبلَ الفتح ـ وفد عليه في هذا الموضع وجوه الأندلس للبيعة، فكان له هناك يوم عظيم، استدعى فيه الشعراء ابتداءً ولم يكن يستدعيهم قبل ذلك؛ إنما كانوا يستأذنون فيؤذَن لهم، وعلى بابه منهم طائفة أكثرهم مجيدون (ص ١٣٧: المعجب) فأنشده أبو عبد الله محمد بن حبوس من مدينة فاس، وهو الذي كان في دولة لمتونة مقدَّماً في الشعراء، والطليقُ المرواني؛ وابن سيد اللِّص؛ وهو نحوي كان يُغير على أشعار الناس فنُبز بهذا اللقب (انظر بغية الوعاة: ص ١٥٠)، والرصافيُّ، وكان يومئذٍ

حدثاً، وغيرهم؛ وقد ولى عبد المؤمن بعض أولاده على جهات الأندلس، فولى غرناطة وأعمالها ابنه عثمان؛ ويكنى أبا سعيد، وكان محباً للآداب مؤثراً لأهلها، يهتز للشعر ويثيب عليه، فاجتمع له من وجوه الشعراء وأعيان الكتّاب عصابة كانت البقية الباقية من ضوء ذلك النهار؛ ثم صارت الدولة إلى يوسف بن عبد المؤمن في سنة ٥٥٨ وكان في حياة أبيه قد ولي إشبيلية وأعمالها، نزل منها محل المعتمد ووقف على آثار دولته، فاختلط هناك بعلمائها، كالأستاذ اللغوي ابن ملكون وغيره، وجعل يأخذ عنهم، وصرف عنايته إلى كلام العرب وحفظ أيامهم ومآثرهم وأخبارهم في الجاهلية والإسلام، حتى صار أسرعَ الناس نفوذَ خاطر في غوامض النحو ومسائل العربية، مع مشاركة في علم الأدب واتساع في حفظ اللغة، ثم طمح به شرفُ نفسه وعلوّ همته إلى تعلم الفلسفة؛ فجمع كثيراً من أجزائها، وبدأ من ذلك بعلم الطب، ثم تخطّاه إلى ما هو أشرف منه من أنواع الفلسفة، وأمر بجمع كتبها فاجتمع له منها قريب مما اجتمع للحكم المستنصر، وما كان ينتهي إليه خبر كتاب منها عند أحد إلا أخذه وعوّض عليه ما هو خير له؛ ولم يزل يجمع الكتب من أقطار الأندلس والمغرب، ويبحث عن العلماء وخاصة أهل العلوم النظرية، إلى أن صارت حاضرته بذلك أشبه بحاضرة خلافة علمية؛ وكان ممن صحبه من فلاسفة الإسلام، أبو بكر محمد بن طفيل، تلميذ أبي بكر بن الصائغ، وقد كان أمير المؤمنين أبو يعقوب هذا شديد الشغف به والحب له حتى كان يقيم عنده في القصر أياماً ليلاً ونهاراً لا يظهر، وهو الذي تولى جلب العلماء إليه من جميع الأقطار، ونبه على أقدارهم، ولولاه ما كان ابن رشد أعظم فلاسفة الأندلس شيئاً مذكوراً؛ إذ هو الذي نوّه به حتى عظم قدره، وتقدّم إليه في تلخيص كتب أرسطوطاليس وتقريب أغراضها. وكان من كتاب أبي يعقوب أبو [عبد الله] محمد [بن] عياش بن عبد الملك، وهو الذي جرى على طريقة خاصة في الإنشاء توافق طريقة هؤلاء الأمراء وتصيب ما في أنفسهم، ثم جرى الكتّاب من أهل ذلك المِصر بعده على أسلوبه وسلكوا مسلكه، لما رأوا من استحسانهم لتلك الطريقة (ص ١٧٤ : المعجب) وكان أشهرَ شعرائه وشاعر المغرب في وقته أبو بكر بن مجير الأندلسي المتوفى سنة ٥٨٧؛ ومن شعراء زمنه وزمن أبيه الرصافيّ، والكندي، وأبو جعفر بن سعيد، وابن الصابوني شاعر إشبيلية ووشّاحها، وابن إدريس الرندي.

وتوفي أبو يعقوب سنة ٥٨٠ فقام بعده يعقوب بن يوسف بن عبد المؤمن، وكان قد وزر لأبيه [فبلغ غاية] بعيدة من مطالعة الأمور وتقدير الرجال، فكأنما استوفى حظه من إكرام الفلسفة ووفّاها قسطها في ذلك الزمن، لأنه ما كاد يتصل به

الأمر حتى أراد أن يرجعها بدوية ساذجة يجري فيها على سنن الخلفاء الراشدين، فكان يتولى الإمامة بنفسه في الصلوات الخمس ثم كان يقعد للناس عامة لا يحجب عنه أحد، حتى اختصم إليه رجلان في نصف درهم! (ص ١٨٩ : المعجب)، وقد سلف ما كان من نظره في كتب الرأي وتقدمه بإحراقها، وحكوا عنه أنه لما أزمع الخروج إلى بعض غزواته سنة ٥٩٢ كتب إلى جميع البلاد بالبحث عن الصالحين والمنتمين إلى الخير وحملهم إليه، فحصل على جماعة كبيرة منهم كان يجعلهم كلما سار بين يديه، فإذا نظر إليهم قال لمن عنده: هؤلاء الجند لا هؤلاء! مشيراً إلى العسكر؛ ولعله يحكي في ذلك قتيبة بن مسلم الفاتح الشهير، فإنه حين لقي الترك وكان في جيشه أبو عبد الله محمد بن واسع، جعل يكثر السؤال عنه، فأخبر أنه في ناحية من الجيش متكئاً على سية قوسه رافعاً إصبعه إلى السماء ينضنض بها، فقال قتيبة: لَتلك الإِصبع... أحب إِليَّ من عشرة آلاف سيف.

نكبة الفيلسوف ابن رشد:

وفي أيام يعقوب هذا نالت أبا الوليد بن رشد فيلسوف الأندلس المحنة الشديدة التي أظلمت أسبابها على الأقلام ظلمة المداد، وأقام لها الكتّاب من كلامهم مناحة وألبسوها من صحفهم ثياب الحداد؛ وقد تكلم عنها [الكتبة] من العرب، كالذهبي والأنصاري وابن أبي أصيبعة وعبد الواحد بن علي التميمي صاحب كتاب المعجب، وكان يومئذٍ حياً، ثم تناولها كذلك المؤرخون من الإفرنج وبسطوا فيها العبارة، كالفيلسوف رينان وغيره، وهم إنما حاروا في أسبابها، لأن ابن رشد كان قاضي القضاة، وكان مقرباً عند يعقوب وأبيه حتى [إن يعقوب] جاوز به مجلس أخصائه وأدناه فوق ما يؤمل، ولكن أكثر أولئك لم يرجعوا في سبب هذه المحنة إلى سيرة يعقوب هذا، لأنها لا تخرج عن أن تكوّن خلقاً من أخلاقه أو نزوة لبعض هذه الأخلاق، وإنما أعمال المرء بخيرها وشرها ميزان، وسيرته موضع اللسان منه، فهي تنطق بصواب التمييل بين الكفتين وتدل [على] حقيقة الترجيح، وقد أسلفنا من أمر هذه السيرة ما يتعين معه الحكم بأن الأمير يعقوب لا يبغض الفلسفة مستقيمة في كتبها، ولكنه يبغضها معوجّة في الألسنة، إذ تزيغ بها القلوب الخفيفة، وتضلّ العقول الطائشة؛ فلما نتأ رأس الفتنة، وأصبح الكلام على أن يشيع في العامة ويتقلب على الألسن ويختلط بالأهواء ووجوه التأويل، لم يكن بدٌّ من أن يحسم الأمير مادة الفتنة ويتقي الله في عامته، وهو الرجل الذي يحكمهم بالقلب المطمئن ويحوطهم بالنظرات المحككة، فلا يزال يتحرى العدل بحسب طاقته وما

يقتضيه إقليمه والأمة التي هو فيها، ولذلك نستبعد نحن أن يكون سبب هذه المحنة غضباً من المنصور لمن يناوىء الفيلسوف، أو موجدة عليه لأنه ذكر في شرح كتاب الحيوان لأرسطاطاليس أنه رأى الزرافة عند ملك البربر - يعني المنصور - فغفل عما يتعاطاه خَدَمَة الملوك ومتحيلو الكتاب من الإطراء والتقريظ، ولا أن ابن رشد كان يؤثر أبا يحيى على أخيه يعقوب ولا ما أشبه ذلك مما لا يلتئم مع سيرة المنصور بتَّةً؛ إذ هو لا يخرج من جلده ويترك فضلات روحه ويخلق رجلاً جديداً يحب التمليق والمداهنة ويؤثر الكبرياء ويفسح من صدره للغيبة والنميمة من أجل ابن رشد ولكي يشدّ عليه هذه الشدة؛ ولولا ذلك ما جمع فقهاء قرطبة وأخذهم بأن ينظروا في كتب الفيلسوف فإما التحريم وإما التحليل.

وقد كان الأمير أتقى لله من [أن يهين شيبة مسلم] ويلعن رجلاً يقول ربي الله، أو يغمض في رأي من يشير بذلك؛ ولكنه أراد أن يبرأ من هذه التبعة، ويتحلل من عهدة ما عسى أن يكون خطأ، فجمع الفقهاء لتكون كلمتهم الحكم على العامّة بالسكوت، فإنهم إذا خاضوا في ذلك وتُرك الأمر على ما هو، فشت لهم فاشيةٌ من الضلال ووَجَدَ الناسُ السبيلَ إلى خذلان هذا الأمير في غزواته، وهو الذي كان يذكر البلاد المصرية وما فيها من المناكر والبدع ويقول: نحن إن شاء الله مطهروها! ولم يزل هذا عزمه إلى أن مات (ص ١٨٨ : المعجب).

هذا ما نراه من سبب المحنة، وهو الحق لا ريب فيه، أما تفصيلها فهو قار في موضعه من كتب من ذكرناهم في صدر هذا الفصل فلا يفوت من يلتمسه؛ وقد أبعد الفيلسوف بعد ذلك إلى [. . .] بلدة قريبة من قرطبة يسكنها اليهود، وأبعد من يقول بقوله أو يتكلم في علوم الفلسفة، ومنهم القاضي أبو عبد الله بن إبراهيم الأصولي الذي يقال إنه خرّج كلمة (ملك البربر) ونبّه على أنها محرفة عن (ملك البرين)، وأبو جعفر الذهبي، ومحمد بن إبراهيم قاضي بجاية، وأبو الربيع الكفيف، وأبو العباس الشاعر؛ ثم كُتبت الكتب عن المنصور إلى البلاد بالتقدم إلى الناس في ترك هذه العلوم جملة واحدة، وإحراق كتب الفلسفة كلها إلا ما كان من الطب والحساب وما يُتَوَصل به من علم النجوم إلى معرفة أوقات الليل والنهار وأخذ سمت القبلة. فأشبع الناسُ من كتب الفلسفة هذه النارَ التي بقيت في الأندلس إلى زمن ديوان التفتيش تقول: هل من مزيد؟ ولكن المنصور لما رجع إلى مراكش نزع عن ذلك كله وجنح إلى تعلُّم الفلسفة، وأرسل يستدعي أبا الوليد من الأندلس إلى مراكش للإحسان إليه والعفو عنه، فحضر ولكنه مرض بها مرضه الذي مات فيه سنة ٥٩٤، وتوفي بعده يعقوب صدرَ سنة ٥٩٥.

وكان في زمنه من أمراء الكتاب والشعر: أبو عبد الله بن وزير الشلبي المشهور من أمراء كتّاب أشبيلية، وشعره يشبه شعر أبي فراس الحمداني، وكان أحد فرسان الأندلس، وابنه أبو محمد غير مقصر عنه فروسيةً وأدباً وشعراً (ص ٥٨٢ جـ ٢: نفح الطيب)، وقد كثر الشعر في زمنه وجَمَّ أهله ولكنه شعر اتِّباع لا شعر ابتداع؛ إذ لم ينشأ في الأندلس بعد القرن الخامس من يعدّ في أوائل شعرائها؛ ومن كثرة الشعر يومئذٍ أن المنصور لما قفل من غزوة الأراكة الشهيرة سنة ٥٩١ وَرَدَ عليه الشعراء من كل قطر يهنئونه فلم يمكن لكثرتهم أن ينشد كل إنسان قصيدته، بل كان يختص منها بالإنشاد البيتين والثلاثة المختارة، فدخل أحد الشعراء فأنشده:

ما أنت في أمراء الناس كلهم   إلا كصاحب هذاالدين في الرسل

أحييتَ بالسيف دينَ الهاشمي كما   أحياه جدّك عبد المؤمن بن علي

فأمر له بألفي دينار ولم يصل أحداً غيره، لكثرة الشعراء، وأخذاً بالمثل: «منعُ الجميع إرضاءٌ للجميع» وقد انتهت رقاع القصائد إلى أن حالت بينه وبين من كان أمامه (ص ٤٣٠ حـ ٢: نفح الطيب) وهذا وحده ينهض دليلاً على أن الشعر يومئذٍ كان متجراً حقيقياً لا يُتَأَدَّبُ به، فلا يخرج من روح الشاعر إلى قلبه حتى يبقى أدباً، ولكنه يخرج من لسانه إلى يده فينقلب مادة. وقد كان ذلك قبل زمن عبد المؤمن، لأنه لما مدحه الحسيب أبو القاسم بن سعد الأوسيّ، وكان جده ملك وادي الحجارة، كتب اسمه وزيرُ عبد المؤمن في جملة الشعراء، فلما وقف الأمير على ذلك ضرب على اسمه وقال: إنما يُكتَبُ اسمُ هذا في جملة الحساب (أصحاب الحسب) لا تدنسوه بهذه النسبة؛ فلسنا ممن يتغاضى على غمط حسبه (ص ٢٥٣ جـ ٢: نفح الطيب) إلا ان ذلك لم يمنع أن يكون بينهم نفر قليلون يقومون على الأدب.

وممن ختم بهم القرن السادس من أولئك: محمد بن سفر الشاعر الكبير، وأبو بحر صفوان بن إدريس المتوفى سنة ٥٩٨، وأبو جعفر الحميرى الحافظ أديب الأندلس المتوفى سنة ٦١٠، وغيرهم وإن كانوا قليلين.

بعد القرن السادس:

ابتدأت الفتن بعد هذا القرن تتقلب حتى ذل الأندلسيون سنة ٧٤١ حين اتحد ملوك الاسبانيول وملك البرتغال على العرب فهزموهم، ثم عادوا ثانية مع ملوك إيطاليا واستولوا على الجزيرة الخضراء سنة ٧٤٣ ولم يبق في حوزة الأندلسيين إلا غرناطة؛ وكان بعد ذلك الزمنُ الذي انتهى بجلاء الأندلسيين في أوائل القرن العاشر؛ وفي كل هذه المدة كان ينبغ الشعراء والكتّاب وأهل العلوم، إلا أن

المشاهير منهم كانوا يعدون بالنسبة إلى ضعف الزمن وسفاهة التصرف في إرث تلك الحضارة القديمة ـ على قاعدة المثل السائر: واحد بالمائة، ورجُل يفي بالفئة؛ وكانوا مع ذلك في الأغلب إنما يقلدون المعاصرين من أدباء المشرق، كالصفدي وغيره، فيتبعونهم في الصناعات اللفظية ونحوها، وكان لأكثرهم رحلة إلى هؤلاء، يجتمعون بهم ويأخذون عنهم، كما فعل ابن جابر صاحب بديعية العميان، ورفيقه الألبيري؛ وابن سعيد المغربي، وغيرهم، خصوصاً وقد كانت دولة الشعر قائمة يومئذٍ ـ في القرن السابع ـ بحضرة الناصر ملك الشام الذي ألبسها من عزه تاجاً، وأحلّها من سمائه أبراجاً.

وممن نبغ في القرن السابع أبو جعفر أحمد بن طلحة الوزير الكاتب الذي كتب عن ولاة من بني عبد المؤمن، ثم استكتبه السلطان بن هود وقتل سنة ٦٣١ وهو مبدع في نثره وشعره معاً، وكان يرى نفسه فوق أبي تمام والبحتري والمتنبي؛ لأن أكثر مدارسة الشعر يومئذٍ كانت منصرفة إلى دواوين هؤلاء الثلاثة كما هي إلى اليوم، وكما تكون بعد اليوم إلى ما شاء الله؛ وابن سهل الإسرائيلي الشاعر الشهير المتوفى سنة ٦٤٩، وأبو المطرف بن عميرة الإمام الكاتب المتوفى سنة ٦٥٨، وابن مرج الكحل الشاعر المتوفى سنة ٦٣٤.

وكان من نابغي القرن الثامن ابن الجياب المتوفى سنة ٧٤٩ وأبو يحيى بن هذيل المتوفى سنة ٧٥٣ ـ وسيأتي ذكره في فلاسفة الشعراء، [وأبو القاسم] ابن جزي المتوفى سنة ٧٥٠ وكلهم من أشياخ لسان الدين بن الخطيب وزير بني الأحمر، وهو أشهر أدباء هذا القرن شعراً وكتابة وتفنناً في العلوم، وقد وضع في شعراء هذا القرن كتاباً سماه الكتبة الكامنة في شعراء المائة الثامنة، إلا أنه على ما أُرجّح عد فيه طبقات العلماء، إذ كان لا يخلو أحدهم من أن يكون على شيء من الأدب يحمله [على شيء] من الشعر، وكذلك فعل في الإحاطة، ثم كان شاعرُ ما بقي من الأندلس بعد لسان الدين، هو العربي العقيلي الشاعر الوشاح، واشتهر بعده أيضاً تلميذه ابن زمرك وزير الغني بالله.

أما القرن التاسع وهو الذي مرّ على أطلال الأندلس، فكان في نصفه الأول الوزير الكاتب القاضي أبو يحيى بن عاصم الذي يقول عنه الأندلسيون إنه ابن الخطيب الثاني، وكان في نصفه الأخير قاضي الجماعة بن الأزرق الشاعر المنشىء الفقيه المتوفى سنة ٨٩٥، وصارت الأندلس بعد ذلك أرضاً صماء لا ترجع الصدى، واستعجم تاريخها فكأنما بدأ غريباً وعاد كما بدأ.

الشِعر الأندَلِسي وَالتلحِين

لقد يخطىء من يزعم أن شعر الأندلسيين يغيب في سواد غيره من شعر الأقاليم الأخرى كالعراق والشام والحجاز، بحيث يشتبه النسيج وتلتحم الديباجة، وذلك زعم من لا يعرف الشعر إلا بأوزانه ولا يميز غير ظاهره؛ ولكن للشعور روحاً كروح الإنسان: تستوي مع الجنس كله في جملة الأخلاق وتختلف في مفرداتها، حتى لقد يجد اللبيب الحاذق من التفاوت بين أنواع الأشعار إذا هو استقرأها وتقصَّص تواريخ أصحابها ما يصح أن يخرج منه علم يسمى علم الفراسة الشعرية.

ومن هذا القبيل يمتاز شعر فحول الأندلس بتجسيم الخيال النحيف وإحاطته بالمعاني المبتكرة التي توحي بها الحضارة، والتصرف في أرقّ فنون القول واختيار الألفاظ التي تكون مادّة لتصوير الطبيعة وإبداعها في جُمل وعبارات تخرج بطبيعتها كأنها التوقيع الموسيقي، بل هي تحمل على التلحين بما فيها من الرقة والرنين، ولا يشاركهم في ذلك إلا من ينزع هذا المنزع ويتكلف ذلك الأسلوب؛ لأن جزالة اللفظ في شعرهم إنما هي روعةُ موقِعه وحلاوة ارتباطه بسائر أجزاء الجملة؛ وتلك فلسفة الجزالة، ومن أجل ذلك أحكموا التشبيه، وبرعوا في الوصف، لأنهما عنصران لازمان في تركيب هذه الفلسفة الروحية التي هي الشعر الطبيعي.

وقد يشاركهم في كثير من ذلك شعراء الشام، ولكن رقة هؤلاء عربية مصفّاة؛ وبذلك امتازوا على عرب الحجاز والعراق؛ فهم لا يهولون بالألفاظ المقعقعة؛ ولا يغالون في فخامة التركيب؛ ولكن لا يستقبلك في شعرهم ما يستقبلك في شعر الأندلسيين من الشعور الروحي الذي لا سبيل إلى [تصويره] بالألفاظ؛ والذي تتبين معه أن الفرق بين الخيالين كأنه الفرق بين البلادين في التبعية والاستقلال. وليس يدل ما قدمناه على أن شعر فحول الأندلسيين ممتاز على إطلاقه وأن غيره لا يمتاز عليه؛ بل الأمر في ذلك كالجمال: كلّ أنواعه حسن رائع؛ ولكن النحافة الليِّنة منه تستدعي مع الإعجاب رقةً هي بعينها التي يجدها من يتدبر ذلك الشعر.

وقد كان التلحين ضرورياً عند شعراء الأندلس؛ وما اخترعوا الموشحات إلا لأن أوزانها أحفل به من أوزان الشعر؛ ولذلك لا يقع التوشيح موقعه من السمع إلا إذا خرج ألحاناً؛ وقد كان منهم من ينظم ويغني ويلحّن؛ وأكثر ما يكون ذلك في فلاسفتهم؛ كأبي الصلت أمية بن عبد العزيز الأشبيلي المتوفى سنة ٥٢٣، وكانوا

يكنونه بالأديب الحكيم، وهو الذي لحن الأغاني الأفريقية (ص ٣٧٢ جـ ١ : نفح الطيب)، وكالفيلسوف أبي بكر بن باجة الغرناطي؛ وله عندهم الألحان المطربة التي عليها الاعتماد، وهو صاحب كتاب الموسيقى الذي يعدونه الكفاية من هذا العلم، وأعجب شيء في ذلك أن لأبي عبد الله بن الحداد الذي مر ذكره في شعراء المعتصم بن صمادح، مؤلّفاً في العروض مزج فيه بين الموسيقى وآراء الخليل، وقد أشرنا إلى ذلك في الكلام على التوشيح (ص ٢٩٣ جـ ٢ : نفح الطيب) فهذه كانت عنايتهم بالألحان، وهي التي جعلت شعرهم كأنه نفوس تقطر أو تسيل.

الشعَراء الفَلاسِفَة

ولـم ينشأ من الفلاسفة شعراء مجيدون قدر من نشأ منهم بالأندلس وحدها، ولـم يكن للفلسفة تأثير على شعرهـم إلا من جهة معانيه الشعرية، فإنها صارت من سموّ الخيال وقوة التصور وبراعة الابتكار بحيث تدل على عقل صاحبها دلالة المطابقة، وبذلك زادوا في محاسن الشعر، ولكن غيرهم يخلط بين معاني الفلسفة الفنية وبين معاني الشعر، فيجيء به فلسفة ركيكة ساقطة، أو يجعل فلسفته التزامَ نوع واحد من مذاهب الشعر، كالحكمة مثلاً، وبذلك يبرد شعره ويثقل، ولا تكاد تجد في غير الأندلسيين من يتحقق بأجزاء الفلسفة فيكون فيلسوفاً، ويبرز في الشعر فيكون شاعراً، ويجمع في شعره الجمال الروحي في المعنيين فيكون شاعراً وفيلسوفاً معاً، ومن هؤلاء يحيى الغزال، وأبو الأفضل بن شرف ـ وكان عند المعتصم وابنه ـ وابن باجة، ومالك بن وهب، وكان عند يوسف بن تاشفين، وأبو الحسن الأنصاري الجياني المتوفى سنة ٥٩٣ المعدود من مفاخر الأندلسيين، ويلقبونه بشاعر الحكماء وحكيم الشعراء، وله كتاب شذور الذهب، منظوم في الكيمياء، وقيل في بلاغته التي خضعت لها مادة الفن: إن لم يعلِّمك صناعة الذهب علَّمك الأدب (ص ٣٤٢ جـ ٢: نفح الطيب) وأبو الصلت أمية بن عبد العزيز الأشبيلي المتوفى سنة ٥٢٣ وجّهه صاحب المهدية إلى ملك مصر فحبس بها عشرين سنة في خزانة الكتب، فخرج إماماً في العلوم وأتقن علوم الفلسفة والطب والتلحين وقد مر آنفاً؛ وأبو الحكم العربي المتبحر في الفلسفة والأدب، وهو الشاعر الهزلي، سنة ٥٤٩، وأبو بكر بن زهير المتوفى سنة ٥٩٦ صاحب الموشحات التي امتاز بها، وأبو زكريا يحيى بن هذيل المتوفى سنة ٧٥٣، وكان أعجوبة في الاطلاع على علوم الأوائل، وأبو الحسين علي بن الحمارة الغرناطي، وقد برع خاصة في التلحين ويقولون فيه إنه آخر فلاسفة الأندلس (ص ٤١٤ جـ ٢: نفح الطيب).

ولكل واحد من هؤلاء وأمثالهم النظم المُرْقِص المُطْرِب الذي يقلب النفس على جانبَي الطرب من الفلسفة والشعر، ولو اتسع لنا المقام لجئنا بالكثير منه، ولكن الاختيار ليس من شرطنا في هذا الكتاب، وقد اختار الأندلسيون أنفسهم من شعر شعرائهم كتباً ممتعة، منها كتاب الحدائق لأبي عمر أحمد بن فرج، عارض به

كتاب الزهرة لأبي بكر بن داود، إلا أن أبا بكر إنما أدخل مائة بابٍ في كلّ باب مائةُ بيت، وأبو عمر أورد مائتي باب في كل باب مائة بيت ليس منها باب تكرَّر اسمُه لأبي بكر، ولم يورِد فيه لغير أندلسي شيئاً، وأحسنَ الاختيار ما شاء، وأجاد فبلغ الغاية وأتى الكتابُ فرداً في معناه، وهذه الأبواب جميعها إنما هي في الرقائق وأنواع الوصف، كما يدل على ذلك كتاب الزهرة الموجود قسم منه في المكتبة الخديوية.

ولأبي الحسن علي بن محمد الكاتب من أهل القرن الخامس كتاب التشبيهات من أشعار أهل الأندلس، ولم تَسْمُ همة أحد إلى جمع مثله من شعر قومٍ بعينهم وإنما يجمعون من كل شعر وقع إليهم، كما فعل أبو سعيد نصر بن يعقوب في كتابه روائع التوجيهات في بدائع التشبيهات (ص ١٢٣ جـ ٣: يتيمة الدهر) فقد ضمنه ما اتفق من ذلك لشعراء الشام والعراق والري وأصبهان وغيرها.

وقد جاء كتاب الذخيرة لابن بَسَّام كالذيل على كتاب الحدائق لابن فرج، وهي موجودة؛ وفي عصرها صنف الفتح بن خاقان كتاب القلائد، ذكر فيه المعاصرين من الوزراء والكتَّاب والشعراء، ثم ألَّف المطمح، وهو نسختان: كبير وصغير، وهذا الأخير هو المطبوع في الآستانة ومصر، وقلما تنبه قارئوه إلى ذلك فلا يزالون يرمونه بالتقصير عن القلائد. ولم يلتزم الفتح في المطمح ما التزم في القلائد، بل أورد فيه مشاهير الأندلس من كل طبقة في كل عصر؛ ثم جاء أبو عمر بن الإمام من أهل المائة السادسة، فوضع كتابه سمط الجمان وسفط المرجان، ذكر فيه من أخلت القلائد والذخيرة بتوفية حقه من الفضلاء، واستدرك من أدركه بعصره في بقية المائة السادسة، ثم ذيل عليه أبو بحر بن صفوان البرسي بكتاب زاد المسافر، ذكر فيه جماعة ممن أدرك المائة السابعة؛ ولابن هانيء اللخمي المتوفى سنة ٧٣٣ كتاب الغرة الطالعة في شعراء المائة السابعة، وقد مرَّ بنا ذكر كتاب ابن خنيس، وكتاب شعراء ألبيرة الذي ألَّف للحكم المستنصر، وكتاب الكتيبة الكامنة في أهل المائة الثامنة للسان الدين بن الخطيب؛ وقد رأينا في طبقات اللغويين والنحاة للسيوطي في ترجمة ابن خنيس القرطبي المتوفى سنة ٣٤٣، أنه ألَّف كتاباً في شعراء الأندلس ـ إلى عهده ـ بلغ فيه الغاية (ص ٦٧)؛ هذا إلى كتب أخرى لم تقيد بالتراجم ولا بالاختيار، وإنما استوعبت فنوناً كثيرة مما يحاضر به من الأدب والتاريخ ككتاب المسهِب[1] في فضائل المغرب، ألَّفه ستة أشخاص في ١١٥ سنة،

(١) قالوا في صحة هذا الضبط إنه خاص بحالة الإكثار في صواب، وأما المسهب (بالفتح) على ما يقتضيه نصهم فهو على المكثر إطلاقه في لغو أو صواب.

آخرها سنة ٦٤٥، وكتاب فلك الأدب لابن سعيد، من شعراء القرن السابع، وكان رحالة إلى المشرق، وهو صاحب كتاب عنوان المرقصات المطبوع في مصر؛ وقد ألَّف يحيى الخدج المرسي، وقد أدرك المائة السابعة، كتاب الأغاني الأندلسية، على منزع كتاب أغاني أبي الفرج الأصبهاني؛ فلا بد أن يكون قد ألمَّ فيه بتراجم طائفة كبيرة من مشهوري أدبائهم؛ ولمحمد بن عاصم النحوي، من علماء القرن الرابع، كتاب في طبقات الكتاب بالأندلس. ولو بقيت هذه الكتب جميعها لأمكن استخراج تاريخ واسع للأدب الأندلسي يشرق على الدنيا بذلك النور الذي أسدلت عليه حجب الغيب وترك مكانه في التاريخ فراغاً مظلماً.

والأندلسيون يختارون من شعرائهم من يقابلون بهم طبقة بشار وحبيب والمتنبي، أي الطبقة العالية من شعر الشام والعراق، ويعدون من هؤلاء الحاجب جعفر بن عثمان المصحفي، وأحمد بن عبد الملك بن مروان، وابن دراج القسطلي، وأغلب بن شعيب، ومحمد بن شخيص؛ وأحمد بن فرج، وعبد الملك بن سعيد المرادي (ص ١٣٥ جـ ٢: نفح الطيب) فهذه هي الطبقة الثانية عندهم، والطبقة الأولى يقابلون بها جريراً والفرزدق والأخطل ومَن معهم، ويعدّون منها أبا الأجرب جعونة بن الصمة، ويحيى الغزال وغيرهما؛ والطبقة الثالثة يقابلون بها سائر المولدين ممن لم يبلغ مبلغ أولئك في الاشتهار وبُعد الصيت، وقد ذكرنا أسماء الكثيرين من فحولهم.

أديبات الأندلس

سبقت لنا كلمات خفيفة عن الأدب النسائي في الأندلس، وعدّدنا أسماء بعض جواري عبد الرحمٰن الأوسط. وسنعدّ الآن المشهورات من سائر أولئك الأديبات، فأولاهن وأوْلاهن بالتقديم، لبْنَى كاتبة الخليفة الحكم المستنصر بالله - أي ناسخة - كانت تكتب الخط الجيد، نحوية شاعرة عروضية بصيرة بالحساب مشاركة في العلم لم يكن في [مصرهم] أنبل منها، وتوفيت سنة ٣٧٤، وقد عدها السيوطي في طبقات اللغويين والنحاة، وكانت تعاصرها حسانة التميمية بنت أبي الحسين الشاعر، والشاعرة الغسانية، وحفصة بنت حمدون، واشتهرت بعدهن عائشة القرطبية المتوفاة سنة ٤٠٠، لم يكن في زمانها من [حرائر] الأندلس من يعدلها علماً وفهماً وأدباً وشعراً وفصاحة، تمدح ملوك الأندلس وتخاطبهم بما يعرض لها من حاجة، ثم اشتهرت في آخر القرن الخامس مريم بنت أبي يعقوب الأنصاري الشاعرة المشهورة، وهي التي كانت تعلم النساء الأدب، وقد كثر. . . الأديبات في هذه المائة فكان فيها أم العلاء بنت يوسف الحجارية، والعروضية مولاة أبي المطرف بن غلبون اللغوي، وقد أخذت عن مولاها النحو واللغة وفاقته في ذلك وبرعت في العروض، وكانت تحفظ الكامل للمبرد والنوادر للقالي وشرحهما (ص ٤٣٠ جـ ٢: نفح الطيب) ويؤخذ عنها الأدب، وتوفيت سنة ٤٥٠، وولادة الأديبة الشهيرة المتوفاة سنة ٤٨٤، ومهجة القرطبية صاحبتها وتلميذتها، ونزهون الغرناطية البارعة، وحمدونة بنت زياد المؤدب التي يلقبونها بخنساء المغرب لقوة شعرها وسمو إبداعها، ولها شعر مطرب (ص ٤٩١ جـ ٢: نفح الطيب). والعبادية والدة المعتمد، واعتماد حظيته، وبثينة بنته، وأم الكرام بنت المعتصم بن صمادح، وغاية المنى جاريته، وغيرهن؛ ثم اشتهر في أوائل القرن السادس الأديبة الشلبية، وأسماء العامرية، وحفصة الركونية وهي أديبة الأندلس في هذه المائة.

وانقطاع النساء عن آداب اللغة بعد القرن السادس على ما نرجح يكفي وحده دليلاً على أنهن إنما يشتهرن بذلك ويظهرن به حيث يكون الزمن ترفاً ونعمة، لأنهن بعض الترف والنعمة، فمتى خشنت الأيام واضطرب حبل الفتن كان الأدب أول ما ينصرف عن تلك الخدور، كما أن أول ما يجف من أنواع الشجر الزهر!

عُلوم الأندلسِيّين

ليس من الممكن أن يقلب العلم الواحد على أنواع متغايرة إلا ما يكون متسعاً بطبيعته لمسابقة الخواطر واستنان القرائح، وهذا شأن أكثر العلوم قبل أن تقرر قواعدها وتمهد طرقها؛ إذ ليس العلم بخصوصه إلا نوعاً من التاريخ يضبط أعمال القرائح ويرتب نتائجها؛ فإذا بلغ أن يكون في حكم المفروغ منه لبعض الاعتبارات، كمفردات اللغة مثلاً متى ذهب أهلها المأخوذة عنهم، فذلك هو العلم الذي لا فضل فيه لأحد إلا بإتقانه وحسن القيام عليه والاستنباط منه إذا قبل الاشتقاق والتفريغ؛ ولكن من أنواع العلوم ما يتصل بأجزاء الطبيعة؛ فهو أبداً مادة الاكتشاف وقد يكون هذا الاتصال عاماً كالشعر ونحوه مما لا يقيّد بموضوع محدود، وقد يكون خاصاً كعلم النبات مثلاً، وهذه الأنواع هي التي يتفاضل فيها الأقوام وتمتاز القرائح والأفهام؛ فالعلم منها أشبه بالتاريخ السنوي لأمة لا تزال باقية ممدوداً لها في أجل العمران والحضارة.

وقد برز الأندلسيون في جميع الأنواع التي تناولوها وأحسنوا القيام عليها واضطلعوا بها؛ غير أن أكثر تلك العلوم إنما وقع إليهم تاماً أو هو في حكم الذي تمّ، لأن العراقيين سبقوهم إلى الاشتغال به، كعلوم اللغة والفلسفة بأنواعها، فلم يتركوا لهم إلا فضل التحقيق وما كانت تساعد عليه أحوال تلك الأزمنة من الاكتشافات وما اقتضته طبيعة أرضهم من الاختراعات الهندسية. وكأن هذا الشعب كان من فطرته وحكم الطبيعة له أن يكون متفضلاً، فعوّضه التاريخ من الفضل على المشرق فَضْلَه على أوروبا، وعلى ذلك فلا يكون بحثنا في علوم الأندلسيين عملياً، إذ هم لم يبتدئوها ولم يتمموها، ولكنه تاريخي يبسط حقيقة التاريخ لا حقيقة العلم ذاته. ولقد يصح أن يكون للأندلس بحث فني يذهب برأسه في تاريخ الفنون والصناعات عامة ـ وسنلم بشيء منه في موضع آخر من هذا الكتاب ـ.

اشتغل الأندلسيون بعلوم الفلسفة جميعها المعروفة في التمدن العربي؛ وهو علم النجوم والأفلاك، والمقادير ـ الهندسة ـ والرياضيات، وآثار الطبيعة، والطب، والموسيقى، والمنطق، والفلسفة الإلهية، والسياسات المنزلية والمدنية، وبعلوم اللغة والأدب، من النحو والتصريف والتاريخ والرواية والمحاضرة، وبسائر العلوم الدينية؛ وسنقسم الكلام في ذلك إلى قسمين: العلوم الفلسفية، والأدبية.

العلوم الفلسفية:

سبق لنا فيما أسلفناه من هذا البحث كلام متفرق عن التنجيم وبعض من عُرفوا به وعناية الملوك بعلوم الفلسفة وذكر الفلاسفة والشعراء؛ فلا نعيد شيئاً من ذلك هنا، وإنما نستوفي ما يتم به هذا الموضع، تفادياً من الملل والسآمة.

نقل صاحب نفح الطيب عن ابن سعيد المغربي، أن كل العلوم لها حظ عند الأندلسيين واعتناء، إلا الفلسفة والتنجيم، فإن لهما حظاً عظيماً عند خواصهم ولا يُتظاهر [بهما] خوف العامة، فإنه كلما قيل فلان يقرأ الفلسفة أو يشتغل بالتنجيم، أطلقت عليه العامة اسم زنديق وقيدت عليه أنفاسه، فإن زلّ في شبهة رجموه بالحجارة أو حرّقوه قبل أن يصل أمره إلى السلطان، أو يقتله السلطان تقرباً لقلوب العامة؛ وكثيراً ما يأمر ملوكهم بإحراق كتب هذا الشأن إذا وُجدت؛ وبذلك تقرب المنصور بن أبي عامر لقلوبهم أولَ نهوضه، وإن كان غير خالٍ من الاشتغال بذلك في الباطن على ما ذكره الحجاري (ص ١٠٢ جـ ١: نفح الطيب).

قلنا: وهذا هو السبب في أن أولية الفلسفة تكاد تكون مجهولة في الأندلس لا يُعرف منها إلا القليل، وقد ذكر صاحب نفح الطيب في موضع آخر أن أول من اشتهر في الأندلس بعلم الأوائل والحساب والنجوم، أبو عبيدة مسلم بن أحمد المعروف بصاحب القبلة ـ توفي في آخر القرن الثالث ـ لأنه كان يشرق في صلاته، وكان عالماً بحركات الكواكب وأحكامها وكان صاحب فقه وحديث ـ زمن المزني ـ (ص ٢٣٢ جـ ٢: نفح الطيب).

وقال في ترجمة يحيى الغزال الشاعر المتوفى سنة ٢٥٠: إنه حكيم المغرب وشاعرها وعرّافها، لحق أعصار خمسة من الخلفاء (ص ٤٤١ جـ ١: نفح الطيب).
وفي موضع آخر أن أبا القاسم عباس بن فرناس حكيم الأندلس أول من استنبط بالأندلس صناعة الزجاج من الحجارة وأول من فك بها كتاب العروض للخليل، وأول من فك الموسيقى؛ وصنع الآلة المعروفة بالمثقال ليعرف الأوقات على غير رسم ومثال، واحتال في تطيير جثمانه وكسا نفسه الريش ومدّ له جناحين وطار في الجو مسافة بعيدة؛ ولكنه لم يحسن الاحتيال في وقوعه فتأذى في مؤخره ولم يدر أن الطائر إنما يقع على زمكه ولم يعمل له ذَنَباً. . . وصنع في بيته هيئة السماء وخيَّل للناظر فيها النجوم والغيوم والبروق والرعود (ص ٢٣١ جـ ٢: نفح الطيب) وكان عباس هذا زمن الأمير محمد المتوفى سنة ٢٧٣.

غير أن كل أولئك على ما نرجح لم يشتغلوا بالفلسفة الإلهية ولم ينتحلوا

مذهباً من المذاهب اليونانية، ولعلّ أول من عرف بذلك في الأندلس محمد بن عبد الله بن مسرة الباطني من أهل قرطبة (٢٦٩ ـ ٣١٩) فإنه أكثر من النظر في فلسفة انبدقليس الذي يعده العرب أحد حكماء اليونان الخمسة الذين هم أساطين الحكمة (ص ١٢: القفطي).

وشاع مذهب ابن مسرة بعده بالأندلس واشتهر به محمد بن أحمد الخولاني المعروف بابن الإمام، توفي سنة ٣٨٠، وهو أديب بليغ، والظاهر أنه كان يُلاحي به ويعمل على نشره، حتى حمل ذلك أبا بكر الزبيدي واحد عصره في النحو المتوفى سنة ٣٧٩ على وضع كتاب في الرد عليه (ص ٣٤: بغية الوعاة).

وذكر ابن القفطي في ترجمة يحيى بن إسحاق الطبيب الأندلسي، أن أباه إسحاق كان طبيباً صانعاً بيده مشهوراً في أيام الأمير عبد الله، وكان يحيى هذا بصيراً ذكياً في العلاج صانعاً بيده، واستوزره عبد الرحمٰن الناصر وولاه الولاية الجلية بعد إسلامه، ونال عنده حظوة؛ وألّف في الطب كناشاً في خمسة أسفار ذهب فيه مذهب الروم بحكم أن هذا النوع لم يكن استقر بالأندلس ولا اشتهر شهرته الآن ـ أي في القرن السابع ـ (ص ٢٣٦: القفطي) فإذا كان ذلك شأن الطب في أوائل القرن الرابع وما هو بموضع الظنة ولا بالذي يستغنى عنه، فغيره من أنواع الفلسفة أولى بأن لا يكون مستقراً ولا مشتهراً.

وقبل هذين الطبيبين رحل من المشرق إلى الأندلس يونس الحراني الطبيب في أيام الأمير محمد، واشتهر هناك؛ ثم انقلب ولداه أحمد وعمر الأندلسيان إلى المشرق وأخذا عن ثابت بن سنان وأمثاله، وابن وصيف الكحال (ص ٢٥٩: القفطي).

ولكن الأندلس كانت مشهورة في زمن الحكم المستنصر، أي في أواخر القرن الرابع، بالرياضيات، حتى كان يتقاطر إليها طالبو هذا العلم من أوروبا، وفي ذلك العهد نبغ مسلمة بن أحمد المجريطي المتوفى سنة ٣٩٨ وهو إمام الرياضيين بتلك البلاد، وأعلم من كان قبله بعلم الأفلاك وحركات النجوم، وكانت له عناية بأرصاد الكواكب وشغف بتفهيم كتاب المجسطي، وهو الذي عني بزيج محمد بن موسى الخوارزمي ونقل تاريخه الفارسي إلى التاريخ العربي، ووضع أوساط الكواكب لأول تاريخ الهجرة وزاد فيه جداول حسنة (ص ٢١٤: القفطي) وقد تخرّج عليه أجلة من علماء هذا الشأن، أشهرهم أصبغ بن السمح البارع في النجوم والهندسة، وأبو القاسم ابن الصفار أستاذ الرياضيات في قرطبة، وأبو الحسن الزهراوي؛ وكان

للحكم نفسه منجم مختص به، وهو ابن زيد الأسقفّ القرطبي، وألّف في ذلك كتاب تفضيل الأزمان ومصالح الأبدان (ص ١٣٨ جـ ٢: نفح الطيب).

ومن أشهر أئمة الفلك بالأندلس إبراهيم بن يحيى النفاش المعروف بولد الزرقيال. قال ابن القفطي إنه أبصر أهل زمانه بأرصاد الكواكب وهيئة الأفلاك واستنباط الآلات النجومية، وله صحيفة الزرقيال المشهورة في أيدي أهل هذا الفرع التي جمعت من علم الحركات الفلكية كل بديع مع اختصارها، ولما وردت على علماء هذا الشأن بأرض المشرق حاروا لها وعجزوا من فهمها إلا بعد التوقيف، وله أرصاد قد رصدها ونقلت عنه.

واشتهرت علوم الحكمة بعد زمن الحكم، وكان من أشهر الأطباء في زمنه محمد بن عبدون العذري القرطبي الذي اتصل به وبابنه المؤيد، وهو من علماء العدد والهندسة، ولم يكن بقرطبة من يلحقه في صناعة الطب ولا يجاريه في ضبطها وحسن دربته فيها وإحكامه لغوامضها (ص ٤٣٧ جـ ١: نفح الطيب) وكثر نبوغ الأندلسيين في القرن الخامس؛ وفي هذا القرن نبغ الكرماني القرطبي المُتوفى سنة ٤٥٨ وكان فرداً في الهندسة والعدد، وهو الذي أدخل رسائل إخوان الصفا إلى تلك البلاد، ولم يعلم أن أحداً أدخلها الأندلس قبله (ص ١٦٣: القفطي) وكان لها شأن مهم في تنويع الفلسفة الأندلسية.

وكما كان القرن الخامس أشهر عصور الأدب في الأندلس، كان القرن السادس أشهر عصور الفلسفة فيها، ظهر فيه الحكيم أبو بكر بن الصائغ الذي كان يحدث عن نفسه أنه يُحسن اثني عشر علماً أيسرها النحو الذي هو أشهر علوم الأندلسيين؛ وابن طفيل، وابن رشد، وأبو العلاء بن زهر فيلسوف عصره وحكيمه المتوفى سنة ٥٣٥ وأمية بن عبد العزيز بن أبي الصلت، وقد مرّ ذكره، وأبو بكر بن زهر الطبيب المتوفى سنة ٥٩٥، وقد كاد هذا الرجل يكون تاريخ القرن السادس كله، لأنه ولد سنة ٥٠٧؛ وهو مع طبّه اللغوي الأديب الذي امتاز بالموشحات الطائرة بين المغرب والمشرق، وله أخت كانت هي وبنتها نابغتين في الطب. وأبو الحكم المغربي المتبحر في الفلسفة والأدب، وقد مرّ ذكره في الشعراء الفلاسفة، وتوفي سنة ٥٤٩، وإن الواحد من هؤلاء ليكفي أن يكون فخر أمة، فكيف بهم مجتمعين في قرن من الزمن؟

وقد كان لكل منهم تلامذة جلة؛ ولم تنجب الأندلس بعدهم من يضاهيهم إلا أفراداً قليلين، كمحمد بن الحسن المذحجي، وابن عياش الزهراوي ومطرف

الأشبيلي في القرن السابع.

على أن من الأندلسيين أفراداً آخرين اشتهروا بفنون أخرى كالنبات والفلاحة وخواص العقاقير والسموم وعلم الحيوان وغيرها فضلاً عمن نبغوا من أصحاب المنطق والموسيقى، ومن كانوا هناك من أئمة الفنون ومهرة الصناعات، فلم نر أن نصلهم بهذا الفصل؛ إذ استقصاء ذلك كله مما [يقتضي كتاباً] برأسه، وهو فرع إن كان مهماً في بسط تاريخ الحضارة فليس كذلك في تاريخ الأدب.

مقاومة الفلسفة العربية الطبيعية في أوروبا وانتشارها:

وهنا موضع هذه الكلمة، لأن الأوروبيين لم يعرفوا الفلسفة العربية إلا من طريق الأندلس أولاً، وسنأتي على أمر النقل والترجمة إليهم في فصل آخر من هذا البحث.

أول ما دخل إلى أوروبا من الفلسفة العربية كتب ابن سينا وبعض كتب الفارابي والكندي ثم دخلت كتب الغزالي وابن رشد، وكانت فلسفة أوروبا يومئذٍ بعض تعاليم لاهوتية مستخرجة من كتب مختلفة لأصحاب المذاهب اللاتينية؛ فلما دخلت إليها فلسفة العرب في القرن الثاني عشر للميلاد وما بعده لم تلبث أن انتشرت في المدارس والمجتمعات وأقبل عليها الناس، فرأى المجمع الاكليريكي الذي عقد في باريس سنة ١٢٠٩م أنها ستذهب بالتقاليد الدينية المعروفة التي لا قرار لها على مذاهب العلم الطبيعي فحُكِم على المشتغلين بها يومئذٍ من الأوروبيين وهم أموري ودفيدوي دينان وتلامذتهما، وفي سنة ١٢١٥ حرّم الاكليروس تعاليم أرسطو وخصوصاً تلاخيص ابن سينا، وفي سنة ١٢٣١م حرم البابا غريغوريوس التاسع كل من يشتغل بلفسفة العرب.

كانوا يرمون بذلك إلى محو هذه الفلسفة ولكنهم لفتوا إليها الغافلين ونبهوا إلى هذه الشكوك من يسمونهم أهل اليقين، فاضطر علماء اللاهوت بعد ذلك إلى درسها، ليتخذوا من الداء دواءً وليضربوا العلم في أرق مقاتله؛ فقام منهم غيليوم دوفرن وحمل على فلسفة ابن سينا ثم خفف من حملته قليلاً وانعطف برفق ظَنّه قاتلاً إلى فلسفة ابن رشد، وقد كان يثني عليه بعض الثناء؛ وبعده قام اللاهوتي البير الكبير، وهو من المعجبين بابن سينا والمزدرين لابن رشد، وله ردود كثيرة على الفلسفة العربية، ثم قام بعدهما ألدّ أولئك الأعداء، وهو القديس توما الشهير أعظم حكماء الكنيسة الغربية وأكبر فلاسفة اللاهوت في العصور المتوسطة. ولكن كل أولئك لم يقووا على نقض الفلسفة العربية، فإنهم إنما كانوا يروون بالألسنة على

القلوب، والحجج اللسانية قد تحرج القلب في مبادئه التي يصبو إليها ولكنها لا تصرفه عن هذه المبادىء ما دامت قوتها لفظية؛ ومن أجل ذلك حاول بعد هؤلاء ريمون مارتيني أن يضرب اليقين بالشك ويدخل إلى تلك القلوب من بعض جوانبها، فجعل ينشر كتب الغزالي للرد على فلسفة ابن سينا وابن رشد، ثم تتابع جيل دي ليسين وبرنار دي تريليا وهرفه نديليك ودانت الشاعر الإيطالي المشهور صاحب رواية الجحيم وجيل دي روم، وهو الذي بلغ في ذلك قريباً من القديس توما، وجاء بعدهم الأرعن الأخرق ريمون لول الذي صرف عمره خصوصاً من سنة ١٣١٠ إلى سنة ١٣١٢م في التجوال بين باريز وفيينا ومونبليه وجنوى ونابولي وبيزه، محرّضاً الناس على ازدراء العرب ونبذ فلسفتهم، حتى إنه لما اجتمع مجمع فيينا سنة ١٣١١م رفع إلى البابا اكليمنضس الخامس كتابة يقترح فيها إنشاء مجتمع يخوّل من السلطة ما يساعد على إسقاط الإسلام وإقامة كليات لدرس اللغة العربية وحرم المسيحيين الذين ينتصرون لفلسفة ابن رشد وطرح كتبه من المدارس الأوروبية!

وفي هذا القرن الرابع عشر كانت كتب ابن رشد قد انتشرت في أوربا، خصوصاً في فرنسا وإيطاليا وإسبانيا، حتى غطّت عندهم على ابن سينا وأخملت من شهرته بعد أن كان هو المتميز في القرن الثالث عشر، ثم أصبحت تلك الفلسفة في القرن الخامس عشر وهي روح العلم الطبيعي في أوروبا، وذلك بعد أن صارت من الدروس الحافلة في كلية بادو المشهورة بإيطاليا التي استتبعت حركة الفلسفة الأوروبية يومئذٍ؛ وأول ناشري تعاليم ابن رشد فيها بطرس دانو الذي لم يجد ديوان التفتيش سبيلاً إلى عقابه إلا بحرق عظامه من بعده. . .

وقد شرح أساتذة هذه الكلية فلسفة الحكيم القرطبي، ونبغ فيها منهم كثيرون أكسبوها الاحترام وعلو الرأي؛ ولا جرم أنهم بذلك قد رفعوا أنفسهم أيضاً.

ولما أراد لويس الحادي عشر ملك فرنسا، إصلاح التعليم الفلسفي في سنة ١٤٧٣م، طلب من أساتذة المدارس تعليم فلسفة أرسطو وشرح ابن رشد عليها لأنه استثبت فائدة هذا الشرح وأيقن بصحته.

آخرة الفلسفة العربية:

ثم حدثت مسألة خلود النفس في أواخر القرن الخامس عشر وخاض فيها علماء إيطاليا، وكانوا يجدون في شروح ابن رشد لفلسفة أرسطو أن النفس خالدة بعد الموت، ولكن «بومبوتا» العالم المشهور أثبت من كتب «اسكندر دفروريزياس»

الفيلسوف اليوناني الذي شرح أرسطو قبل ابن رشد، أنه لا خلود غير الخلود الإنساني النوعي في الأرض؛ فانشق العلماء وطار الجدال في هذه النازلة حتى انعقد مجمع لاتران في سنة ١٥١٢ وحرم كل من يقول بأن النفس غير خالدة، وبعد هذا الانتصار للفلسفة العربية طبعت كتب ابن رشد وطارت إلى أيدي طلاَّبها والمعجبين بها من كل جهة؛ غير أن ذلك كان مبدأ للرجوع إلى النص اليوناني في فلسفة أرسطو، ثم انتبه العلماء إلى فائدة ذلك، ففي ابريل من سنة ١٤٩٧م صعد الأستاذ «نقولا ليونيكوس توموس» منبر التعليم في كلية بادو، وألقى أول مرة فلسفة أرسطو باللغة اليونانية؛ وما كاد أمره يذيع حتى أخذوا ينهضون في ذلك، ثم عادت بادو والبندقية وشمال إيطاليا إلى نص أرسطو، وعادت فلورنسا إلى نص أفلاطون؛ واستمرَّ ذلك إلى أن ظهرت الفلسفة الطبيعية الحديثة في أواخر القرن السادس عشر، فأتت على الفلسفة العربية، حتى لم تجيء سنة ١٦٣١م حتى انقلبت تاريخاً يذكر بعد أن كانت علماً يُنْشر، وذلك بوفاة آخر القائمين عليها في أوروبا وهو «قيصر كريمونيتي» المتوفى في تلك السنة.

العُلوم الأدبيَّة

رأس هذه العلوم عند الأندلسيين النحو والشعر، ولا بد في كليهما من الحظ الصالح من اللغة والرواية؛ قال ابن سعيد المغربي، وقد نقل كلامه صاحب نفح الطيب: النحو عندهم في نهاية من علو الطبقة؛ حتى إنهم في هذا العصر (القرن السابع) فيه كأصحاب عصر الخليل وسيبويه، لا يزداد مع هرم الزمان إلا جِدّة، وهم كثيرو البحث فيه وحفظ مذاهبه كمذاهب الفقه، وكل عالم في أي علم لا يكون متمكناً من علم النحو بحيث لا تخفى عليه الدقائق فليس عندهم بمستحق للتمييز ولا سالم من الازدراء. . . وعلم الأدب المنثور ـ من حفظ التاريخ والنظم والنثر ومستظرفات الحكايات ـ أنبل علم عندهم، وبه يُتقرّب من مجالس ملوكهم وأعلامهم، ومن لا يكون فيه أدب من علمائهم فهو غفل مستثقل. . . وإذا كان الشخص بالأندلس نحوياً أو شاعراً فإنه يعظم في نفسه لا محالة ويسخف ويظهر العُجْب، عادة قد جبلوا عليها (ص ١٠٣ جـ ١: نفح الطيب).

وقد سلف لنا كلام [في] أسباب براعتهم في الشعر، أما سبب ما ذكره ابن سعيد من حالهم في النحو وتميزهم به مع انحرافهم في اللغة العامة عن الأوضاع العربية، فهو على ما نرى أن أولئك القوم كانت لهم فطرة عجيبة في قوة الذاكرة والحفظ، ولو كانت الأندلس مكان العراق وفي جهة من البادية ما ضاع حرف من اللغة ولحفلت الكتب بفنون الأدب العربي، وذلك دأبهم قديماً وحديثاً، مما يرجح معه أن تلك الذاكرة أثر من جمال الطبيعة في أنفسهم، ومن أجل ذلك قلَّ أن تجد في علمائهم صاحب علم واحد أو علمين، بل فيهم من يعد في الفقهاء والمحدِّثين والفلاسفة والشعراء والكتّاب والمؤرخين واللغويين والنحاة والأدباء، وقد يتميّز في ذلك كله على اختلاف الفنون أو في أكثره، وقد ذكرنا بعضهم فيما سلف، وسنشير إلى آخرين. وإذا كان من مفاخر العراقيين أن الأصمعي يحفظ أربعة آلاف أرجوزة، وهم يعدُّونه أذكى العرب وأجمعهم، فقد كان من الأندلسيين في المائة الثالثة سعيد بن الفرج مولى بني أمية المعروف بالرشاشي يحفظ مثل هذا العدد للعرب خاصة، وكان يُضرب به المثل في الفصاحة على كثرة ما يتقعّر في كلامه (ص ٢٥٦: بغية الوعاة)، وأعجب من إنشاد حماد الراوية بين يدي الوليد ليلة كاملة (وقد مر ذلك في بحث الرواية والرواة) ما ذكروا من أن أبا المتوكل الهيثم الأشبيلي

حافظ الأندلس في عصره، وكان في المائة السادسة، حضر ليلة عند أحد رؤساء أشبيلية فجرى ذكر حفظه، وكان ذلك في أول الليل، فقال لهم: إن شئتم أن تختبروني أجبتكم، فقالوا له:

بسم الله، إنا نريد أن نحدث عن تحقيق. فقال: اختاروا أي قافية شئتم لا أخرج عنها حتى تعجبوا، فاختاروا القاف، فابتدأ من أول الليل إلى أن طلع الفجر وهو ينشد وزن «أرَقٌ على أرَقٍ ومثلي يأرقُ» وسمَّارهُ قد نام بعض وضجّ بعض وهو ما خرج عن قافية القاف (ص ٢٣٣ جـ ٢: نفح الطيب).

وكان من حفّاظهم أبو الخطاب بن دحية المتوفى سنة ٦٣٣، بلغ من حفظه للغة أن صار حوشيها مستعملاً عنده غالباً، ولا يحفظ الإنسان حوشيَّ اللغة إلا وذلك زكاةُ محفوظٍ من مستعمَلها؛ ولأبي الخطاب هذا رسائل ومخاطبات كلها مغلقات مقفلات، على أنه يرسلها عفو الساعة وفيض البديهة، ولما ارتحل إلى المشرق في دولة بني أيوب، جمعوا له علماء الحديث فذكروا أحاديث بأسانيد حوّلوا متونها، فأعادَ المتون المحوّلة وعرَّف عن تغييرها، ثم ذكر الأحاديث على ما هي عليه من متونها الأصلية (ص ٣٦٩ جـ ١: نفح الطيب).

ولو شئنا أن نطيل في حفظ الأندلسيين لأتينا بالكثير من الأدباء واللغويين والنحاة، ولكنا نذكر من ذلك شيئاً مما نحن بسبيله ولا نظير له في غير الأندلس، وذلك عنايتهم بكتاب سيبويه في النحو البصري، وهو أحد الكتب الثلاثة التي يقال إنه لا يُعْرَف كتابٌ أُلِّف في علم من العلوم قديمها وحديثها فاشتمل على جميع ذلك العلم وأحاط بأجزاء ذلك الفن غيرها، وهي: كتاب سيبويه في علم النحو العربي، وكتاب المجسطي في علم هيئة الفلك وحركات النجوم، وكتاب أرسطوطاليس في علم صناعة المنطق. (ص ٦٩: القفطي).

كتاب سيبويه عندهم:

لا نعرف أول من أدخل هذا الكتاب الأندلس، وقد عرفت أولَ من أدخل كتاب الكسائي، وهو جودي بن عثمان العبسي الذي كان يؤدب أولاد الخلفاء بالعربية، وقد رحل إلى المشرق وأخذ عن الرياشي والفراء والكسائي وأدخل كتابه إلى الأندلس (توفي سنة ١٩٨)؛ ولكن أقدم من وقفنا عليه ممن حفظوا كتاب سيبويه، هو حمدون النحوي المتوفى بعد المائتين، ولعله أول من عرف به ثم كان من أشهر حفاظه في القرن الثالث الأفشين القرطبي المتوفى سنة ٣٠٩، وقد أخذه بمصر عن أبي جعفر الدينوري روايةً، ولكن الهمم لم تنصرف إلى استظهاره إلا في

القرن الخامس كأنهم جعلوا ذلك منافسة، وقد ذكروا أن عبد الملك بن سراج إمام أهل قرطبة المتوفى سنة ٣٨٩ عكف عليه ثمانية عشر عاماً لا يعرف سواه (ص ٣١٢: بغية الوعاة) ومن ذلك العهد ابتدأوا يقررونه ويشرحونه ويملون عليه التعاليق، ومن شرّاحه أبو بكر الخشني الجياني المتوفى سنة ٥٤٤، وكان الناس يرحلون إليه لتقدّمه في الكتاب، وهو من مفاخر الأندلسيين (ص ١٠٥: البغية)؛ ولابن الطراوة النحوي الذي سيأتي ذكره في علماء القرن السادس كتاب سمّاه المقدمات على كتاب سيبويه، وشرحه ابن خروف المتوفى سنة ٦٠٩ وقد أملى إبراهيم بن عيسى المعروف بابن المناصف المتوفى سنة ٦٢٧ على قول سيبويه هذا باب علم الكلم من العربية، وهو في بضعة أسطر ـ عشرين كراساً (ص ١٨٤: البغية) وكذلك كان لابن الحاج إملاء عليه، وكان يقول: إذا متّ يفعل ابن عصفور في كتاب سيبويه ما شاء، وابن عصفور توفي سنة ٦٦٩، وكثر حفاظ هذا الكتاب في القرن السادس، فكان فيه غير من ذكرناهم: محمد بن عبد المنعم، يسرده بلفظه، وهو أحفظ أهل زمانه؛ وجابر بن محمد الحضرمي الذي كان زعيم وقته بإقرائه والتقدم فيه؛ وخلف ابن يوسف الذي كان يحفظ مع هذا الكتاب كتباً أخرى كأدب الكاتب والمقتضب والكامل للمبرد وغيرها؛ وأبو عامل بن عبد الله الأشبيلي المعروف بابن الجد الذي قال فيه ابن ملكون: من قرأ كتاب سيبويه على ابن الجد فما عليه أن لا يقرأه على سيبويه؛ وفي هذا العصر كان أحمد بن عبد النور النحوي المتوفى سنة ٧٠٢ لا يقرأ الكتاب فكانوا يقولون لا يعرف شيئاً! (ص ١٤٢: البغية) وزادوا على ذلك في القرن السابع حتى انتهت الرياسة إلى أبي الحسن الأشبيلي المعروف بابن الصائغ المتوفى سنة ٦٨٠ وقد شرحه وكان له في مشكلاته عجائب. قال في بغية الوعاة: وأما فهمه وتصرفه في كتاب سيبويه فما أراه سبقه إلى ذلك أحد. وكان يعاصره إمام الأدب الأصبحي المتوفى سنة ٧٧٦، وله شرح على هذا الكتاب؛ ثم كان في القرن الثامن جماعة أشهرهم أبو حيان، ـ وسيأتي ذكره ـ وله تعاليق مهمة على هذا الكتاب وتجريد لأحكامه واختصار فيه للطلبة المبتدئين.

علماء العربية والأدب:

بقي أن نذكر أسماء المشاهير من علماء العربية بالأندلس غير من ذكرناهم وقد أبقينا لهذا الموضع أسماء الشعراء وأئمة الأدب، لأننا إنما نتفادى من الإطالة بسرد الطائفة الواحدة، ولا نعتمد إلا أن يكون وفاء البحث في جملة أجزائه لا في بعضها، وهي طريقتنا التي نجري عليها في هذا الكتاب:

كان في القرن الثاني حمدون النحوي بعد المائتين ـ وقد سبق ذكره ـ وكان هو والمهدي متعاصرين ولهما زعامة النحو واللغة، إلا أن المهدي امتاز باللغة وامتاز حمدون بالنحو. . . فكان [فيه] الغاية التي لا بعدها، وقد أخذ عن علماء ذلك العصر ابن وضاح والخشني ومطرف بن قيس.

واشتهر في القرن الثالث الخشني القرطبي، وهو نحوي لغوي شاعر لقي بالمشرق السجستاني والرياشي والزيادي، وأدخل الأندلس كثيراً من اللغة والشعر الجاهلي، وتوفي سنة ٢٨٦ عن ثمانين سنة.

وكان يعاصره محمد بن عبد الله القرطبي وهو الذي أخذ عنه أهل الأندلس الأشعار المشروحة.

ومحمد بن عبد السلام بن ثعلبة؛ وقد أدخل الأندلس أيضاً كثيراً من كتب اللغة والشعر الجاهلي.

وجابر بن غيث اللبلي النحوي الشاعر الأديب المتوفى سنة ٢٩٩.

ومحمد بن أصبغ المتوفى سنة ٣٠٦ وهو مولى الوليد بن عبد الملك.

وهشام بن الوليد النحوي العروضي الأديب، وهو مؤدب أولاد الناصر توفي سنة ٣١٧.

ومحمد بن يحيى المعروف بالرياحي مؤدب المغيرة بن الناصر، وهو إمام في العربية والأدب، فقيه شاعر.

وأحمد بن إبراهيم بن عاصم، حافظ للعربية والغريب، متقدم في النقد، شاعر منفرد، شرح أكثر دواوين العرب، توفي سنة ٣١٨.

وقاسم بن أصبغ (٢٤٧ ـ ٣٤٠) وهو فرد في النحو والغريب والشعر، وكانت إليه الرحلة بالأندلس كما كانت بالمشرق يومئذٍ لأبي سعيد بن الأعرابي.

[ثم] أبو عبد الله المعروف بابن خنيس، وكان كاتباً بليغاً عالماً باللغة والغريب والأخبار والتاريخ توفي سنة ٣٤٣.

ومحمد بن أصبغ المتفنن في العلوم من النحو واللغة والحساب والفرائض والشعر وغيرها، وتوفي سنة ٣٤٤.

[وممن] نبغ في القرن الرابع محمد بن أبان المتوفى سنة ٣٥٤، وكان فرداً في اللغة والعربية والأخبار والتواريخ؛ فكان مكيناً عند المستنصر.

وابن القوطية القرطبي إمام اللغة والعربية في زمنه، [توفي] سنة ٣٦٧.

وأبو بكر القرطبي المعروف بابن العريف النحوي، قيل إنه صنع لولد المنصور بن أبي عامر مسألة فيها من العربية ٢٧٢٠٩ أوجه، وتوفي سنة ٣٦٧.

والحسين بن الوليد من مؤدبي أولاد المنصور أيضاً، وهو شاعر أستاذ في الأدب إمام في العربية.

وأبو بكر الزبيدي الأشبيلي واحد عصره في النحو واللغة، وقد أدَّب ولد المستنصر، توفي سنة ٣٧٩.

وأحمد بن أبان بن سعيد صاحب شرطة قرطبة، الإمام في العربية واللغة صنّف كتاب السماء والعالم في اللغة، مائة مجلد، وقد رأينا هذا الاسم في كتب أرسطاطاليس التي ذكرها ابن القفطي، وقال: هو أربع مقالات في الطبيعة نقله ابن البطريق (ص ٣٠) وتوفي ابن أبان سنة ٣٨٢.

ومحمد بن عاصم النحوي من كبار الأدباء توفي سنة ٣٨٢.

وقد أوردنا فيما سبق أسماء أكثر علماء القرن الخامس، ولكنا نذكر منهم هنا محمد بن سليمان المعروف بابن أخت غانم، وهو من أحفظ أهل زمانه للنحو واللغة، لا سيما كتب أبي زيد والأصمعي وتمام بن غالب بقية شيوخ اللغة الضابطين لحروفها الحاذقين بمقاييسها، وكان إماماً فيها ثقة في إيرادها توفي سنة ٤٣٣.

وابن سيده صاحب كتاب المخصص وغيره، وهو فرد في اللغة والنحو متوفر على علوم الحكمة، توفي سنة ٤٥٩.

وغانم بن وليد المالقي المتوفى سنة ٤٧٠، وكان أهل الأندلس يعدون أئمة الأدب في ذلك الوقت ثلاثة: أبو مروان بن سراج بقرطبة، والأعلم الشنتمري بإشبيلية، وغانم هذا بمالقة، لكن زاد غانم عليهما بالفقه والحديث والطب والكلام، أما أبو مروان فهو الشاعر النحوي الإمام في الأدب، توفي سنة ٤٨٩، وكان الأعلم عالم اللغة والعربية والشعر، وقد توفي سنة ٤٧٦.

وممن ختمت بهم هذه المائة سراج بن عبد الملك بن سراج النحوي، كان يجتمع إليه أربعون وخمسون من مهرة النحاة، كابن أبي فرس، وابن الأبرش، وكلهم إليه مفتقرون، لوقوفه على مواد النحو وأشعار العرب ولغاتها وأخبارها، وقد توفي سنة ٥٠٨.

المائة السادسة:

ثم كان [من] مشاهير القرن السادس محمد بن عبد المنعم أبو عبد الله السبتي

من صدور الحفاظ لم يستظهر أحد في زمانه من اللغة ما استظهره، آية تتلى ومثالاً يضرب، وقد امتاز عن سائرهم بأنه كان يعرب أبداً كلامه.

وأبو محمد اللوشي البارع في الأدب والنحو واللغة والكتابة والشعر والخطابة، وقد أخذ أدباء عصرهم عن الثلاثةِ الذين مرّ ذكرهم، وتوفي سنة ٥١٨.

وأبو محمد البطليوسي المتبحر في اللغات والآداب، وله يد في العلوم القديمة، وهو شارح أدب الكاتب لابن قتيبة، وكتابه الاقتضاب مشهور، توفي سنة ٥٣١، وقد رأينا في بغية الوعاة للسيوطي في ترجمة أبي العباس ابن بلال اللغوي المتوفى سنة ٤٦٠ أن ابن خلصة النحوي نسب إليه شرح أدب الكاتب المسمى بالاقتضاب، وذكر أن ابن السيد البطليوسي أغار عليه وانتحله (ص ١٧٥) وهذا عجيب، والله أعلم بحقيقته.

وجعفر بن محمد بن مكي، وكان عالماً باللغات والآداب، ذاكراً لهما، معتنياً بما قِبَله منهما، ضابطاً لذلك، وعني بهما العناية التامة، وجمع من ذلك كتباً كثيرة كان له بها اليد الطولى الباسطة في علم اللسان.

وأبو الحسين بن الطراوة، نحوي ماهر وأديب بارع، يقرض الشعر وينشىء الرسائل البليغة، وله آراء في النحو تفرّد بها وخالف فيها جمهور النحاة، وعلى الجملة كان مبرزاً في علوم اللسان كلها، وتوفي سنة ٥٢٨ عن سن عالية.

ومحمد بن يوسف المعروف بابن الاشتراكواني، المتوفى سنة ٥٣٨، كان لغوياً أديباً شاعراً معتمداً في الأدب فرداً في وقته، وهو صاحب المقامات اللزومية الشهيرة ـ وسيأتي ذكرها في موضعها ـ وقد اعتمد عليه أبو العباس ابن مضاء في تفسير كامل المبرد لرسوخه في اللغة العربية.

والوزير ابن أبي الخصال (سنة ٤٦٥ ـ ٥٤٠) وكان على براعته في الفقه وصناعة الحديث والمعرفة برجاله والتقييد لغريبه، فرداً في اللغة والأدب والنسب والتاريخ، إماماً متفقاً عليه، متحاكَماً إليه في الكتابة والشعر، لم يكن في عصره مثله، حتى قال بعضهم إنه كان آخر رجال الأندلس علماً وفهماً وذكاء وتفنناً في العلوم.

ومحمد بن أحمد أبو عامر الوزير الكاتب، كان لغوياً أديباً شاعراً عارفاً بالتاريخ والأخبار، وهو من المؤلفين في ذلك كله، وكان موجوداً بعد سنة ٥٥٠.

وأبو العباس الجراوي المالقي المتوفى سنة ٥٦١، وكان على بلاغته في الشعر والكتابة من كبار النحاة والأدباء بالأندلس، درس هذين الفنين كثيراً وأدّب في آخر أيامه بني عبد المؤمن بمراكش.

وأبو بكر بن قبلال الأديب اللغوي الكاتب الشاعر النحوي الطبيب توفي سنة ٥٧٣.

وأبو بكر الأشبيلي المعروف بالخِدَبّ أستاذ ابن خروف قريباً من سنة ٥٨٠، وكان من حُذّاق النحويين وأئمة المتأخرين، يُرحل إليه في العربية، واشتهر بكتاب سيبويه وطرره المدوّنة عليه. والخدبّ: الرجل الطويل.

ومحمد بن جعفر المرسي الأديب الكاتب النحوي الذي كان إليه المرجع في إيضاح مبهم الكتب وفتح أقفالها، توفي سنة ٥٨٧.

وداود بن يزيد الغرناطي المتوفى سنة ٥٧٣، كان يقرىء العربية واللغة والأدب، وهو عالي المرتبة في ذلك رفيع الطبقة، قيل فيه إنه كان آخر النحاة بغرناطة.

وعبد الرحمٰن بن محمد المعروف بالمكناسي، المتفنن في ضروب الآداب واللغات، الحافظ لأيام العرب وفرسانها، الكاتب البارع الشاعر البليغ، واشتهر بعمل المقامات خصوصاً اللزومية منها ـ وسيأتي ذكره في بحث الصناعات اللفظية ـ توفي سنة ٥٩١.

وقاضي الجماعة أبو العباس الجياني القرطبي، كان من أصحاب الآراء في العربية وخالف فيها جمهور أهلها، وكان رحلة في الرواية وعقلاً في الدراية، عارفاً بالأصول والكلام والطب والحساب والهندسة، شاعر بارع كاتب بليغ، وتوفي سنة ٥٩٢.

وأحمد القرطبي المشهور بالوزغي، المبرز في العربية والأدب، شاعر راوية مكثر، وتوفي سنة ٦١٠.

وأبو الحسن بن خروف، إمام العربية في زمنه، وهو أحد [الذين] ملئت كتب العربية بأسمائهم، وتوفي سنة ٦٠٩، وهو على التحقيق خاتمة هذا العصر.

المائة السابعة:

كان في أوّل هذه المائة، أبو بكر الأشبيلي المعروف بابن طلحة، وهو شاعر أديب إمام في العربية والكلام، توفي سنة ٦١٨.

وأبو العباس الشريشي صاحب الشروح الثلاثة على مقامات الحريري، وقد طبع منها الشرح الكبير، وهو أديب مبرز في العربية ذاكر للآداب، كاتب بليغ فاضل ثقة، توفي سنة ٦١٩.

وأبو العباس الأشبيلي المعروف بابن الحاج، وكان متحققاً بالعربية حافظاً للغات مقدماً في العروض، وقد برع في لسان العرب حتى لم يبق فيه من يفوقه أو يدانيه، وهو الذي كان يقول: إذا مت يفعل ابن عصفور في كتاب سيبويه ما شاء! كأنه يرى نفسه خلفاً من سيبويه، وقد مات سنة ٦٤٧.

وأبو يحيى محمد بن رضوان الوادي آشي، وكان مضطلعاً بالعربية والفقه والنسب، إماماً في ذلك، مشاركاً في علوم أخرى من الحساب والهيئة والهندسة وغيرها، وتوفي سنة ٦٥٧.

وأبو علي الأشبيلي المعروف بالشَلَوْبين - ويخطىء النحاة المتأخرون كثيراً في ضبط هذا اللقب - إذ يلفظونه بضم اللام - وقد ضبطه السيوطي وقال إن معناه (بلغة الأندلس: الأبيض الأشقر) وإلى أبي علي هذا انتهت إمامة العربية بالمشرق والمغرب، فكان آخر أئمة هذا الشأن، وكان مع ذلك نقّاداً للشعر بصيراً بمعانيه، وقد أقرأ نحو ستين سنة، حتى لم يتأدب بالأندلس أحد في وقته إلا وأسند إليه مباشرة أو بواسطة، وتوفي سنة ٦٤٥ وكان مولده سنة ٥٦٢.

وأبو المطرف المخزومي البلنسي وهو خزانة من خزائن العلوم، كان إماماً في الفقه عالماً بالمعقولات والنحو واللغة والأدب والطب، متبحراً في التاريخ والأخبار، بصيراً بالحديث، راوية مكثراً حجة، ناظماً ناثراً، يعدّونه ثاني بديع الزمان في الكتابة، وتوفي سنة ٦٥٩.

وعبد الله بن أبي عامر الكاتب الشاعر الأديب النحوي اللغوي الفقيه المشارك في العلوم، وقد توفي سنة ٦٦٦.

وابن الدباغ الأشبيلي؛ وهو على انفراده في ذلك العصر يحفظ مذهب مالك؛ كان عالماً بالنحو واللغة كاتباً شاعراً مؤرخاً، توفي سنة ٦٦٨.

وأبو الحسن بن عصفور، وهو وإن كان لم يكن عنده ما يؤخذ عنه غير النحو إلا أنه كان فيه كوكب سمائه وحامل لوائه، ولا يزال اسمه خالداً في كتب هذا الفن، توفي سنة ٦٦٩.

وكان خاتمة أدباء هذا العصر حازم بن محمد القرطبي، شيخ البلاغة والأدب، وأوحد زمانه في النظم والنثر والنحو واللغة والعروض والبيان، لم يجمع أحد من علم اللسان ما جمع، ولا أحكم من معاقد البيان ما أحكم، وكانت له يد في العقليات؛ وذكروا أنه روى عن جماعة يقاربون ألفاً، بين أديب وعالم وحكيم، وقد حوى جملة التاريخ في هذه المائة، لأنه ولد سنة ٦٠٨ وتوفي سنة ٦٨٤.

نكت الأندلسيين:

وكان في هذه المائة الفقيه أبو الحجاج يوسف بن محمد البَيّاسي المؤرخ الشاعر الأديب، ولم نقف على سنة وفاته. وقد عني أتم العناية بفرع لطيف من العلم هو أدب التاريخ؛ فكان يحفظ نكت الأندلسيين قديماً وحديثاً إلى زمنه، ذاكراً لفكاهاتهم؛ وهم أكثر الناس دعابة وأملحهم نادرة، خرجوا في ذلك صنائع إقليمهم فكأنهم أزهار طبيعتها الحساسة، تقابل أزهار الطبيعة الساكنة.

المائة الثامنة:

وهي بقية مجد الأندلس، لأن القرن التاسع كان حشرجة ونزعاً، وهذه المائة شحيحة بالأئمة عقيمة بالأفراد، وقد أخذنا من فحولها ثلاثة غير من ذكرناهم من قبل في أدبائها، وهم:

محمد بن علي بن هانىء اللخمي، كان أديباً إماماً في العربية لا يشق غباره في استحضار الحجج، وهو صاحب كتاب «الغرة الطالعة في شعراء المائة السابعة»، وتوفي سنة ٧٣٣.

وأثير الدين أبو حيان الأندلسي الغرناطي نحوي عصره، ولغويّه ومفسِّره ومحدثه ومقرئه ومؤرخه وأديبه، وكان الإمام المطلق في النحو والتصريف، خدم هذا الفن أكثر عمره حتى صار لا يدركه أحد في أقطار الأرض، وتوفي سنة ٧٤٥.

ومحمد بن علي المعروف بابن الفخار كان سيبويه عصره، وعدّه لسان الدين في الإحاطة آخرَ الطبقة من أهل هذا الفن، وقال فيه: إنه متبحر الحفظ يتفجّر بالعربية تفجُّر البحر، قد خالطت لحمه ودمه، لا يشكل عليه منها مشكل، ولا يعوزه توجيه، ولا تشذ عنه حجة... وقلّ في الأندلس من لم يأخذ عنه من الطلبة، وتوفي سنة ٧٥٤.

كلمة في تراجم هذا البحث:

وبعد؛ فإنا لم نورد هذه الأسماء لأنها أسماء فقط؛ إذ ليس كتابنا هذا من سجلات الإحصاء، وإنما أوردناها على أنها معاني ذلك التاريخ، يظهر منها سير الفنون والعلوم إلى كمالها، فإن قيمة العصر بمن يمتازون من أهله، وعلى حسب كثرتهم وقلتهم يكون وزن اعتباره ومنزلته من المقارنة بينه وبين سائر العصور، وإنما الدولة أمة، والأمة على مقدار الرؤوس التي تعمل لها، وهذه الرؤوس على مقدار العقول التي تضبطها، وتلك العقول على مقدار الأرواح التي تتميز بالاستئثار

والزعامة في أصول الحضارة وفروعها، وما هذه الأرواح الكبيرة إلا أرواح النابغين.

من أجل ذلك أسقطنا من هذه الترجمة التي سقناها في هذا البحث كثيرين ممن لم يتحققوا بالفنون، واقتصرنا على الأئمة والأقطاب، وما منهم إلا من تكتب في ترجمته الأسطر الكثيرة على تحرّي الإيجاز ومعاناة الاختصار، هذا إذا لم تبسط تلك الترجمة بسطاً يتناول حالة النشأة العلمية وكهولتها في كل مترجم، وذلك بدرس المذاهب والآراء، وإيراد الشواهد عليها من مواد العلوم المختلفة، وهو منزع بعيد الشقة يحتاج إلى مصابرة ومطاولة، ويخرج إلى أن يكون كتاباً برأسه.

ونحن إنما عُنينا بما جئنا به في هذا البحث خاصة، لأن أكثر العلماء والأدباء أهملوا الأندلسيين وخلطوا مشاهيرهم بغيرهم، غير مميزين بين عصر وعصر، ولا مفرقين بين طبقة وطبقة؛ واقتصروا مع ذلك على أفراد منهم لا تكافىء جملتهم حضارة تلك الأمة، ولا يستدل بها على شيء من ذلك المجد فأردنا أن نثير تلك الدفائن؛ ونفتح من كنوز التاريخ تلك الخزائن؛ وجملة من ذكرناهم تكشف أشعتهم عن ذلك النور الذي غطته ظلمات التاريخ من الجو العربي فألقت عليه سحابة من النسيان، وتركته قطعة مظلمة كأنه من مهملات الزمان.

مصرَع العَربيَّة في الأندَلس

من قواعد الاجتماع أن الأفراد يموتون ولكن الأمة تبقى، فكأنهم بموتهم يفسحون مكاناً للسموّ الذي يكون مظهره تجدد الحوادث وتبدل العقول، ولكن ذلك شأن الأمة حين تكون أمة بالمعنى الاجتماعي أيضاً، فتكون بمنجاة من أسباب الانقراض، بعيدة عن عفونة التاريخ القديم وجراثيمه التي تهب بها الفتن والنكبات؛ وما أصيبت أمة بها إلا اضطربت أحوالها الاجتماعية وعم أجزاءها الخلل والفساد، فلا تزال تتقلب حتى تصيب مصرع الخبب، وتعرف العقوبة من قبل أن تعرف الذنب!

وكذلك كان شأن الأندلسيين: أخذتهم الفتن الأخيرة حتى كاد الفرد منهم يموت فيموت به جزء من الأمة، حتى صاروا في آخرة أمرهم نسلاً شاذّاً وحثالة رديئة، فلفظتهم تلك الأرض كما يُلْفظ القيء، وذهبوا بعد ذلك كما يذهب كل شيء.

ونحن نريد الآن أن نبين كيف صرعت العربية بعد أن صارعت طويلاً، فنأتي على تاريخها في تلك البلاد في الطفولة والكهولة، لأننا لم نذكر في كل ما سبق إلا ظاهراً من حياتها، وبقي تشريح باطنها لتعرف الأسباب والعلل في الحياة والموت:

دخلت العربية الأندلس، وكانت هذه البلاد يومئذٍ زاهرة بآداب اللغة اللاتينية التي كان يقوم عليها رجال الدين، حتى كانت أشبيلية يومئذٍ مركزاً علمياً ثابت الدعائم بعناية أسقفّها القديس إيزيدورس، فصدمتها العربية صدمة فزع لها أولئك الأساقفة؛ فكانوا يعملون على تقوية مادتها والاحتفاظ بها، فصارت بغيرتهم كأنها من الدين، حتى أصبحت البيع والأديار مدارس تلك الآداب، ولا سيما طليطلة وقرطبة وأشبيلية؛ فكانت تدرس فيها الآداب اللاتينية مع علم اللاهوت.

غير أن ذلك كله إنما كان عمل أفراد لا عمل أمة؛ وقد غفل أولئك المتنطعون عن هذه الحقيقة، وتناسوا ما كانت تغلي به قلوب الشعب الإسباني من النقمة على حكومته والخروج عليها؛ وقد كان اليهود يومئذٍ ـ وهم خزائن الذهب وأقطاب التجارة ـ في أشد الظمإ إلى بريق سيوف العرب، حيث كان الملك ورجال الدين الكاثوليكي يسومونهم سوء العذاب ويبلونهم بالعنت الشديد؛ إذ خشوا امتداد سلطانهم وشوكة أموالهم، خصوصاً بعد أن دبر الإسرائيليون مكيدة ظاهَرَهم عليها

قبائل البربر واليهود من أهل أفريقية، فكادوا بها يضبطون زمام المملكة الإسبانية، وذلك قبل فتح طارق بسبع عشرة سنة (٦٩٤ للميلاد). غير أن أمرهم انكشف وانشكفت معه رقابهم للسيوف، حتى كادوا ينقرضون، لو لم يستخلصوا أرواح بقيتهم بسيوف العرب؛ ولذلك مالأوهم واطمأنوا إليهم ونصبوا أنفسهم لحماية المدن التي يفتحها الغزاة؛ وكذلك شأن العبيد في النقمة على الإسبانيين، حتى إن قرطبة سلمها للعرب راهب منهم، وقد غمسوا أيديهم في دماء وفتن كثيرة، فكان كل ذلك مما حملهم على تلقُّف العربية وبثها في سواد الأمة وتهيئتهم للاستعراب.

ولما رأى المسيحيون الأحرار أناة العرب وتسامح الإسلام، وأن أعناقهم لا تحملها الأكتاف إلا بفضل هؤلاء القوم، دخل أكثرهم فيما دخل فيه العبيد واليهود استسلاماً وإسلاماً، وحُبِّبَتْ إليهم الأخلاق العربية حتى صار أشرافهم ممن أمسكوا عليهم دينهم يحجبون النساء ويقلدون المسلمين في الزي وكثير من العادات؛ ثم اندفعوا في ذلك بعد أن صارت الدولة للعرب، فلم تمض على الفتح ثلاثون سنة حتى أصبح الناس يخطون الكتب اللاتينية بأحرف عربية، كما كان يفعل اليهود بكتبهم العبرية، وما انقضى عمر رجل واحد حتى ألجأتهم الحاجة إلى ترجمة التوراة وقوانين الكنيسة إلى العربية، ليتمكن رجال الدين أنفسهم من فهمها.

وبعد أن ظهرت أبهة الملك في زمن الأمويين وسما فرع الحضارة العربية في تلك البلاد؛ تحول أهلها فيما تحول من طبيعتها، حتى كانت الغيرة يومئذٍ على الآداب اللاتينية أسخف ما يُرمى به أهل السخف؛ وقد نقل روزي في كتابه تاريخ المسلمين في إسبانيا أن بعض رؤساء الدين المسيحي كان يضطرم سخطاً على أدباء المسيحيين أنفسهم لأنهم بالغوا في تعصبهم للعربية حتى تناولوا الشعر والأدب والفلسفة تقويماً لألسنتهم وتهذيباً لملكاتهم بدلاً من أن يتذرعوا بذلك إلى تسفيه الأدب العربي ونقض المدنية الإسلامية، قال: «وكيف السبيل إلى إيجاد رجل من العامة يقرأ التفاسير اللاتينية على الكتب المقدسة، ومما يؤسف له أن نشء المسيحيين الذين نبغت قرائحهم لا يعرفون غير العربية وآدابها فهم يتداولون الكتب العربية ويجمعونها بالأثمان الغالية يؤلفون بها الخزائن الممتعة، وإذا حدثتهم بكتب دينهم وآداب لغتهم أعرضوا عنك ازوراراً وأنغضوا رؤوسهم استهزاء؛ وهي أشد وأعظم من أن ينسى المسيحيون لغتهم وهي بقية الجنسية حتى لا تجد في الألف منهم واحداً يحسن أن يكتب كتاباً إلى صديق له بأبسط عبارات اللغة التلاتينية؟»

وما جاء القرن الخامس حتى كان المجاورون للعرب من أهالي فرنسا وشمال

إسبانيا يَنْكَبُّون عن تناول الشعر اللاتيني ويكبُّون على التأديب بالشعر العربي، حتى صار فقراؤهم بعد ذلك وأهل الكدية منهم يمدحون بالقصائد والموشحات العربية على الأبواب ويستعطون بها في الطرق، فاعتبر كيف يكون وسط الأندلس إذا كانت هذه حال أقاصيها الأعجمية؟ ومنذ سقطت طليطلة سنة ٤٧٨ وكانت في يد يحيى بن ذي النون ودخلها ألفونس السادس الذي كانوا يلقبونه بملك الدينيين، أراد أن يستبقي دماء الحياة العربية في روح مملكته، وساعدته الفتن والنكبات فقذفت إليه من مضطهدي الفلاسفة وغيرهم، وبهم نبغ رجاله، كالسيد كامبدور الذي كان يجيد المنطق العربي كأنه عريق فيه؛ وكان يومئذٍ في طليطلة مدرسة عربية كان من أساتذتها محمد بن عيسى المقامي وأحمد بن عبد الرحمٰن الأنصاري وغيرهما، وبهذه المدرسة تماسكت العربية حتى أنشأ ريمون رئيس الأساقفة مدرسة التراجمة بطليطلة، وبها رجعت العربية إلى الحياة.

اليهود بالأندلس وترجمة كتب الفلسفة:

ليهود الأندلس شأن مهم في تاريخ الفلسفة لأنهم حفظوها لأوروبا ـ كما ستعرف ـ وقد كان منهم في القرن السادس موسى بن ميمون الإسرائيلي الحكيم، وهو رجل يتحقق بالفلسفة والرياضيات والهيئة والطب، ويسميه اليهود، موسى الثاني، لأنه من كبار أحبارهم؛ وقد نزح عن الأندلس بأهله فراراً من الاضطهاد بعد أن أظهر فيها الإسلام زمناً، والتجأ إلى مصر، فاشتمل عليه القاضي الفاضل المتوفى سنة ٥٩٠ ونظر إليه وقرر له رزقاً؛ فتناول هذا الحكيم فلسفة ابن رشد وقابلها بلغة أرسطو اليونانية، ثم استخلص من مزيجهما فلسفة صنع بها الشريعة لقومه، ولذلك أنكرها عليه مقدمو اليهود، وأشار المقريزي إلى ذلك بأنه يعلم قومه الكفر والتعطيل.

ولا محل هنا لبسط هذه الآراء، ولكننا نقول إن هذا الرجل هو أول من أذاع فلسفة ابن رشد بين اليهود بما بثّه منها في كتبه. وأخذ عنه في قراءته، ولما بالغوا في اضطهاد اليهود التجأ أكثرهم إلى طليطلة وما وراءها، ومنهم تلامذة الفلاسفة، ومن بقي منهم كان يظهر الإسلام ويصلي في المساجد ويقرىء أولاده القرآن، وما كان ذلك كله لينفعهم، فأمر أبو يوسف المتوفى سنة ٥٩٥ من ملوك الموحدين أن يتميّزوا بلباس يختصون به. فظهروا فيه بأشنع صورة إذ كانوا يتخذون بدلاً من العمائم كلوتات كأنها البراديع تبلغ إلى تحت آذانهم (ص ٢٠٣ : المعجب)، وذلك لأن أبا يوسف كان يشك في إسلامهم، ولو صح عنده لتركهم. ثم تناسى أكثرهم العربية فشعروا بالحاجة إلى نقل كتب الفلسفة إلى لغتهم العبرانية، وقد أخذوا في

ذلك، وأوّل من شرع منهم فيه أسرة تدعى أسرة طيبون، كان أصلها من الأندلس ثم هاجرت إلى لونل في فرنسا، فترجم اثنان من رجالها وهما موسى بن طيبون وصموئيل بن طيبون بعض تلاخيص ابن رشد من فلسفة أرسطو، وهما أول من نقل فلسفة حكيم قرطبة إلى غير العربية.

ووافق ذلك عهد الإمبراطور فردريك الثاني عاهل ألمانيا؛ وكان يعرف العربية، تلقّاها من بعض أهلها في صقليّة، والعرب يومئذٍ منتشرون فيها وفي نابولي.

وقد احتذى فردريك هذا مثال الإمبراطور شارلمان الذي كان معاصراً لهارون الرشيد في بث المعارف وإنشاء المدارس ومحبة العلم وحماية أهله فكانت حضرته غاصة بالمترجمين والعلماء الوافدين حتى من بغداد. وهو الذي عهد إلى اليهود في ترجمة الفلسفة العربية إلى العبرانية واللاتينية، وقد ألف له يهوذا بن سليمان الطليلطلي في سنة ١٢٤٧م كتاب طلب الحكمة واعتمد فيه على فلسفة ابن رشد، وأخرج له يعقوب بن أبي مريم حوالي سنة ١٢٣٢م عدة كتب من تأليف حكيم قرطبة، وتقدم إلى ميخائيل سكوت بترجمة فلسفة أرسطو عن العرب، فنقلها عن ابن رشد، ولذلك اعتبروه أول من أدخل فلسفته إلى أوروبا، وكذلك فعل هرمان الألماني في عهد هذا الامبراطور، إلا أنه على ما يقال، اعتمد في ترجمة كتبه على بعض عرب الأندلس ممن يعرفون مصطلحات تلك الفنون.

ثم أخذ اليهود في إخراج هذه الكتب وغيرها إلى العبرانية واللاتينية، كما فعل كالوتيم في أوائل القرن الرابع عشر للميلاد، فقد ترجم كتباً لابن رشد إلى العبرانية، وترجم كتابه تهافت التهافت إلى اللاتينية سنة ١٣٢٨م، وفي هذا القرن ظهر الفيلسوف اليهودي لاوي بن جرسون المعروف عند الإفرنج بلاون الإفريقي، وقد صنع بفلسفة ابن رشد ما صنعه ابن رشد بفلسفة أرسطو، فأخرجها شرحاً وتلخيصاً ثم كان آخر فلاسفتهم في القرن الخامس عشر إلياس دل مديجو الذي كان أستاذاً في كلية بادو ـ التي أومأنا إليها في بعض ما سلف ـ وضعفت بعد ذلك فلسفة اليهود المستخرجة من فلسفة ابن رشد العربية، إذ قام أعداؤها في أوائل القرن السادس عشر يزيفونها، ومن أجل ذلك نشر موسى المتسينو كتاب تهافت الفلاسفة للغزالي سنة ١٥٣٨م.

ترجمة الفلسفة العربية في أوروبا:

كان مبدأ ذلك في طليطلة في القرن الثاني عشر للميلاد، حين أنشأ دريموند رئيس الأساقفة مدرسة للترجمة، هي المدرسة الأولى من نوعها، وذلك من سنة

١١٣٠ إلى ١١٥٠م، وقد جعل رئيس التراجمة فيها الأرشيدوق باكر دومينيك لتحقيق الألفاظ اللاتينية المترجم بها.

وكان أشهر تراجمة اليهود في هذه المدرسة يوحنا الأشبيلي، فأخرجوا إلى اللاتينية كتباً كثيرة من مؤلفات ابن سينا، ثم نقلوا بعض كتب لأبي نصر الفارابي والكندي؛ وقبل هذه المدرسة كان بعض الأفراد قد نقلوا كتباً من الرياضيات والطب والفلك، مثل قسطنطين الإفريقي وجربرت وأفلاطون دي تريفولي وغيرهم.

وفي القرن الثالث عشر للميلاد كان اليهود في الأندلس أقدر التراجمة وذلك في عهد ألفونس العاشر ١٢٥٢م ـ ١٢٨٤م خليفة القديس فرديناند الثالث، إذ كان هذا الألفونس من أوفر الملوك عقلاً، فأراد أن يصنع بإسبانيا مثل ما صنعه العرب، فأسس بأشبيلية مدرسة عربية لاتينية، وترك مدينة مرسية على ما كانت عليه من الرونق العربي، واستدعى إلى عاصمته العلماء والأدباء من العرب واليهود وغيرهم، وأسس بهم مدرسة طليطلة الثانية التي كانت تجمع إلى التقاليد اللاتينية فنون الحضارة العربية والعلم العبراني؛ وظل اليهود يترجمون كتب الفلسفة والتاريخ والفلك العربية بما عليها من الشروح، وكان زان بن زاكب، ويهوذا هاكون، والربان زاك، هم الذين نقلوا لألفونس جمهرة تلك الكتب العربية.

وقد نشأ من علماء المسلمين من يعلم بتلك الألسن المختلفة؛ كمحمد بن أحمد القرموطي المرسي وكان من أعرف أهل الأندلس بالعلوم القديمة: المنطق والهندسة والعدد والموسيقى والطب وغيرها، آية الله في المعرفة بالأندلس، يقرىء الأمم بألسنتهم فنونَهم التي يرغبون فيها وفي تعلُّمها، وقد بنى له ألفونس في مرسية مدرسة يقرىء فيها المسلمين والنصارى واليهود. (ص ٤٠٩ جـ ٢: نفح الطيب) ولم نذكره في الفلاسفة لأن هذا الموضع أليق به.

وقد نشأ من اليهود بالأندلس شعراء وأدباء، من أشهرهم نسيم الإسرائيلي، وابن سري، وابن الفخاري اليهودي (ص ٣٠٤ جـ ٢: نفح الطيب)، وإلياس بن المدور الطبيب الرندي (ص ٣٠٥ جـ ٢)، وإسماعيل اليهودي وابنته قسمونة (ص ٣٠٥ جـ ٢) وغيرهم، وكانوا يكتبون، ولكن لم ينبغ منهم أحد في الكتابة على ما نعلم، إلا أن يكون ممن ذكرناهم، وما كانت براعتهم في الترجمة إلا من معرفتهم للسانين اللاتيني والعبراني، وهو أمر انصرف عنه المسلمون حتى لم نكد نقف على اسم واحد منهم غير القرموطي.

تَنَصُّر العَرَبيَّة

ليس يتم الغَلب على أمة من الأمم بتسخير أفرادها واسترقاقهم، ولا بقلب حكومتها من جنس إلى جنس؛ فإن الأشخاص لا يتغيرون وهم هم بما فيهم من الطبائع والأخلاق الوراثية، ولكن الغَلب إنما يكون باندماج المغلوب في جنسية الغالب أو مذهبه استدراجاً لجنسيته، ومن أجل ذلك تجهد الأمم الفاتحة والمستعمرة في نشر لغتها وآدابها، فإن لم يكن لها من ذلك ما يوازن آداب المغلوبين عملت على تحويل قلوبهم بالدين، وذلك ما فعله الإسبانيون في أواخر القرن السابع، حيث عملوا على تنصير المسلمين، ولكن بقيتهم يومئذٍ كانت إلى التماسك والشدة، لأن الإسلام والملك لم يزل في جانب من الأندلس وعلى أبوابها، فعمدوا إلى أخذهم بالإقناع والمجادلة، ووكلوا هذا الأمر إلى رهبانهم، فأكب هؤلاء على العربية، ووضع رامون مارتي أحد الرهبان الدومانيكيين أول معجم عربي باللغة الاسبانية سنة ١٢٣٠م، وفي أواخر القرن الثامن كان في سلامنكة مدرسة تضم خمساً وعشرين حلقة للدروس، منها واحدة لليونانية، وأخرى للعبرانية، وثالثة للعربية؛ أقاموها لتلك الغاية؛ ولم ينجلِ المسلمون عن أرض إسبانيا في القرن الحادي عشر حتى كان في هذه المدرسة سبعون حلقة للدرس، وطارت شهرتها في أوروبا، وكانت شهرة عربية، لأنها بفضل علوم العرب استطاعت أن تقرر العلوم الطبيعية والطبية على القاعدة العملية التي كان العرب أول من جرى عليها، وبينما كانت تلك العلوم في أوروبا لذلك العهد مبنية على التجارب البسيطة مستندة إلى أنواع من الشعوذة والحيَل المضحكة. ثم تتابع إنشاء المدارس في القرن الثامن لتعليم الرهبان من الدومينيكيين والفرنسسكيين في جهات من إسبانيا للغاية عينها، ولكن هذه اللغة العربية التي تشبه السحر أخذت أولئك الرهبان بآدابها حتى كانوا هم أنفسهم سبب حياتها والقائمين بالدعوة إليها إلى القرن الثاني عشر للهجرة.

وفي أوائل القرن العاشر (سنة ٩٠٤) بعد أن سقط ما بقي من الملك الإسلامي في الأندلس ووهنت تلك الجامعة بين المسلمين، أخذ الإسبانيون يحملونهم على التنصر كرهاً، فمن خافهم عمّدوه ومن خالفهم طردوه، ثم تكفل ديوان التفتيش بالمراقبة على عقائد المتنصرين وتطهير مسيحيتهم الحديثة... وبذلك بطلت حاجة الرهبان إلى البرهان فسقطت الغاية الأولى الباعثة على تعلُّم العربية وبقيت العربية بلا

غاية عند بعضهم إلا نفسها، وبذلك انصرف عنها الطلبة، حتى إن الكردنيال اكسيمنس عندما أسس كلية (الكالادي هنار سنة ١٤٩٩) استنكف أن يضيف إلى دروسها حلقة لتعليم العربية، مع أنه احتذى في تأسيسها مثال مدرسة سالامنكة، وجعل فيها حلقتين للعبرية واليونانية، وبعد ذلك كان الأستاذ الأعظم في سالامنكة في القرن السادس عشر للميلاد، وهو فري لويس دي ليون شاعراً لاهوتياً وفيلسوفاً يحسن اللغة العبرانية كل الإحسان ولكنه يجهل العربية كل الجهل.

ديوان التفتيش:

أنشيء هذا الديوان سنة ١٤٨١م بطلب الراهب توركماندا، للتفتيش بين الناس عن أهل العلم والفلسفة، فإن لم يعثر على أحد منهم فالتفتيش بين الظنون والأوهام، لأنهم اتقوا صولة العلوم العربية على المذهب الكاثوليكي.

وقد اتخذوا فيه من أنواع التعذيب والاتهام المريب ما ترك في الكتب من بعدهم صفحة من تاريخ جهنم... وليس من حق كتابنا تفصيل ولا إجمال لتلك الفظائع والمنكرات التي اقترفها رجال محكمة التفتيش وملوك الكثلكة لذلك العهد، مثل شارلكان وفيليب الثاني وفيليب الثالث، ونالوا بها المسلمين واليهود والمستأمنين؛ فذلك مما خلد لهم الخزي في تاريخ قومهم أنفسهم؛ ولكننا نجتزىء بذكر ما نال العربية من أولئك المتنطعين، فإنهم بعد أن طردوا اليهود من الموت إلى الجوع والفقر سنة ١٤٩٢ وأباحوا أموالهم، وطردوا المسلمين من الموت إلى الموت سنة ١٥٠٢؛ إذ حرم عليهم أن يأخذوا في طريق تُفضي إلى بلد إسلامي - قرر مجمع لاتران في هذه السنة (١٥٠٢) أن يلعن كل من ينظر في فلسفة ابن رشد - وهم يريدون بهذه التسمية كل ما لديهم من علوم الفلسفة العربية - وطفق الدومينكان يتخذون من ابن رشد ولعنه ولعن من ينظر في كلامه صفةً من صفات الزلفى والعبادة؛ وبعد ذلك أحرق الكردينال إكسيملس في غرناطة ثمانية آلاف كتاب [خطي]، ثم صدر أمره سنة ١٥١١ أن تباد كتب العرب من عامة البلاد الإسبانية؛ فتم ذلك في زهاء نصف قرن، وكأنما كانت حرارة تلك القلوب هي التي تحرق الكتب... ولولا المنقولات منها إلى العبرية واللاتينية لما بقي من أثر العلوم العربية مشيد ولا طلل.

وبقيت بعد ذلك كتب عربية في خزانة دير الأسكوريال فأراد ديوان التفتيش أن يزيد بها شعلة من شعل نقمته، لولا أن تلطّف الماركيز فيلادا فحال دون إحراقها، ولا يزال أكثرها باقياً إلى اليوم.

وكان المتنصِّرون من المغاربة في ذلك العهد يكتبون العربية بأحرف إسبانية، وهم أذلاء محتقرون من أنفسهم ومن المسيحيين، فحظر عليهم فيليب الثاني سنة ١٥٥٦ استعمال العربية، وأرادهم على أن ينزعوا من أسمائهم التراكيب العربية وأن يقلدوا المسيحيين في زيهم حتى لا يعلم بهم إلا أنفسهم؛ ولبثوا يسومون المغاربة عذاب الهون حتى طُرِدَت آخر فئة منهم سنة ١٠١٧ هـ وقد فصل ذلك المقري في نفح الطيب ص ٦١٧ جـ ٢.

آخرة العربية:

وبعد ذلك زهاء قرن من الزمن صار فيه تعلم العربية مظنة الإلحاد ولم تُبْقِ مدرسة فريلنك لطغمة الفرنسيسكان في أشبيلية من أساليب تعلّمها إلا أثراً ضئيلاً وكثُرُ أن يكون قليلاً؛ فكان حسب الطالب منها أن يُحسن لفظَ بعضِ الأسماء العربية حتى يخرج بذلك إلى إفريقية داعية للنصرانية، وإن كان قد بقي من الإسبانيين من يشتغل من ذلك بشيء فهو يضيفه إلى الأعمال التي بينه وبين الله ولا يأخذ في ذلك إلا سراً.

جاء عصر شارل الثالث (١٧٥٩ ـ ١٧٨٨) ويلقبونه ملك الفلاسفة؛ فأراد أن يصل آخرة العربية بأولها ويعيد زمناً رآه مريضاً لم يَمُتْ، فاستدعى لذلك رهباناً موارنة من سورية وبسط لهم يده في البذل والعطاء، وتقدم إليهم في تعليم الإسبانيين لغتهم الدارسة، ولكن ما عسى أن تكون تسع وعشرون سنة في تغيير الأفكار وتبديل الألسنة؟ ولذلك لم يكد شارل يمضي لسبيله حتى انقطع ذلك العمل، غير أنه بَتّ حياةً وخصباً في تلك الأرض الميتة فلم يمض عمرُ كهل حتى كان في إسبانيا من يجيدون العربية، أمثال القصير وكامبومان والأب بلانكري وغيرهم من الأساتذة المعدودين، ثم انقطع حبل العربية إلى أن اتصل بالمدارس القديمة متكئاً على عهد إيزابيلا الثانية، فكان على ضعفه ذلك حتى سنة ١٨٤٥، إذ شرعوا في إصلاح التعليم على يد المسيو جيل دي زارات، وبإخلاص هذا الرجل عادت العربية تدرس في الكليات درساً مقرراً.

ثم تسلمت الحكومة الإسبانية سنة ١٨٥٧ زمام التعليم وتولت إصلاحه فزهت العربية وكثر طلبتها والمقبلون عليها، خصوصاً بعد أن فقدت إسبانيا مستعمراتها في أمريكا وآسيا وعلقت أمالها بمراكش في عصرنا هذا، فنبغ فيها المستشرقون واحتفظوا بما خلفه التاريخ من كتب العرب، ولا يزال ذلك في مكتبة الإسكوريال، ومكتبة الأمة، ومكتبة المجمع العلمي التاريخي، غير المكاتب الخاصة التي جمعها

أهل العلم منهم، وقد برز من متأخريهم أفراد مشهورون في فرع اللغة العربية، وامتاز بعضهم بالبراعة في قراءة الخطوط وتأريخها، ونبغوا كذلك في درس الحضارة الإسلامية والنظر في أصول الآداب العربية، واعتنت فئة منهم بدرس اللغات العامية التي تفرعت من العربية الفصحى، وهم بعد في حدّ التزايد إلى يومنا هذا، وقد صار كثير من البلاد الإسبانية كمجريط (العاصمة) وغرناطة وبرشلونة وبلنسية وغيرها زاهياً [فيهم] بهذه الآداب، مذكراً لهم بالمجد العربي القديم. وإنما يتذكر أولو الألباب(*)!

(*) قلت: قرأت بخط المؤلف العبارة الآتية ولم أعرف أين موضعها من هذا الفصل، فرأيت إثباتها في هذا المكان، وهي:

«. . . ولكن ذهبت آثارهم فلا تُعرَف أقدارهم، وخلت سماؤهم ولم تبق إلا أسمَاؤهم؛ ومن الأدباء من ينكر مزية الشعر الأندلسي لأنه لا يرى إلا أسماء لا آثار لها. . .».

البابُ العاشر(*)

التَأليفُ وَتَاريخُهُ عندَ العَرَب
ونوادِر الكُتبِ العَربيَّة

(*) قلت: كنت أحسب هذا الفصل والذي يليه بعض الباب العاشر من الكتاب، (موضعه التأليف، وتاريخه عند العرب، ونوادر الكتب العربية).
وعلى هذا الظن تأخرت بنشر هذين الفصلين إلى هذا الموضع، ثم بدا لي من بعد أن المؤلف لم يستوف البحث في شيء من موضوعات هذا الباب، وأنه أعد هذين الفصلين ليكونا تماماً لباب الشعر ـ تنبهت لذلك من عبارة وردت في بعض حديثه عن «كتب الشعر»، ولم أستطع أن أتدارك ما فات بنشر هذين الفصلين في موضعهما حين أراد، فرأيت إثباتهما هنا».



كتبُ الشعر

من هذه الكتب ما يخصون فيه الكلام بالشعر نفسه؛ فيبينون عن وجه المعنى ويكشفون عن طريقة الصنعة؛ ككتاب نقد الشعر لقدامة بن جعفر الكاتب المتوفى سنة ٣٣٧، وكتاب العمدة لابن رشيق القيرواني، المتوفى سنة ٤٦٣، وهو أحسن ما وضع في صناعة الشعر ونقده وعيوبه؛ وقد ذكر صاحب نفح الطيب أن للأعلم الشنتمري المتوفى سنة ٥٤٩ كتاباً في مختصر العمدة والتنبيه على أغلاطه (ص ٤٣٥ جـ ١ : نفح الطيب).

ومن هذا القبيل كتب البلاغة: كالصناعتين للعسكري وما كان قبله وما وضع من بعده ـ كما سنذكره عند الكلام على البديع ـ ومن كتب الشعر ما هو مخصوص بالطبقات والتراجم، ومنها كتب المختارات والدواوين.

الطبقات والتراجم:

وهذه هي الكتب التي يخبرون فيها عن الشعراء وأزمانهم وأقدارهم وأحوالهم في أشعارهم وقبائلهم وأسماء آبائهم ومن كان يعرف باللقب أو الكنية منهم، ويذكرون فيها ما يستحسن من أخبار الشاعر وما يستجاد من شعره، وما [أخذ عليه] من الغلط والخطأ [في ألفاظه] وما سبق إليه المتقدمون فأخذه عنهم المتأخرون.

وعلى أن هذه هي أركان النقد فهم لا يفيضون فيها ولا يبسطون الكلام عنها، وقليلاً ما يُؤمنون إلى المهمّ منها وخصوصاً المتأخرين، لأنهم لا يريدون إلا جهة التاريخ فلا ينظرون إلى الموازنة والترجيح، لأن هذا تأريخ عملي لا يكون إلا بين النظراء من طبقة واحدة في العصر، أو استقراء الإجادة الغالبة على شعرهم، وهم إنما يريدون مجموع العصور المختلفة، وكل ما جاء من أقوالهم وكتبهم في الموازنة والتنظير لم يعدُ أفراداً معدودين، هم جرير والفرزدق وبشار ومروان بن أبي حفصة ومسلم بن الوليد وأبو نواس وأبو تمام والبحتري ثم المتنبي.

ومما ننبه عليه أن الرواة لم يكونوا يتكلمون في الشعراء إلا بعد موتهم، اتقاءً لمعرة اللسان والوقوع فيه؛ وقد جهدوا بأبي عبيدة أن يفضل بين مسلم والنواسي فكان يقول: أنا لا أحكم بين الأحياء. وهذا الأخفش قد طعن على بشار في كلمة [لم يسمع وزنها] عن العرب، فهجاه [بشار] حتى استوهبوا منه عرضه، فكان الأخفش بعد ذلك يحتج بشعره في كتبه ليبلغه (ص ٥٤ جـ ٣: الأغاني)، وكذلك

فعل بسيبويه حتى تَوَقَّاه واستكفّ شره.

ولم يدون من ذلك شيء مقصود بالتأليف إلا كتاب الموازنة بين الطائيين للآمدي المتوفى سنة ٦٠٨، وما كُتِب عن المتنبي كالرسالة الحاتمية للحاتمي، وذكر مقدمتها ابن خلكان في تاريخه؛ ورسالة الصاحب بن عباد في إظهار مساوىء المتنبي، وقد عمل بعدها القاضي أبو الحسن علي بن عبد العزيز الجرجاني كتاب الوساطة بين المتنبي وخصومه في شعره، قال الثعالبي: إنه استولى بها على الأمد في فصل الخطاب (ص ٢٣٩ جـ ٢: يتيمة الدهر) وسنستوفي ذلك في ترجمة المتنبي.

أما كتب الطبقات فأشهره طبقات أبي عبيدة الراوية المتوفى سنة ٢٠٩، ومحمد بن سلام الجمحي المتوفى سنة ٢٣١، ومحمد بن حبيب النحوي المتوفى سنة ٢٤٥، وطبقات ابن قتيبة المتوفى سنة ٢٩٦ (أو ٢٧٦) وهي المعتمد عليها في هذا الباب، قصد فيها إلى المشهورين من الشعراء الذين يعرفهم جلُّ أهل الأدب والذين يقع الاحتجاج بأشعارهم في الغريب والنحو، وعدّ من هؤلاء ١٨٠ شاعراً، وقد جرى في ناحيته السيوطي المتوفى سنة ٩١١، فوضع كتاباً جمع فيه الذين يحتج بكلامهم من شعراء العرب.

وأما كتب الأخبار فكتاب الباهر لابن المنجم نديم المكتفي بالله المتوفى سنة ٣٠٠، وهو في أخبار شعراء مخضرمي الدولتين، ابتدأ فيه ببشار بن برد؛ وآخر من أثبت فيه مروان بن أبي حفصة؛ ولم يتمه، وتممه ولده أبو الحسن أحمد بن يحيى، وعزم على أن يضيف إلى كتاب أبيه سائر الشعراء المحدثين، فذكر منهم أبا دلامة ووالبة بن الحباب ويحيى بن زياد ومطيع بن إياس وأبا علي البصير (ص ٣١١ جـ ٢: فوات الوفيات). وكتاب الأغاني الشهير لأبي الفرج الأصبهاني المتوفى سنة ٣٥٦، وهو نادرة الكتب جمع فيه أخبار ٣٩٥ شاعراً بين جاهلي ومخضرم وإسلامي ومحدث؛ وهو منقول عن كتب كثيرة وُضعت قبله.

وأما كتب التراجم التي تجمع من التاريخ والخبر وبعض المختارات، فهي ما زالت تتصل مع الزمان، لم تنقطع إلا في القرن الثالث عشر، وأول ما وضع منها كتاب البارع في أخبار الشعراء المولدين، لهرون بن علي المنجم البغدادي المتوفى سنة ٢٨٨ جمع فيه ١٦١ شاعراً، وافتتحه بذكر بشار بن برد وختمه بمحمد بن عبد الملك بن صالح، وسنشير إليه في كتب المختارات؛ وهذا الكتاب هو الأصل الذي احتذاه من جاء بعده، فذيل عليه أبو منصور الثعالبي المتوفى سنة ٤٢٩ بكتابه يتيمة

الدهر الشهير، وترجم فيه شعراء عصْره من بلاد كثيرة وأورد من محاسنهم؛ ثم ذيل على اليتيمة أبو الحسن الباخزري المتوفى سنة ٤٦٧ بكتابه دمية القصْر وعصرة أهل العصر. ووضع عليه أبو الحسن بن زيد البهي كتابه وشاح الدمية، ثم ذيل عليه أيضاً الوراق الخضيري المتوفى سنة ٥٦٨ بكتابه زينة الدهر في لطائف شعراء العصر، قال ابن خلكان جمع فيه كثيراً من أهل عصره ومن تقدّمهم، وأورد لكل واحد طرفاً من أحواله وشيئاً من شعره (ص ٤٥٢) ووضع معه أيضاً عماد الدين الكاتب الأصفهاني المتوفى سنة ٥٩٧ كتاب خريدة القصر وجريدة العصر؛ وترجم فيه الشعراء من سنة ٥٠٠ إلى سنة ٥٧٢؛ ثم صنع بعده كتاب السيل على الذيل، جعله ذيلاً للخريدة. ثم جاء ياقوت الحموي المتوفى سنة ٦٢٦؛ فوضع كتابه معجم الشعراء، وله أيضاً كتاب آخر هو إرشاد الألبّاء في معرفة الأدباء، وهو المعروف بمعجم الأدباء، وقد طبعت منه بعض أجزاء، ثم وضع ابن خلكان كتابه وفيات الأعيان الشهير، وعد فيه طائفة من الشعراء في كل عصر، وذيل عليه أقوام، حتى وضع الكتبي فوات الوفيات؛ ثم وضع صلاح الدين الصفدي كتابه الوافي بالوفيات، انتهى فيه إلى آخر سنة ٧٦٠ وذكره صاحب كشف الظنون وقال إِنه جمع فيه أعيان كل فن. ولا نعرف للمائة التاسعة كتباً مفردة إلى أن وُضع كتاب سلافة العصر؛ ووضع الخفاجي كتابه ريحانة الألبّاء؛ ووضع المحبي نفحة الريحانة وخلاصة الأثر، وكلها تترجم أدباء القرنين العاشر والحادي عشر؛ ثم وضع المرادي سلك الدرر في أعيان القرن الثاني عشر، وهو ذيل على الخلاصة: وقد وضعت كتب أخرى مقصورة على بعض الأمصار، ككتاب الأنموذج لابن رشيق جمع فيه شعراء القيروان والكتب التي صنفها الأندلسيون وهي أبلغ ما كتب من نوعها، وسنذكرها في بحث الأدب الأندلسي إن شاء الله، لأنها مقصورة عليهم لم تتناول غيرهم؛ وكذلك صنفوا كتباً على الأسماء ككتاب من نُسب إلى أمة من الشعراء لأبي هاشم السجستاني؛ وكتاب الموضح في أسماء الشعراء لغلام ثعلب المتوفى سنة ٣٤٥؛ وكتاب المختلف والمؤتلف في أسماء الشعراء لحسن بن بشر الآمدي المتوفى سنة ٣٧١.

ومما يذكر في هذا الموضع ما يستوفيه المؤرخون في الكتب الخاصة ببعض البلاد، إذ يستوعبون شعراء البلد الذي يؤرخونه بما لا يوجد في غير تلك الكتب، ككتاب بغداد لابن أبي طاهر، وقد وجد منه جزء واحد، وهو غير تاريخ بغداد للخطيب البغدادي المتوفى سنة ٤٦٣، وكتاب أصبهان لأبي عبد الله حمزة بن الحسين الأصبهاني، فقد ذكر فيه شعراء أصبهان والكرخ وساق عيون أشعارهم وملح أخبارهم (ص ١٢٥ جـ ٣: يتيمة الدهر).

وغير ذلك مما يكون في المعجمات المطولة، وهي كثيرة، أعجب ما وقفنا عليه من أسمائها كتاب مجمع الآداب في معجم الأسماء والألقاب لابن القوطي البغدادي المتوفى سنة ٧٢٣ ذكروا أنه في خمسين مجلداً (ص ٣٨١ جـ ٢: كشف الظنون).

كتب المختارات:

وهي الكتب التي وضعت لانتقاء عيون الشعر أولاً، ثم دخلتها صناعة التبويب بعد ذلك، وقد أطنبوا في صعوبة الاختيار [المرضي] الذي يؤاتي الأذواق على رغائبها، ويتابع النفوس بمطالبها، حتى قالوا: دل على عاقل اختياره، واختيار الرجل من وفور عقله. وقالوا: شعر الرجل قطعة من كلامه، وظنه قطعة من علمه، واختياره قطعة من عقله؛ وحتى أنكروا فيه معارضة المختارات المجمع عليها والأخذ في سبيلها، كما أنكر محمد بن سعيد الكاتب في القرن الرابع على محمد بن علي العجلي تأليفه كتاباً في الحماسة وأعظم ذلك حتى رد عليه أبو الحسين بن فارس علامة همذان وأستاذ بديع الزمان برسالة أورد الثعالبي منها فصلاً (ص ٢١٥ جـ ٣: يتيمة الدهر).

ليس ذلك على أن الاختيار في نفسه محظور على أكثر الناس، ولا هو صناعة من الصناعات القائمة بنفسها فيكون للعقل فيه عمل يلزمه التبعة ويأخذه بالعهد، ولكن الشعر من عمل القرائح، وهي متفاوتة، فالاختيار منه لا يحسن إلا من ذي قريحة تشعر، ثم يكون له من البصر بالنقد ما يكشف له مواضع هذا التفاوت، حتى تكون قريحته التي تختار كأنها مجموع القرائح التي نظمت؛ وليس من شاعر سمت به طبيعته إلا وهو يتوهم في نفسه أنواعاً من القول قد لا يسمح بها الطبع إلا الفينة بعد الفينة، فهو إذا أصاب صفتها في أقوال الشعراء استدل عليها بطبعه وأمضى فيها اختياره ومن ها هنا كان الاختيار على التحقيق من وفور العقل.

وأول اختيار مدوّن عند العرب القصائد المعروفة «بالمعلقات» اختارها حماد الراوية المتوفى سنة ١٥٥، ثم جمهرة أشعار العرب لأبي زيد محمد بن أبي الخطاب القرشي المتوفى سنة ١٧٠.

ثم المفضليات للمفضل الضبي وهي مشهورة، قال أبو علي القالي في «أماليه» إن المفضل أخرج منها ثمانين قصيدة للمهدي، ثم قرئت على الأصمعي فصارت مائة وعشرين؛ وقال في أصحاب الأصمعي إنهم قرأوا عليه المفضليات ثم استقرأوا الشعر فأخذوا من كل شاعر خيار شعره وضموه إلى المفضليات وسألوه عما فيه مما

أشكل عليه من معاني الشعر وغريبه، فكثرت جداً. (ص ١٣١ جـ ٣: الأمالي) وكان المفضل يؤدب المهدي فتقدم إليه أبو جعفر المنصور أن يعمد إلى أشعار الشعراء المقلين ويختار لفتاه لكل شاعر أجود ما قال، فاختار هذه القصائد، وهي مشهورة، وقد طبع منها [كذا] قصيدة.

ثم اختار الأصمعي القصائد المعروفة بالأصمعيات، وكل هؤلاء لم يختاروا في كتبهم شيئاً للمولدين، حتى جاء هارون بن علي المنجم الذي أومأنا إليه في الفصل السابق ووضع كتاب البارع في أخبار الشعراء المولدين، وهو الذي ينقل عنه صاحب «الأغاني» كثيراً ويشير إلى ذلك بقوله نقلت من كتاب هارون بن علي، ونحو هذا اللفظ؛ قال ابن خلكان: وذكروا في أوله أن هذا الكتاب مختصر من كتاب ألفه قبله في هذا الفن، وأنه كان طويلاً فحذف منه أشياء فاقتصر على هذا القدر، ثم قال: إنه يغني عن دواوين الجماعة الذين ذكرهم، فإنه اختصر أشعارهم وأثبت منها زبدتها وترك زَبدها. ا هـ. وقد تابعه على ذلك من جاء بعده ممن صنفوا في الأخبار والمختارات كما مر في موضعه.

ومما ننبه عليه أن الرواة إذا توافى اثنان منهم على اختيار قصيدة واحدة، ذهبت مثلاً في الجودة كقصيدة...

بكرت سمية غدوة فتمنعي

فإن أبا عبيدة لم يجد في وصفها أبلغ من قوله: إنها من مختار الشعر: أصمعية مفضلية (ص ٨٢ جـ ٣: الأغاني).

الحماسة:

ولكن الذي رزق حظ الشهرة في اختياره وجاء بما غطى على من سبقه، أبو تمام الطائي المتوفى سنة ٢٣١ فيما جمعه من كتاب الحماسة الشهير الذي قالوا إنه في اختياره أشعر منه في شعره، وتأويل ذلك ما قدمناه من معنى إصابة الاختيار؛ قالوا: وسبب جمعه أنه قصد عبد الله بن طاهر وهو بخراسان فمدحه فأجازه، وعاد يريد العراق، فلما دخل همذان اغتنم أبو الوفاء بن سلم فأنزله وأكرمه، وأصبح ذات يوم وقد وقع ثلج عظيم قطع الطريق، فغَم ذلك أبا تمام وسَرَّ أبا الوفاء، فأحضره خزانةَ كتبه فطالعها واشتغل بها، وصنف خمسة كتب في الشعر، منها كتاب الحماسة، والوحشيات، وفحول الشعراء، ومختار شعراء القبائل (الخزانة) فبقي الحماسة في خزائن آل سلم يضنّون به، حتى تغيرت أحوالهم وورد أبو العواذل همذان من دينور فظفر به وحمله إلى أصبهان، فأقبل أدباؤها عليه ورفضوا ما عداه

مما هو في معناه من الكتب، ثم شاع حتى ملأ الدنيا.

وقد رتبه أبو تمام في عشرة أبواب هي فنون الشعر التي عددناها، واقتصر فيه على شعر العظماء مما يخلص على السبك، واحتال في تخليده بما جوّد فيه من اختيار القطع والأبيات القليلة التي لا تكدّ المتحفظ ولا يداخلها سقط، على غير ما ذهب إليه الذين سبقوه، فإنهم لم يختاروا إلا القصائد الطويلة، ولم يقصروا اختيارهم على المأنوس دون الغريب؛ ولهذا السبب عينه سقط الوحشيات ولم يُكتب له البقاء مع الحماسة، وإن كان كلامهما اختياراً واحداً، ولكن الوحشيات مبنية على اختيار القصائد والقطع الطويلة، وهي باقية إلى يومنا هذا، وقد وجد منها بعض الفضلاء نسخة في إحدى مكاتب الآستانة ورأى عليها أنها الحماسة الصغرى، وهو اسم موضوع لم يذكره أحد ممن دلوا عليه، كالتبريزي في شرح الحماسة وغيره.

وقد انتقد كتاب الحماسة حمزة بن الحسين، فزعم أن فيه تكريراً وتصحيفاً وإيطاءً وإقواءً ونقلاً لأبيات عن أبوابها إلى أبواب لا تليق بها ولا تصلح لها، إلى ما سوى ذلك من رايات مدخولة وأمور عليلة (ص ٤١٦ جـ ٣: يتيمة الدهر) ولكن هذا ومثله لم يغض من الكتاب ولم يصرف المتأدبين عنه، فقد ذهبت حسناته بما دونها حتى اتخذوه أصلاً يحتذون عليه، وجعلوا من شهرة اسمه وسيلة لشهرة كتبهم، فلما اختار الخالديان كتابهما المعروف بالأشباه والنظائر، سمياه حماسة الخالديين، وألف البحتري قبلهما الحماسة الثانية (وقد مر ذكر حماسة العجلي) وفي تاريخ ابن خلكان أن ابن الشجري اللغوي المتوفى سنة ٥٤٢ ضاهى الحماسة بكتاب غريب أحسن فيه.

ولعلي بن الحسن المعروف بشميم الحلي المتوفى سنة ٦٠١ حماسة رتبها على أربعة عشر باباً؛ وللبياسي الأندلسي المتوفى سنة ٦٥٣ حماسة عارض بها أبا تمام ولكنه اختار فيها لكل الطبقات إلى زمنه ورتب كترتيب أبي تمام، وهي عند المغاربة في شهرة الحماسة عند المشارقة؛ وألف قبله من الأندلسيين الأعلم الشنتمري وذكر حماسته البغدادي في خزانة الأدب؛ وآخر ما عُرف من هذه الكتب، الحماسة البصرية التي ألفها علي بن أبي الفرج سنة ٦٤٧ برسم الملك الناصر صلاح الدين، وفي المكتبة الخديوية الجزء الأول منها.

ولكن كل هذه الحماسات لم تنازع حماسة أبي تمام قليلاً ولا كثيراً، فلا يعرف لإحداها شرح واحد وقد وضع لتلك عشرون كتاباً سَمّى أصحابها مُلاً جلبي

في كشف الظنون، فبعضهم عني بذكر إعرابها، ومنهم من عني بالمعاني وشرح المغلقات، وبعضهم تناول ذلك وأضاف إليه تراجم شعرائها وأخبارهم في أشعارهم، وأشهر هذه الكتب شرح الخطيب التبريزي، وهو متداول مشهور.

وكان الكتاب يتصنعون في نثر أبياتها، وربما جعلوا ذلك مراناً على الكتابة، ولكن علي بن محمد الكاتب المتوفى سنة ٤١٤ نثرها في كتاب سمَّاه منثور البهائي، لأنه نثره لبهاء الدولة بن بويه، وذلك لم يتهيأ لكتاب في الشعر غير الحماسة.

مختارات أخرى:

ولا سبيل إلى حصر المختارات، لأن التاريخ العربي ترك إلى اليوم شعراً كثيراً جداً، لا يقل المأثور عنه في الدواوين وغيرها عن بضعة ملايين من الأبيات، وقد أتت روايات كثيرة بما لا يصدق عن استطالة الشعر الجاهلي وحده، فكيف بغيره مما نظم ليدوَّن واستغرق نظمُه ثلاثة عشر قرناً؟ ولكنا نعيّن أشهر كتب المختارات، ثم لا نعدو في ذلك كتب المتقدمين من أئمة الأدب، لأن المتأخرين قد ابتذلوا هذا النوع وقصروه على حظ أنفسهم من الحفظ، ويسمون ما يجمعونه من ذلك بالتذكرة أو المجموع، ومن أشهرها تذكرة الصفدي؛ وهي في عدة مجلدات لا يزال بعضها في مكاتب الآستانة، ويقال إن فيها دواوين برمتها.

فمن أشهر تلك الكتب، منتهى الطلب من أشعار العرب، لمحمد بن المبارك بن الميمون البغدادي. وهو كتاب يشتمل على أكثر من ألف قصيدة خلا المقاطيع، قال صاحب «كشف الظنون»: وعدة ما فيه أربعون ألف بيت. وديوان المعاني للعسكري، وهو ديوان ضخم رتبه على اثني عشر باباً وجمعه من شعر الشعراء إلى زمنه، وقد أحسن الاختيار في كثير منه، ولا يقل ما فيه عن عشرة آلاف بيت. وكتاب مختارات شعراء العرب لابن الشجري المتوفى سنة ٥٤٢ جمع فيه خمسين قصيدة وقسمه ثلاثة أقسام: جعل في القسم الأول ١٢ قصيدة لشعراء مختلفين، وفي الثاني ٢٥، منها ٧ لزهير، و ٦ لبشر بن خازم، و ١٢ لعبيد بن الأبرص، قال: وهي مختار شعره ومعظمه... ولا يذهبن عنك ما ذكرناه عن شعر عبيد في الكلام عن المقلّين؛ والقسم الثالث مختار أشعار الحطيئة وأخباره، وهو ١٣ قصيدة غير المقاطيع. وكل هذه الكتب موجودة في المكتبة الخديوية، ولابن الشجري هذا كتاب الأمالي على نحو الأمالي المعروفة ذكر ابن خلكان أنه في ٨٤ مجلداً.

وكان للصاحب بن عباد كتاب سماه سفينة الملح، فكلما أنشد شعراً جيداً وقرأ أبياتاً رائعة أثبتها فيه، على كثرة ما يتهيأ له من ذلك (ص ٢٠٧ جـ ٣: يتيمة الدهر) وأعجب من هذا الكتاب المرزمة لابن سعيد المغربي في القرن السابع؛ قال صاحب «نفح الطيب»: إنه وقر بعير من الرزم والكراريس وفيه شعر وأدب كثير. ومن هذا النوع كتاب زاملة النتف لأحمد بن محمد البغوي الكاتب، من رجال اليتيمة؛ قال الثعالبي: إنه يشتمل على محاسن الأخبار والأشعار، ولطائف الآداب، ويقع في ثلاثين مجلدة بخطه (ص ٦٩ جـ ٣: اليتيمة)؛ هذا إلى كثير من أمثاله مما لا فائدة في استقصائه لأن أكثره عندنا كأسماء الأموات لا حقيقة لها، وإنما ذكرنا بعضه دلالة على سائره، وتوفية لفائدة هذا البحث.

البابُ الحادي عشر

الصّناعَاتُ اللفْظيّة التي أولع بهَا المتَأخِّرون في النظم والنثر وَتاريخ أنواعِهَا



الصّناعات

مر بك من أمر الصناعتين في النظم والنثر ما تستخرج منه تاريخ الارتقاء في الكلام وتعرف به مدلوله؛ إذ يعطيك من حوادثه الأدبية ما تعطيك الحوادث المادية من القياس الذي تُضبَط به النتائج وتجتمع الحدود؛ ولا بد لمن أراد أن يستقرىء حوادث الانحطاط من معرفة تاريخ الارتقاء، لأنه ضدٌّ معلق على ضده، فلا تنحط الأمة حتى تكون قد ارتقت.

والارتقاء في كل شيء إنما هو تغيُّر في مادته على مقادير تعطيه من القوة بنسبة الزيادة في ذلك التغيُّر في مجموعه؛ فالطفل يرتقي بتغيُّر مادة جسمه إلى مقادير القوة حتى يصير رجلاً، ولكن إذا أخذ جسمه في النماء والزيادة وأخذت حاسة من حواسه في النقص والانحطاط، لم يكن ذلك النماء في مجموعه ارتقاءً مطلقاً، بل احتاج أن يفصل فيه.

وكذلك الشأن في هذه الصناعات الأدبية؛ فإنها ليست في مجموع اللغة ارتقاءً ولا انحطاطاً، وإنما يوصف كل جنس منها بأثره؛ فإنك إذا نظرت إلى أن من أنواع البديع ما يورث اللغة حسناً في الألفاظ، وحلاوة في مخارج الكلام، حتى تحول في العيون عن مقادير صورها، وتربى على حقائق أقدارها بمقدار ما زينت وعلى حسب ما زخرفت، وحتى تكون هذه الزيادة بعينها فيما لها من قوة الهوى والتعشق، وأن تلك الأنواع تقتضي الكاتب أو الشاعر لطافة الحيلة وحسن التأتي وتمكين الأسباب ونحو ذلك مما هو أدخل في باب التكلف ـ لم يَجُز لك أن تعُدّها في اللغة إلا من أسباب الارتقاء؛ لأن اللغة لم تقع لأهلها على الكفاية في كل شيء، وإنما سبيلها تحوّل المادة وتغيُّر القوة في كل عصر.

وإذا نظرت إلى أن من أنواع البديع أيضاً ما يكسب اللغة هجنة ويلحقها بضروب الصناعات والحرف، ويصير بها إلى حال مضيعة وكلال، وهو على ما يقتضيه من الكد والاستكراه، وكثرة التكلف زينة عاطلة وفتنة باطلة، وأن هذه الأنواع مصائد للأقلام وحصائد للألسنة ـ لم يجز لك أن تحتسبها في اللغة إلا من أسباب الانحطاط؛ لأنها وإن كانت زيادة في المادة إلا أنها نقص في القوة؛ فمثلها مثل ما يزيد في الجسم من الأمراض كالسرطان وغيره.

ومن تَدبَّر تاريخ العلوم رأى أن لكل علم ثلاثة أدوار: فهو يبدأ بدرس حقائقه

التي أفردته فاعتُبر بها علماً، ثم يؤدي هذا الدرس إلى الاكتساب والاستنباط وما يتبعهما من تمحيص الحقائق الأولى، ثم ينتهي الاكتساب إلى الدور الذي يبلغ فيه العلم أن يكون جزءاً من أجزاء الوحدة العلمية؛ فإن العلوم كلها دعامة للعمران يشد بعضها بعضاً، وليس ينزِّل فيها إلا ما يشترك في هذه الغاية، وعلى هذا لا تكون الصناعات قد نشأت في علم الأدب إلا في الدور الثاني، وهو دور الاكتساب والتزيّد، غير أنها نشأت على قدر الحاجة إليها، وكان يتولاها النقد ويحاسب عليها البيان، فخرج أكثرها مهذباً غير ملتبس ولا معقد؛ حتى جاء القرن الرابع فأخذوا يتوسعون في ذلك لا يَعدون مقدار التملح والظرف وما يجري مجراهما؛ لأن معدة اللغة يومئذٍ كانت تسيغ ذلك وتمثّله، حتى إن أبا الفتح البستي لما شغف قريباً من ذلك العهد بالتجنيس، قالوا إنها الطريقة الأنيقة والتجنيس الأنيس، واستظرفوها ولم ينكروا عليه ما ننكر نحن على أهل هذه الطريقة في المتأخرين؛ فلما أخذت اللغة تضعف بعد ذلك فشت الصناعات فيها وضربت لها عروق الحياة، ووجد الأدباء من جهل الخاصة وانصرافهم عن الأدب الصحيح ما صرفهم إلى أنفسهم وجعل بأسهم بينهم، فتنافسوا في الاكتساب والإغراب، وصارت الصناعات مقصودة لذاتها، فتبعتها اللغة بعد أن كانت متبوعة، وصار أول ما يجيد الشاعر أن يطرح مُعَمّى أو ينظم لغزاً أو يبرع في بعض أنواع الجناسات وغيرها مما يسمونه بالمعجز والعويص؛ وكذلك كان شأن الكاتب؛ وصار ذلك من حظ الأدباء وأهل البلاغة عند الخاصة والأمراء، وقد ذكر ابن الطقطقي في كتاب الغزي (ص ١٥) أن عز الدين بن عبد العزيز بن جعفر النيسابوري ـ لمجالسة أهل الفضل ولكثرة معاشرتهم له ـ صار يتنبه على معانٍ حسنة «ويحل الألغاز المشكلة» أسرع منهم، ولم يكن له حظ من علم. وكذلك قال في بدر الدين لؤلؤ صاحب الموصل إنه لمثل ذلك كان يستنبط المعاني الحسنة ويتنبه على النكت اللطيفة مع أنه كان أمياً لا يكتب ولا يقرأ.

وكان انتشار الصناعات من ابتداء القرن السادس، وظلت إلى أواخر القرن التاسع ـ وهو زمن سقوط الأندلس ـ لا تستبد بالأدب وإن كان لها عليه في بعض ذلك سلطان؛ لأن أفراد الكتاب والشعراء الذين نبغوا في تلك الأيام لم يكونوا يتناولون منها إلا على سنة التملح والظرف، كأهل القرن الرابع، فكانت فضلاً من القوة، ولا حساب على الفضل، حتى إن صفيّ الدين الحلي لما دخل إلى مصر في سنة ٧٢٦ أنشده الصاحب شمس الدين ابن السندي أبيات سليم الهوى المصغّرة ألفاظها التي أولها:

وذكر له أن ناظمها نظمها لصاحب الديوان علاء الدين الجوشني ولم يمكنه نظم بيت واحد مديحاً؛ إذ شأن المديح التعظيم، فنظم الصفي قصيدته[1] التي أولها:

نُــقَــيْــط مــن مُــسَــيْــكٍ فــي وُرَيْــدِ   خــوَيْــلــكَ أو وُسَــيْــمٌ فــي خُــدَيْــدِ

واحتال للمدح احتيالاً لطيفاً، فلم يذكر صفات الممدوح ولكنه ذكر عطفه عليه وصغّر نفسه ووصف حُساده وصغرهم، فكان هذا التصغير مضمَّناً معنى التعظيم، وخلص بذلك إلى ما أراد؛ والقصيدة على عقدها لا تغض من قدر الصفي، لأنها في سبيل ما وصفنا، والرجل مع ذلك أنبغ المتأخرين في جملة الصناعات بعد الحريري.

ولكنهم ورّثوها للخلف العاق فتجاوزوا إليها حقائق المعاني وتعبدوا للألفاظ؛ وساعدتهم أحوال الزمان، فكان الواحد منهم إذا نظم قصيدة أو كتب رسالة فتح بقلمه قبراً من قبور اللغة، ولم تزل تلك حالهم حتى انتصف القرن الثالث عشر، فأخذت تلك الجراثيم تضعف ثم تقل ثم تتلاشى، إلى النهضة الحديثة، فماتت إلا في بعض زوايا المساجد وبقيت في الزوايا خبايا.

[وإنما حملنا على الاهتمام بهذا البحث والصبر على مطاولة التعب في جمعه والتفتيش عنه، أن هذه الصناعات قد طُوِي زمنها ومات شأنها أو دنف بعد هذه الآونة الأخيرة التي نهضت بها اللغة وآدابها، وانصرف أهلها إلى غير هذا التسخير في القرائح، فلا تكاد تجد في أدباء اليوم من يعرف تأريخ نوع واحد منها؛ وإذا ابتعد الزمن بعصرنا هذا أصبحت في الأدب كالآثار المستعجمة، إلا قليلاً مما استوعب الكتب بعض تأريخه[*]].

وقد برع أدباء اللسانين [الفارسي والتركي] في هذه الأنواع وفاقوا العرب في أشياء منها؛ ومن أعجب ما قرأته أن علاء الدين بن شمس الدين الفقازي من علماء الروم المتوفى سنة ٩٠٣ كان يقرىء تلامذته شرح المطول في علوم البلاغة، فلما انتهوا إلى فن البديع صار يورد لكل صنعة عدة أبيات من الفارسية، قالوا: وكانوا

---

(١) وقد تابعوه عليها وسموا هذه القصائد بالمصغرة، ومنها قصيدة لابن حجة ص ١٩٧: الخزانة.

(*) قلت: هذه العبارة التي بين العلامتين [] لم تكن في هذا الموضع مما تحت يدي من الأصل، ولكنها كانت كالحاشية في ورقة منفصلة فرأيت إثباتها هنا.

يقرأون كل يوم من الضحوة إلى العصر سطراً أو سطرين، فلما طال عليهم ذلك قال لهم: هذه قراءة الكتاب فاقرأوا الفن، وصار يُقرئهم كل يوم ورقتين. وذلك علم كثير.

وسنأتي على شرح ما عثرنا عليه من الصناعات وتأريخه على مقدار ما وسعه الجهد وبلغ إليه الاطلاع ومكنت منه الفرصة؛ وإن هذا المبحث لحقيق أن يكون كتاباً برأسه، ولكنه فضلاً عن ذلك لم يجتمع إلى الآن في كتاب.

وقد كان يقع في هذا الفصل كلام في مقارنة هذه الصناعات بعضها ببعض ونسبة أثرها في اللغة وأشياء نحو ذلك، ولكنا سنفرقه على مواضعه ونجيء به عند مقاطعه.

لزوم مَا لا يَلزم

هذا نوع في الصناعة يعدونه من البديع، وقد سمي الالتزام والإعنات والتضييق والتشديد، وبهذه الأسماء يدور في كتبهم، والمراد بذلك عندهم أن يعنت الناظم أو الناثر نفسه في التزام حرف أو أكثر قبل حرف الرويّ، وهو إنما يفعله صاحب الكلام لقوته ولو تركه لم يدخل عليه ضعف؛ غير أني أرى أن الحروف تتساوق وأن اللسان ميزان، فربما كان موضع لا يجد فيه البليغ المطبوع بدًّا من الالتزام فيفعل ذلك طبعاً لا صناعة لأنه يرى اللسان يثبت في الكلمات، فإذا لم يقع من كل كلمة على الحرف الملتزم أخلى فلم يصب الزنة، وكان ذلك في الكلام شبيهاً بالعواثير التي تكون في الطرق، ومن أجل ذلك لا يتم حسن هذا النوع إلا في الكلمات المتوازنة بالألفاظ، كقوله تعالى: ﴿فلا أُقسِمُ بِالْخُنَّسِ، الجَوَارِ الكُنَّسِ﴾ [التكوير: ١٥] وهو أكثر ما يتفق، أو بالمقاطع، لأن كلتا الكلمتين التي يلتزم فيها قد لا تكون وزان الأخرى بنفسها ولكنها توازنها مع بعض مقاطع الكلمة التي قبلها، أو هما يتوازنان في بعض مقاطعهما لا في جملتها، كقوله تعالى: ﴿والليل وما وَسَق، والقَمَرِ إذا اتّسَق﴾ [الانشقاق: ١٧ ـ ١٨] فإن وَسَق لا توازن اتّسق، ولكنهما يتوازنان إذا قلت «ما وسق» و «إذا اتسق» أو قلت «وسق وتسق»؛ فإذا لم يتفق هذا التوازن، كما ترى في مجنون ومفتونون مثلاً، فهو حينئذٍ الإعنات والتضييق والتشديد إذا كان يحتسب التزاماً، لأنه غير طبيعي في الكلام، بل لو اطردَ لكان ثقيلاً وخماً تثب له السليقة وثبة أحشاء المتقيِّىء، ولذلك السبب عينه كان الالتزام طبيعياً في الشعر، لأنه أعاريض متوازنة، وكان من كماله ذلك النوع الدقيق منه، وهو التزام الحركة قبل الروي، إلا أن هذه الحركة قد ينكر السمع تغيرها. وذلك فيما يقع بعد ألفات التأسيس، كسالم وظالم، فإذا جاء فيها عالم (بالفتح) فذلك هو السناد، وهو معيب لما بيناه، وقد لا ينكر السمع تغير الحركة، كما تقول: يرعدُ وأرعَد، وهو كثير في الشعر؛ ولا يلتزم هذه الحركة إلا الفحول المبرزون، كابن الرومي، وهو أولع الناس بها، حتى إن قصيدته التي يقول فيها:

لِما تُؤذِنُ الدنيا به من صُروفها ... يكون بكاء الطفل ساعة يولَدُ

قد التزمه فيها ففتحه ما قبل الروي، على طولها وامتداد النفَس فيها، وشبيه بذلك ما فضّلوا به العجاج؛ إذ زعم بعضهم أنه أشعر أهل الرجز والقصيد. وذكر أنه

صنع أرجوزته:

قــد جَــبــر الــديــنَ الإلــهُ فــجُــبِــر

فيها نحو مائتي بيت وهي موقوفة مقيدة، ولو أطلقت قوافيها وساعد فيها الوزن لكانت منصوبة كلها (ص ٥٦ جـ ١: العمدة).

ولا نعرف أول من نبه على الالتزام، ولكن قدامة وابن المعتز والعسكري - وهذا توفي سنة ٣٩٥ - لم يشيروا إليه في كتبهم ولا ورد ذلك في كلام من نبّه على البديع ممن قبلهم من الرواة؛ لأن الالتزام في أكثر مواضعه المستحسنة طبيعي - كما قدمنا - ولكن أبا العلاء المعري المتوفى سنة ٤٤٩ نظم على هذا النوع ديوانه المشهور باللزوميات، وقال في مقدمته: «وجمعت ذلك كله في كتاب لقبتُه لزوم ما لا يلزم، ومعنى هذا اللقب أن القافية تلتزم لها لوازم لا يفتقر إليها حشو البيت، ولها أسماء تعرف، وسأذكر منها شيئاً مخافة أن يقع هذا الكتاب إلى قليل المعرفة بتلك الأسماء... ا هـ» ففي كلامه رائحة ضعيفة من الاختراع؛ ولعله أول من نبّه عليه، فإن كان ذلك فهو لم يدّعه؛ لأنه نهج مطروق وشرعة مورودة، والاختراع لا يكون فيما هذه سبيله بين أهله؛ غير أنه لا مراء في أن المعري أول من اتخذ هذا النوع صناعة احترفها شطراً من عمره، فتكلف في تأليفه (كما قال) ثلاث كلف: الأولى أن ينتظم حروفَ المعجم عن آخرها، والثانية أن يجيء رويُّه بالحركات الثلاث وبالسكون بعد ذلك، والثالثة أنه لُزِم مع كل رويٍّ فيه شيءٌ لا يلزم من باء أو تاء أو غير ذلك من الحروف.

ولم نعرف بعد المعري من تكلف تأليفاً مستقلاً في لزوم ما لا يلزم، إلا ما وقفنا عليه في ترجمة عبد العزيز بن قاضي حماة، من فوات الوفيات، وقد توفي سنة ٦٦٢، فقد قال فيه الشيخ صلاح الدين الصفدي:

«لا أعرف في شعراء الشام بعد الخمسمائة من نظم أحسن منه ولا أجزل ولا أفصح ولا «أصنع» ولا أكثر «فإن له في لزوم ما لا يلزم مجلداً كبيراً».

وقبل عبد العزيز هذا تكلف الوزير جمال الدين أبو الطاهر محمد بن يوسف التميمي السرقسطي المعروف بابن الاشتركواني المتوفى سنة ٥٣٨ - في مقاماته التي عارض بها الحريري - أن يلتزم في نظمها ونثرها هذا النوع؛ ولذلك تعرف بالمقامات اللزومية، وقد اشتهر بأسلوبه هذا في الأندلس حتى احتذاه من مشاهيرهم عبد الرحمٰن بن محمد المعروف بالمكناسي المتوفى سنة ٥٩١، فقد كان رأساً في الكتابة، وكان ينشىء الرسائل اللزومية، وبلغ في اللزوم مبلغاً أعجز

فيه غيره (ص ٣٠٣: بغية الوعاة).

الشينية والسينية:

أما الحريري فقد طبخ أحمض أصناف الإعنات والتضييق في رسالتين له، وهما المعروفتان بالشينية والسينية، كتب بالأولى منهما إلى الشيخ الإمام شمس الشعراء طلحة بن أحمد بن طلحة النعماني، والثانية وهي السينية على لسان الأمير أمين الملك أبي الحسن بن فطير المرادي، وكان يتولى ديوان الاستيفاء بالبصرة، إلى الأمير الأجل الحسام، وكان قد دعاه الاسفهسالار[1] الأجل النفيس سيد الرؤساء سيف السلاطين، وشربا جميعاً في دار بالبصرة في المحلة المعروفة ببني حرام، وهي محلة الشيخ الحريري، وكان أمين الملك جاره وصديق الاسفهسالار النفيس، فلم يدْعه، فكتبها إليه يداعبه على لسانه.

وقد التزم أن لا يخلي كلمة من الشين في الأولى ومن السين في الثانية؛ وأشار صاحب المثل السائر إلى هاتين الرسالتين في باب المعاظلة من كتابه ووصفهما؛ ثم قال: فجاءتا كأنهما رُقى العقارب! وهو من تحامله على الحريري؛ لأن الصناعات كانت مشهورة لذلك العهد مرغوباً فيها، ولأن مقام الرسالتين استدعى هذا الالتزام، وليس ما ترسل فيه السجية ويستجم له الطبع كالذي يكون من الشاذ والنادر، ولم يأخذ الحريري في ذلك النمط إلا قصداً وهو لا يجهل ما فيه، وإنما نبهه إلى ذلك مراعاة النظير؛ فإن الشينية مكتوبة بها «للشيخ الإمام شمس الشعراء» والأخرى «للأسفهسالار الأجل النفيس سيد الرؤساء الخ» فكان أولى بذلك أن يُعجب به لا أن يعجب منه، لأن الكتابة لم تكن إلا على جهة التظرّف والتملح؛ ومثل هذا لا يعاب إلا إذا بولغ في استكراهه والإلحاح بالكثير منه (انظر المجلد السابع من مجلة الضياء ص ٤٩٦، ٥٢٧).

---

(١) الأسفهسالار: لفظ فارسي معناه رئيس الجيش. والنفيس: اسمه.

القوافي المشترَكة

من الكلام ألفاظ تشترك في معانٍ كثيرة، وهي هي في الدلالة على كل تلك المعاني المختلفة، وقد اختلف أهل اللغة في سبب ذلك، ولكنهم اتفقوا على أنه «لا خلاف أن الاشتراك على خلاف الأصل» وهذا الموضوع مما لا سبيل إلى تحقيقه وبيان وجه الصَّواب فيه؛ لأن الألفاظ المشتركة سماعية إلا ما استخرج منها بالقياس، كالخال مصدر خالَ مثلاً، وقليل ما هو، فلا يمكن ردُّها إلى لغة واحدة ولا إلى لغات مختلفة من لغات العرب، لذهاب أصولها.

وقد تناول المتأخرون تلك الألفاظ واستعملوها قوافي للشعر على طريقة الجناس التامّ، وأشهرها الذي تخرج منه القصائد، ألفاظ معدودة، وهي العين، والخال، والغرب، والهلال، والعجوز؛ ولم يَرِد للمتأخرين قصائد على غيرها، وقد زاد بعضهم في معانيها ما لم يسمع ولم يجىء به نص في اللغة ليبلغ من ذلك مبلغ الكثرة، ولكن الشأن إنما هو في سهولة انقياد القافية وتمكينها على غير تكلف.

وأول ما جاء من الشعر في ذلك ثلاثة أبيات للخليل، وهي:

يا ويح قلبي من دواعي الهوى ... إن رَحَلَ الجيران عند الغروب

أَتْبَعْتُهُمْ طَرْفي وقد أزمعوا ... ودمعُ عينيَّ كَفَيضِ الغروب

بانوا وفيهم طفلةٌ حرةٌ ... تَفْتَرُّ عن مثل أقاحي الغروب

فلفظ «الغروب» الأولى غروب الشمس، والثاني جمع غرب، وهو الدلو العظيمة المملوءة، والثاني جمع غرب، وهو الوهاد المنخفضة.

ثم نظم الحريري في إحدى مقاماته خمسة أبيات أولها:

سَلَّ الزمان عليَّ عَضْبَهْ ... لِيَرُوعني وأَحدَّ غَرْبَهْ

ولكن النظم على هذا النوع لم يشتهر إلا في القرن الحادي عشر؛ قال الزبيدي في تاج العروس وقد أورد أبيات الخليل: ثم إني وجدت في شرح البديعية لبديع زمانه علي بن تاج الدين القلعي المكي ما نصه: في سانحات دمى القصر للعلامة درويش أفندي الطالوي رجمه الله: كتب إليّ الأخ الفاضل داود بن عبيد خليفة نزيل دمشق عن بعض المدارسة في لفظ مشترك الغرب طالباً مني أن أنسج

على منوالها وأحذوَ على مثالها، وهي «أربعة أبيات» قال:

فكتبت إليه هذه الأبيات التي هي لا شرقية ولا غربية. . . ونقل الزبيدي ٢٧ بيتاً أولها:

أَمِنْ رَسْمِ دارٍ كاد يشجيك غَرْبُهُ   نزحت ركيّ الدمع إذ فاض غَرْبُهُ

ولكن الشهاب الخفاجي أورد هذه القصيدة في آخر ريحانته ـ وهي هناك ٢٩ بيتاً ـ وقال هناك: إن الطالوي عارض بها أبيات الحريري، والطالوي هذا من أدباء القرن الحادي عشر؛ وكذلك نقل الزبيدي أيضاً في شرح مادة «عجز» عن شيخه أن الأدباء أكثروا في جمع معاني العجوز في قصائد كثيرة لم يحضره منها وقت تقييد كلماته إلا قصيدة واحدة للشيخ يوسف بن عمران الحلبي وساقها هناك، ومطلعها:

لحاظ دونها غول العجوز   وشكَّت ضِعف أضعاف العجوز

[العجوز في الأولى]: المنية، [وفي الثانية]: الإبرة. وهي ستون بيتاً فيها تكلف كثير، والشيخ يوسف هذا من المترجمين في الريحانة، ولكن الشهاب لم يشر في ترجمته لهذه القصيدة. ثم قال الزبيدي بعد أن أورد هذه القصيدة: قال شيخنا: وكنت رأيت أولاً قصيدة أخرى كهذه للعلامة جمال الدين محمد بن عيسى بن أصبغ الأزدي اللغوي. . . وهي طويلة وأعظم انسجاماً وأكثر فوائد من هذه. . . وهناك قصائد غيرها لم تبلغ مبلغها. اهـ.

وقال الشهاب الخفاجي في ترجمته السيد عبد الله الوفائي المصري: وقصيدته التي التزم فيها تجنيس قوافي الخال، مشهورة. وأولها:

يا سلسلة الصدغ مَن لواك على الخال (كذا)

ولم يذكر منها غير هذا الشطر؛ فلعله أول من نظم في الخاليَّات.

ثم نظم نفر من أدباء القرن الثالث عشر في العينيات والهلاليات وتابعوا من قبلهم في الخاليات والغربيات وأهملوا العجوزيات، ولعل العجوز ماتت قبل أن تلد قرائحهم. . .

ومهما يكن فالنظم في هذه الأنواع مما يجوز أن يحاضر به في اللغة على وجه المعاياة؛ وكان هذا من فائدته قبل أن يشيع، أما بعد ذلك فهو لغو يحسبونه لهواً، وعناء يظنونه غَنَاء؛ وصناعة من الباطل يرون فيها صياغة لتحلية العاطل؛ وإنما الفرق بين ذلك فرق بين الأضداد.

القصائد المعرّاة

يراد بهذا النوع من المنظوم أن تكون القصيدة بجملتها خالية من أحد حروف الهجاء، فحيث التمسته كنت كطالب ما لا يوجد، أو كملتمس حرف أجنبي في الحروف العربية.

والأصل في هذا على ما أعلم ما يروى من خبر واصل بن عطاء المتوفى سنة ١٨١ قال الجاحظ: إنه لما علم أنه ألثغ فاحش اللثغ، وأن مخرج ذلك منه شنيع، وأنه كان داعية مقالة ورئيس نحلة، وأنه يريد الاحتجاج على أرباب النحل وزعماء الملل، وأنه لا بد له من مقارعة الأبطال ومن الخطب الطوال، وأن البيان يحتاج إلى تمييز وسياسة، وإلى ترتيب ورياضة، وإلى تمام الآلة وإحكام الصنعة، وإلى سهولة المخرج وجهارة المنطق وتكميل الحروف وإقامة الوزن؛ وأن حاجة المنطق إلى الطلاوة والحلاوة كحاجته إلى الجلالة والفخامة، وأن ذلك من أكبر ما تستمال به القلوب وتنثني إليه الأعناق وتزين به المعاني، وعلم واصل أنه ليس معه ما ينوب عن البيان التام واللسان المتمكن والقوة المتصرفة... رامَ أبو حذيفة إسقاط الراء من كلامه وإخراجها من حروف منطقه، فلم يزل يكابد ذلك ويغالبه، ويناضله ويساجله، ويتأتى لسره والراحة من هجنته، حتى انتظم له ما حاول، واتسق له ما أمل، حتى صار لغرابته مثلاً، وظرافته معلماً. قال: ولولا استفاضة هذا الخبر وظهور هذه الحال، لما استجزنا الإقرار به والتأكيد له... إلى آخر ما يتعلق بخبر واصل مما ليس هذا موضعه.

وكان هذا الأمر مقصوراً على المنثور ولا يتعدى مع ذلك ما ينسب إلى أبي حذيفة، حتى جاء الصاحب بن عباد المتوفى سنة ٣٣٥ فجعله في المنظوم. قال الثعالبي في ترجمة أبي الحسين علي بن الحسين الحسني الهمذاني: وكان الصاحب صاهره بكريمته التي هي واحدته... ولما قال الصاحب قصيدته المُعَرَّاة من الألف التي هي أكثر الحروف دخولاً في المنظوم والمنثور، وأولها:

قد ظلَّ يجرح صدري ... من ليس يَعدوه فكري

وهي في مدح أهل البيت «لأن الصاحب كان علوِّياً» تبلغ سبعين بيتاً ـ تعجب الناس منها وتداولتها الرواة:

فسارت مسير الشمس في كل بلدة ... وهبت هبوب الريح في البر والبحر

فاستمر الصاحب على تلك المطية، وعمل قصائد كل واحدة خالية من حرف من حروف الهجاء، وبقيت عليه واحدة تكون مُعَراة من الواو، فانبرى أبو الحسين لعملها، وقال قصيدة فريدة ليس فيها واو، مدح الصاحب في عرضها، وأولها:

برق ذكرت به الحبائبْ   لما بدا فالدمع ساكبْ

أمدامعي منهلّة   هاتيك أم غُزرُ السحائب

نثرتْ لآلىءَ أدمعٍ   لم تَفتَرِغها كفُّ ثاقب

وكلها من هذا النمط يتحامل بعضها على بعض، ولعل قصائد الصاحب لا تعدوه في التقدير، لأنه لم يقع لنا منها شيء، حتى إِن الثعالبي نفسه لم يذكرها في ترجمته.

ولم نعلم أن أحداً بعد الصاحب تعاطى هذا الشأو، مع غلبة هذه الصناعات على شعر المتأخرين وتكلفهم لما هو أكثر استغلاقاً وأصعب مراساً من النظم المُعَرَّى، ولعل شيئاً من ذلك اتفق لبعضهم ثم درست به آثاره، أو لعل الاطلاع قصر بنا: ومهما يكن فقد بحثنا في الأصل، وما بقي فهو مما يردّ إِليه، والأمر في ذلك سهل إِن شاء الله.

محبُوك الطرفَين

ويريدون أيضاً بهذا النوع من المنظوم أن تكون كل أبيات القصيدة أو القطعة مبتدأة ومختتمة بحرف واحد من حروف المعجم؛ وأول من جاء بشيء من ذلك أبو بكر محمد بن دريد المتوفى سنة ٣٢١، وقد ذكر المسعودي أنه كان شاعراً كثير الشعر يذهب في كل مذهب، غير أنه لم يشتهر من شعره إلا مقصورته التي مدح بها ابن ميكال، وهي مشهورة، وقد نظم ابن دريد المذكور قطعاً مربعة على عدد الحروف لم يلتزم فيها بحراً واحداً بل جعل كل قطعة منها مستقلة عن سائرها في الوزن كما هي مستقلة في الرّويّ، وأولها قوله في حرف الألف:

أبقيت لي سقماً يمازج عبرتي ... من ذا يلذ مع السقام بقاءَ

أشْمَتّ بي الأعداء حين هجرتني ... حاشاك مما يُشْمِتُ الأعداءَ

أبكيتني حتى ظننت بأنني ... سيصير عمري ما حييت بُكاءَ

أُخفي وأعلن باضطرار إنني ... لا أستطيع لما أُجِنُّ خَفَاءَ

وفيها أبيات جيدة لأن الشعر مع هذا القيد ولا جرم قريبٌ من الانطلاق، إلا حيث تكون الألفاظ المستكرهة في بعض الأحرف المعدودة كالخاء والظاء.

ثم جاء بعد ابن دريد وأبو الحسن علي بن محمد الأندلسي البرزي فانسحب على آثاره ونسج على منواله، ولكنه أبلغ أبيات كلّ قطعة إلى العشرة، ولذلك تعرف منظومته بالقصائد المعشَّرة.

وتلاهما صفي الدين الحلي الشاعر الشهير المتوفى سنة ٧٥٠ فنظم من هذا النوع تسعاً وعشرين قصيدة على عدد الأحرف الهجائية، والتزم هذا العدد بعينه في نسق كل قصيدة، فجاء من ذلك بالشيء العجيب، ولو كان ابن دريد من المصنّعين ولم يكن حيث هو من العربية وفنون الأدب لأخمله الصفي.

وقد مدح الحلي بقصائده تلك السلطان الأرتق المنصور نجم الدين أبا الفتح ولذلك تعرف بالأرتقيات ومطلع القصيدة الأولى منها:

أبت الوصالَ مخافة الرُقباء ... وأتتك تحت مدارع الظلماءِ

أصْفَتْك من بعد الصدود مودةً ... وكذا الدواءُ يكون بعد الداءِ

وهي مشهورة في ديوانه، ثم ختمت به الإجادة في هذا النوع على ما أظن، إذ

لم يتفق لغيره من ذلك إلا القليل، كأبيات أبي جعفر الألبيري الأندلسي - وكان معاصراً للصفي - فيما التزم في أوله حرف الدال، وقد أوردها صاحب نفح الطيب (ص ٤٢ جـ ٢) وكذلك جرى بعضهم على نمط ابن دريد في قصائد مسدسة في المديح النبوي، وذكر المقري من ذلك قصيدتين في آخر كتابه، وساق هناك قصيدة أخرى للشيخ أبي عبد الله بن عمران في المديح، وهو يذكر في أول كل بيت حرفاً من حروف المعجم منطوقاً به على أن يكون جزءاً من عروضه، ومطلعها:

ألِفٌ، يا خير البرية هذي مِدَحي وما أنا في مقامي هاذِي
باءٌ بها أظهرتُ صدقَ محبتي وبذلك الجاه الكريم لياذي

ومن هذا النوع أخذ المتأخرون ما يسمونه التطريز، وذلك أنهم إذا أرادوا أن ينظموا في مدح أحمد مثلاً جعلوا أوائل الأبيات على حسب حروف هذا الاسم فيبتدئون بالألف، ثم بالحاء، ثم بالميم، الخ.

وهو نوع كان يعرف في القرن الحادي عشر بالمشجر وأورد منه ابن معصوم في السلافة بعض مقاطيع، وربما جاءوا بالتشجير في المصراعين فتكون أوائل الشطور الأولى على حروف الاسم المشجر به، وكذلك أوائل الشطور الثانية؛ وليس في ذلك كله من البراعة إلا ما اصطلحوا عليه من أنه صناعة.

وللصفي أيضاً أبيات تقرأ طولاً وعرضاً فلا يتغير وضعها، ولم أر غيرها لغيره إلا ما سيجيء في القصائد التي تقلب على وجوه كثيرة؛ لأن ذلك يكون من قراءتها طولاً وعرضاً وطرداً وعكساً، والأبيات هي:

ليت شعري لَكَ علم من سقامي يا شفائي
لك علمٌ من زفيري ونحولي وضَنائي
من سقامي ونحولي داوني إذ أنت دائي
يا شفائي وضنائي أنت دائي ودوائي

ذَواتُ القَوافي

هذا نوع من النظم يعطيك أنواعاً من البحور والقوافي كلما قلبته على جهة من جهات الاستخراج نظم عليها. والأصل فيها النوع البديعي الذي سموه التشريع وسماه ابن أبي الإصبع في كتابه بالتوْءَم، لأن شرطه عندهم أن يبني الشاعر بيته على وزنين من أوزان القريض وقافيتين. فإذا أسقط من أجزاء البيت جزءاً أو جزأين صار من وزن آخر غير وزنه الأول، وعلى هذا النوع بنى الحريري قصيدته في المقامة الثالثة والعشرين، وهي من ثاني الكامل، وأولها:

يا خاطب الدنيا الدنية إنها ... شَرَكُ الرَّدَى وقرارة الأكدارِ

دارٌ متى ما أضحكتْ في يومها ... أبكتْ غداً، بُعْداً لها من دار

وهي تنتقل بالإسقاط إلى ثامن الكامل فتصير:

يا خاطب الدنيا الدنيّة ... إنها شرك الردى

دارٌ متى ما أضحكتْ ... في يومها أبكت غدا

وقد تنبه الحريري إلى استخراج هذا النوع من قول بعض العرب:

وإذا الرياح مع العَشِيّ تناوحتْ ... هوج الرماح بكثبهن شمالا

ألفيتنا نفري الغبيط لضيفنا ... قبل القتال ونقتل الأبطالا

فإن هذا الشعر بعد الإسقاط يخرج منه:

وإذا الرياح مع العشيّ ... تناوحت هوج الرماح

ألفيتنا نفري الغبيط ... لضيفنا قبل القتال

فالحريري هو أول من قصد له، ثم وطىء عقبَه فيه أصحابُ البديع والمتكلفون لمثل ذلك، وقد وجدوا الرجز أوسع البحور فيه، فإنه يقع مستعملاً تاماً، ومجزوءاً، ومشطوراً، ومنهوكاً. فيمكن أن يعمل للبيت منه أربع قوافٍ، فإذا أسقطت ما بعد القافية الأولى بقي البيت منهوكاً، وإذا أسقطت ما بعد الثانية بقي مشطوراً، ويبقى إذا أسقطت ما بعد الثالثة مجزوءاً، ثم هو تام إذا كان على حاله من غير إسقاط، وعلى ذلك قول أبي عبد الله محمد بن جابر الضرير الأندلسي «صاحب البديعية »؛

يرنو بطرف فاترٍ مهما رنا ... فهو المنى لا أنتهي عن حُبِّه

يهفو بغصنٍ ناضر حلو الجنى   يشفي الضَّنى لا صبر لي عن قربه

وهي أربعة أبيات، والأوجه الثلاثة التي تستخرج منها غير التام هي:

يرنو بطرف فاتر   مهما رنا فهو المنى

(وهو المجزوء).

ويرنو بطرف فاتر   مهما رنا

(وهو المشطور).

ويرنو بطرف فاتر   فهو المنى لا أنتهي عن حبه

(وهو المنهوك).

قالوا: ولكن القوة في ذلك والمكنة في ملكة الأديب أن يأتي بالتشريع في بيت واحد، والإعجاز فيه أن يخرج من البيت بيتان كقول ابن حجة الحمويّ في بديعيته مورياً بتسمية النوع:

طاب اللقا لذ تشريع الشعور لنا   على النقا فنعمنا في ظلالهمُ

فإنه يستخرج منه:

طاب اللقا   على النقا

وهو من منهوك الرجز، ويكون الباقي من البيت:

لذ تشريع الشعور لنا   فنعمنا في ظلالهمُ

وهو من المديد، والبيت كله من البسيط، ثم تنبه المتأخرون حين بالغوا في الصناعات وفتقت لهم منها حيلة المنافسة إلى أن يجيئوا بأبيات أو قصيدة من هذا النوع الذي قلد فيه ابن حجة الشيخ عز الدين صاحب البديعية المشهورة ويقصدوا في قوافيها المقصورة إلى نوع من الترتيب، وبذلك تخرج القطعة أو القصيدة وهي تُقرأ طولاً وعرضاً وطرداً وعكساً، ثم تقرأ بالشطرة الواحدة من القوافي الثلاث على وجوه كثيرة لا تحصر إذ لا فائدة في حصرها... وأقدم ما وقفنا عليه من هذا النوع قطعة للشاعر الملقب بابن معتوق يمدح بها، وهي مثبتة في ديوانه (ص ٥٦) وأولها:

فخر الورى حَيْدَريٌّ عمَّ نائلهُ   فجر الهدى ذو المعالي الباهراتِ عليِ

نجم السها فلكيّاتٌ مراتبه   بادي السّنا نيّر يسمو على زُحَلِ

ليث الشَّرَى قبس تهمي أنامله   غيث الندى موردٌ أشهى من العسل

بَـدر الـبـهـا أفـق تـبـدو كـواكـبـه   شمس الدُّنا صبح ليلِ الحادث الجلل

وهكذا زاوج في ترتيب القوافي كما ترى، وليس يخفى أن هذا التفكيك في أجزاء القصيدة هو علة تركب القصائد الكثيرة من القصيدة الواحدة، حتى إن بعضهم عمل قصيدة واشتغل بإحصاء الوجوه التي تنظر بها فبلغت في عينه مليون وجه، وذلك عالم من الأرقام في قفر من الكلام.

وهذا التجزيء في الشعر ليس حديثاً، بل يرجع عهده إلى عصر سلم الخاسر، فإنه أول من ابتدعه، وذلك أنه رأى أن أقصر ما خصه القدماء من الرجز ما كان على جزءين، كقول دريد بن الصمة:

يـا لـيـتـنـي فـيـهـا جَـذَعْ   أخـبُّ فـيـهـا وأضَـعْ

فعمل قصيدة على جزء واحد مدح بها موسى الهادي، وسمى الجوهري هذا النوع من النظم بالمقطع (ص ١٢٣ جـ ١: العمدة) ومن قصيدة سلم:

مـوسـى الـمـطـر   غـيـثٌ بَـكَـر

ثـم انـهـمـر   ألْـوى الـمـرز

كـم اعـتـسـر   ثـم ايْـتَـسَـر

وكـم قـدر   ثـم غَـفـر

ومن ذوات القوافي في نوع من النظم سماه أهل البديع التخيير، وقالوا هو أن يأتي الشاعر ببيت يسوغ فيه أن يقفي بقوافٍ مختلفة فيتخير منها قافية يرجحها على سائرها ويرسل بها البيت، فيكون ذلك دليلاً على حسن اختياره، وهو تعليل لا معنى له، لأن تمكن القافية شرط في الشعر، وسواء بعد ذلك ساغ أن يقفي بقوافٍ أخرى أو كان أمره مقصوراً على القافية الواحدة.

وإذا تفقدت الشعر في أي عصوره لم تعدم أن تجد البيت أو الأبيات مما يقلب على القوافي، ولكن الحسن من ذلك قول ديك الجن، وأكثر من يرويه يسنده إلى أبي نواس، وهو:

قُـولـي لـطـيـفـك يـنـثـنـي   عـن مـضـجـعـي عـنـد الـمـنـام

فـعَـسَـى أنـام فـتـنـطـفـي   نـارٌ تـأجَّـج فـي الـعـظـامْ

جـسـدٌ تُـقَـلِّـبـه الأكـفّ   عـلـى فـراشٍ مـن سـقـام

أمـا أنـا فـكـمـا عـلـمـت فـهـل   لـوصـلـك مـن دوامْ؟

فالقوافي التي يمكن أن ينشد بها هذا الشعر هي:

عــنـــد الـــمـــنـــام الـــرقـــاد الـــهـــجـــوع الـــهـــجـــود الـــوَســـنْ
فـــي الـــعـــظـــام الـــفـــؤاد الـــضـــلـــوع الـــكُـــبُـــوذ الـــبَـــدَنْ
مـــــن ســـــقـــــام قـــــتـــــاد دمـــــوع وقـــــود حـــــزَنْ
مـــــن دوام مَـــــعـــــاد رجـــــوع وجـــــود ثَـــــمَـــــن

ولست أشك في أن البيت الأخير مقحم وليس من نظم صاحب الأبيات، وإنما ألحقوه بها توسعاً في الاحتمال، وزيادة من البيان في المثال؛ وقد وصلوا في هذا النوع إلى جعل البيت على سبع قواف، واطرادِ ذلك في قطعة واحدة، وإنما يحسن هذا متى اتفق استخراجه في شعر لا ما قُصِد إليه، فإن القصد هنا محمل التكلُّف، وهو يخرج الشعر إلى الصنعة فيسقط بها عن درجته قليلاً أو كثيراً كما مرَّ بك في الصناعات.

القوافي الحِسيَّة

هذا نوع عجيب، تنوب فيه الحركة أو الإشارة عن اللفظ في موضع القافية موقعة على عروضها، وهو نهاية في الظرف والملاحة، لأن من المعاني ما قد تكون الحركة أو الإشارة فيه أبلغ من اللفظ دلالة وأبدع موقعاً وأحسن إطراباً، وإنما يكون لها ذلك إذا كان فيها معنى من معاني القلب، فكأن القلب هو الذي ينطق؛ ولذلك لا يعدو أن يصيب مواقع الهوى ويحرك في النفوس العجب والاستحسان؛ وذلك كقول بعضهم:

ظفرتُ بمعشوق له الحسن حُلّة فقبَّلته شفعاً وقلتُ له. . . .

فقال أتهواني؟ فقلت له نعم فقال ومن غيري؟ فقلت له. . . .

البيتان من الطويل، وقد جعل قافية البيت الأول صوت القبلة مكرراً مرتين كما يدل عليه قوله (شفعا) وقافية الثاني الصوت الدال على النفي مكرراً أيضاً، وهو ينشأ عن القرع بطرف اللسان على أطراف الثنيتين المتقدمتين من أعلى الثغر، وليس في البيتين من الحسن أكثر من هذه الحركة كما ترى، ولما كانت مما لا سبيل إلى تصوير حروفه بالخط كانت إلى الطبيعة أقرب وكانت لذلك أملح.

وللعرب في بعض ذلك تعبير يؤدي معنى الإشارة اصطلاحاً، كتعبيرهم عن صوت النفي في البيت الثاني بقولهم مَضّ، قال في لسان العرب: هو أن يقول الإنسان بطرف لسانه شبه لا، وأنشد:

سألتها الوصل فقالت مضّ وحرّكتْ لي رأسها بالنغض

ومن هذه القوافي قول الآخر:

ولقد قلت للمليحة قولي مِن بعيد لمن يحبك. . . .

فأشارت بمعصم وبنان: أيها العاشق المتيم. . . .

والبيتان من الخفيف، وعَجُزُ كل منهما ينقص سببين خفيفين، فجعل تمام الأول حركة اليد التي يُشار بها بمعنى (أقبل) مكررة، وهي توازن السببين في امتداد الزمن، وجعل تمام الثاني الحركة التي يُشار بها بمعنى (اذهبْ) مكررة كذلك، والقافيتان مما يُتناوَل بالبصر ومما لا سبيل إلى تصويره بغير أداته الطبيعية، وقد روى البيتين وزاد فيهما ثالثاً الحسن بن رشيق صاحب العمدة، قال: وقد جاء أبو

نواس بإشارات أخر لم تجر العادة بمثلها، وذلك أن الأمين ابن زبيدة قال له مرة: هل تصنع شعراً لا قافية له؟ قال: نعم، وصنع من فوره ارتجالاً:

ولـقـد قـلـت لـلـمـلـيـحـة قـولـي   مـن بـعـيـد لـمـن يـحـبـك...

(إشارة قُبلة).

فـأشـارت بـمـعـصـم ثـم قـالـت   مـن بـعـيـد خـلاف قـولـي...

(إشارة لا لا).

فـتـنـفـسـت سـاعـة ثـم إنـي   قـلـت لـلـبـغـل عـنـد ذلـك...

(إشارة امش).

والإشارات في هذه الأبيات إما أن تكون باليد أو بحركات الشفة على نحو ما سبق، وعلى ذلك تكون الإشارة للبغل كما يفعل [المُكارُون] عندنا حين يستحثون الدابة فيطبقون الفكين ويقرعون بطرف اللسان على الثنايا السفلى.

ولا بد لتمام الحسن في هذا النوع أن يكون البيت موقوفاً بمعناه على الحركة أو الإشارة في القافية، وإلا انصرف عنه الذهن وجاءت الطبيعة فيه تابعة فكان ذلك مما يكسبه معنىً سخيفاً ويحيله عن وجه الإبداع فيه، إذ تكون الإشارة في مثل ذلك عِيًّا لا بياناً.

ولا تبلغ مثل هذه القوافي أن تكون اختراعاً في الصناعة، لأنها لا تَحْسُن في كل حال، وإنما يقضي بها سبب من الأسباب أيّها كان، وما لا يحسن أن يجيء إلا بسبب يقبح إذا جاء من غير سبب، على أنه شيء طبيعي مبذول يتناوله كل من بُعث عليه فلا معنى فيه لحقيقة الاختراع، ولعلك إذا تتبعت مواقع ذلك في الشعر رأيت كثيراً منه يصلح أن تكون قوافيه حسية، ولكن الصعوبة في أن تكون هذه القوافي الحسية موزونة حركاتُها على الأوزان التي تقابلها من العروض، وهذا هو وجه الصنعة الغريبة فيما تقدّم.

وها هنا بديعة أخرى، وهي ما يُرْوَى من أن الملك الصالح نجم الدين أيوب ابن الملك الكامل كان إذا مُدِح لا ينظر إلى وجه مادحه، فتلطف ابن مطروح الصاحب جمال الدين الشاعر المتوفى سنة ٦٤٩ وعمل قصيدة بنى قافيتها على الإشارة فكان كلما انتهى إلى قافيته أشار بما يدل عليها فنظر إليه الملك، ومن هذه القصيدة قوله:

تَـعَـشَّـقْـتُ ظـبـيـاً وجـهُـهُ مُـشْـرِقٌ كـذا   إذا مـاسَ خِـلْـتَ الـغـصـن مـن قـدِّه كـذا

لـه مـقـلـة كـحـلاءُ نـجـلاءُ إن رَنَـتْ رَمَـتْ اسـمـهـا فـي قـلـب عـاشِـقِـه كـذا

ومنها:

أيـا نـسـمـات الـروض بـالله بـلِّـغـي سلامي إلى من صرت مـن أجـلـه كـذا

وقـولـي لـه ذاك الـغـريـبُ أمـلـنـي إلـيـك سـلامـاً مـن تـحـيـتـه كـذا

عـسـاه إذا وافـتْ تـحـيـة عـبـده يـسـائـل عـن حـالـي بـأنـمـلـه كـذا

وهذا النوع من الإشارة وارد بعضه في الحديث الشريف كقوله ﷺ: «بُعِثْتُ والساعةُ كهذَيْن» وهو كذلك شائع في كثير من الكلام؛ ومن أعجبه أنه لما اجتمع الناس عند معاوية بن أبي سفيان وقامت الخطباء لبيعة يزيد وأظهر قوم الكراهة، قام رجل يقال له يزيد بن المقنع، فاخترط من سيفه شبراً ثم قال: هذا أمير المؤمنين (وأشار بيده إلى معاوية) فإن مات فهذا (وأشار بيده إلى يزيد) فمن أبَى فهذا (وأشار بيده إلى سيفه) فقال معاوية: أنت سيد الخطباء!

التاريخ الشِعري

ويسمونه التاريخ الحرفي أيضاً، لأن المرجع فيه إلى حساب الأحرف الأبجدية، ولا يعرف بالتعيين أول من استعمله في الشعر، وقد ذكر بعضهم أنه كان مستعملاً في الجاهلية الأولى عند شعرائها، وهو وهم، ولكن أقدم ما وقفت عليه من ذلك قول بعضهم في تأريخه لسنة ٨٢٢:

تاريخه: خير بدا مع كمال العفة

ويريد بقوله (مع كمال العفة) حرف التاء الذي هو تمام لفظ العفة، وحسابه في الجمّل هاء، وهذا النوع يسمّونه المذيّل، وهو أن يكون جمّله ناقصاً فيكمل بحرف أو أكثر مع التنبيه على ذلك، وهذا شبيه ببعض أنواع المعمى.

وأقدم من ذلك ـ ولكنه ليس على طريقة التأريخ، بل على طريقة الإِشارة والرمز ـ قول ابن الشبيب من أهل القرن السادس في الإِمام المستنجد بالله وهو الخليفة الثاني والثلاثون من خلفاء العباسيين:

أنت الإِمام الذي يحكى بسيرته ... من ناب بعد رسول الله أو خَلَفَا

أصبحت «لب» بني العباس كلهم ... إن عُدِّدَتْ بحروف الجُمَّل الخُلَفا

وجمل حروف (لب) ٣٢؛ ولصلاح الدين الصفدي من أدباء القرن الثامن في قلم ممدوحه بدر الدين:

لصفات بدر الدين فضل شائع ... تصبو له الأفكار والأسماع

انظر إلى «القلم» الذي يحوي فقد ... صح الحساب بأنه «نَفَّاع»

وذلك أن جُمَّل (القلم) ٢٠١ و (نفاع) كذلك، ومنتهى التنطع قول بعضهم وهو من هذا القبيل:

من كان «آدم» جُمَّلاً في سِنِّه ... هجرَته «حوّاءُ» السنين من الدمى

وهو يعني أن من كان عمره كجمّل (آدم) أي ٤٥ سنة، هجرته من كان عمرها كجمّل (حوّاء) وهو ١٥.

وقد ذكر القرماني في تاريخه عند الكلام على فتح القسطنطينية سنة ٨٥٧ وأن السلطان محمداً فاتحها حباه الله هذا الفتح لكونه أعلم الملوك وأعدلهم وأحسنهم سيرة وأخلصهم نية وطوية ـ قال: وضمن بعضهم هذا المعنى في تأريخ الفتح فقال:

رام أمـــر الـــفـــتـــح قـــوم أولـــون حـــازه بـــالـــنـــصـــر قـــوم آخـــرون

[وقعت] لفظة (آخرون) تاريخَ فتح المدينة، وقيل في تاريخها أيضاً (بلدة طيبة) ا هـ.

وعندي أن هذا كان منشأ التاريخ في الشعر، وأن البيت الذي سبق ذكر تاريخه لسنة ٨٢٢ مصنوع للمثال لا غير. ويرجح ذلك أننا لم نجد كتاباً ذكرت فيه التواريخ الشعرية القديمة في الوفيات وأمثالها إلا كتاب الشقائق النعمانية في علماء الدولة العثمانية، وأقدم تاريخ ذكر في هذا الكتاب هو ما أرّخوا به وفاة الشيخ تاج الدين بن إبراهيم المتوفى سنة ٧٨٢ وقد ذكر صاحب الشقائق هذه العبارة: «وقال المؤرخ في تأريخ وفاته:

انـــتـــقـــل الـــشـــيـــخ وتـــاريـــخـــه «قـــدَّســـك الله بـــســـر رفـــيـــع»

وهو يذكر تراجم العلماء من سنة ٦٩٩؛ فلو كان التاريخ شائعاً قبل ذلك لكان فيهم من لا تسقط به قيمته عن أن يستحق تأريخاً شعرياً وقد مرت عليهم ٧٣ سنة وهي الفرق ما بين العهدين.

وقد أخذ العرب اصطلاح الدلالة بالأحرف على الأعداد قديماً عن السريان، فإنهم كانوا يعبرون عن الأعداد بالحروف، كالعبرانيين واليونانيين؛ والحروفُ عند السريانيين مرتبة ترتيب حروف (أبجد...) غير أن العرب زادوا عليها كلمتي (ثخذ ضظغ) وهي التي سموها الروادف، وأعدادها من ٥٠٠ إلى ١٠٠٠؛ لأن هذه الأحرف الستة لا توجد في لغة السريان ولا في لغة العبرانيين؛ ولكن يوجد فيها ما يقابلها، وهي ستة أحرف فرعية نوعوا بها الأحرف الأصلية التي هي: الباء والجيم والدال والكاف والفاء والتاء، فهذه الأحرف عندهم إما جاسية جافية وإما مخففة لينة، وتعرف باصطلاح السريانيين بالمقساة والمركّخة، فإذا كانت جاسية تلفظ كما تلفظ في العربية وتعلّم بنقطة فوقها عند السريانيين وفي وسطها عند العبرانيين، وإذا كانت مخففة فإن الباء تلفظ كالفاء الفارسية والجيم كالغين العربية، وتلفظ الدال ذالاً، والكاف خاء، والفاء باءً فارسية، والتاء ثاءً.

وزعموا أن أبجد هوز الخ أسماء لبعض ملوك مدين، وقيل غير ذلك، وهو خلاف لا فائدة في إيراده، لأنه مما لا ثبت له من التاريخ ولا من أقوال المحققين، غير أن بعض المتأخرين يرجح أن هذه الأحرف جمعت كذلك بقصد حصرها في ألفاظ يسهل استظهارها ولو لم تكن ذات معانٍ، كما حصروا بعض أنواع الحروف مثل أحرف القلقلة في قولهم (قُطْبُ جدٍ) ونحوها.

وهو اصطلاح فاشٍ في أكثر الفنون، كالنحو والفقه والعروض وغيرها.

والأنواع التي اصطُلح عليها في هذا التاريخ هي:

المستوفي وهو ما لا تحتاج كلماته ضميمة غيرها، كأكثر التواريخ المتداولة.

والمذيّل، وقد مرّ مثاله؛ وعكسه أن يكون التاريخ زائداً فيُنبه فيه على حرف إذا أسقط جُمّله من المجموع كان الباقي هو التاريخ، كقول جمال الدين العصامي في تاريخ وصول قاضي مكة وكان اسمه حسناً، وذلك سنة ١٠٧٤ وهو: «حسن قاضينا حسن بلا كلام»، فإذا أسقطت جمّل «بلا كلام» من جمل «حسن قاضينا حسن» كان التاريخ ما بقي.

والمتوّج وهو ما تحسب أوائل كلماته دون باقيها، كقول بعضهم لسنة ١١٠٢:

قــــد جــــاء عــــام جــــديــــد	لــــكــــل خــــيــــر يــــجــــوز
أرّخ أوائــــل «قــــولــــي	بــــكــــل خــــيــــر تــــفــــوز»

والممثل وهو ما كان بالتمثيل، كقولهم لتاريخ ٩٨٩ «إنه محمل بين علمين» لأن صورة هذه الأرقام تماثل صورة المحمل بين العلمين؛ ومثله «علم بين محملين» لسنة ٨٩٨.

ومن عجيب هذا النوع قول بعضهم يؤرخ وفاة بعض العلماء سنة ٨٨٨ وهو «انقلب محراب الديانة والدين والزهد» والمراد حروف الدال في هذه الكلمات، والدال كما لا يخفى ترسم هكذا (د) فإذا انقلبت الدالات الثلاث، صارت هكذا (٨٨٨) وهو عدد السنة المؤرخ بها، وهذا النوع قلّ أن يتفق في المنظوم إلا بتكلف سمج.

ومن أنواع التاريخ المقابلة، وهو أن يقابل حساب جمّل الشيء المؤرخ اسماً أو نعتاً أو نحوهما بجمل جملة مناسبة للحال مع التصريح بالمقابلة، كما يقال في تاريخ مولود اسمه ضياء (تاريخه مقابل لاسمه) أي سنة ٨١٢.

وبقيت أنواع أخرى قليلة لا طائل تحتها بل هي من التفنن المرذول، وقد استعمل التاريخ في بديعية الشيخ عبد الغني النابلسي؛ ثم جاء تلميذه الشيخ شاكر النحلاوي ويقولون إنه ابتكر في التاريخ طريقة جديدة، وهي جعل كل شطرة من القصيدة تاريخاً، وأنه نظم في ذلك قصيدة في مدح أستاذه تواريخها لسنة ١١٣٦ هـ.

ولكن صاحب الشقائق النعمانية ذكر في ترجمة المولى الشهير بابن الشيخ الشبستري (ص ٦٠ جـ ٢) وقد اشتهر بهذه الكنية ولم يعرف اسمه، أنه نظم قصيدة فارسية في ستين بيتاً مصراع كل بيت تاريخ لسنة ٩٢٦، والقصيدة تهنئة بجلوس السلطان سليمان بن السلطان سليم، وكان المصراع الأخير تاريخاً لفتح قلعة رودس؛ وهذا الأديب نفسه صنّف أيضاً بالفارسية رسالة في المعمى وجعل أمثلة قواعده كلها على اسم السلطان سليم خان ا هـ.

. . . فيكون النحلاوي ناقلاً لا مخترعاً وإن كان أول من أدخل ذلك في النظم العربي.

ثم اخترع بعده الشيخ أحمد البدير الشاعر طريقة المعجم والمهمل، فأرّخ وفاة الأمير منصور الشهابي سنة ١١٨٨ في بيت حروفه المهملة تاريخ وحروفه المعجمة كذلك.

وتفنن المتأخرون بعد ذلك فجمعوا في البيت الواحد تاريخين متفقين أو مختلفين من الهجري والميلادي، وثلاثة وأربعة أيضاً، ووضعوا طريقة يجتمع بها في بيتين ثمانية وعشرون تاريخاً، وذلك أن تنصف السنة المؤرّخ بها، ولا بد أن تكون زوجاً ليكون لها نصف صحيح، ويجعل كل شطر من الأبيات نصفين يكون مجموع جمّل معجمه نصفاً ومجموع المهمل نصفاً آخر، فيكون [في] كل شطر من البيتين تاريخ، ويضم معجمه أو مهمله إلى معجم أي شطر أو مهمله، يخرج بقية العدد.

وقد زاد أدباء الترك في هذه الطريقة أن يكون كل شطر مهمله في الحساب على آحاد وعشرات ومئين، وكذلك معجمه، فيؤخذ أي عدد من هذه الأعداد ويضم له ما عدا مماثله من أي شطر بعده، فيكون المجموع تاريخاً، وبهذه الطريقة تضمَّن الأبيات القليلة كثيراً من التواريخ، وذلك لعمري هو العناء الناصب والعلم الكاذب، وما لا ينبغي أن يكون له طائل ولا طالب.

وها هنا غريبة في التاريخ، وهي القصيدة التي نظمها الشيخ محمد قيادو التونسي، وهي مؤرخة لسنة ١٢٧٦ هـ، ويستخرج منها تواريخ كثيرة جداً لتلك السنة، ويتولّد منها قصيدة ثانية يستخرج منها نفس التاريخ، في عدد كثير، وعدة أبيات القصيدة (الأم) ستة وثلاثون بيتاً، والمولدة منها ثمانية عشر، فيخرج من كل بيتين من الأولى بيت من الثانية، ومطلع الأولى:

خير حام مجدٍ مجير العبيد   حاط خير الجرى لعبد المجيد

حـاطـه عـن عـشـار جـعـد بـرجـف　　مـنـتـج جـحـد عـرف ربـق الـعـهـود

ومن هذين يستخرج مطلع المولدة وهو:

خـيـر حـام مـجـيـر عـبـد الـمـجـيـد　　عـن عـشـار بـرجـف جـحـد عـهـود

فكل شطر برمته تاريخ، ومهمل كل شطر مع مهمل غيره أو معجمه تاريخ، وكذا معجم كل شطر مع معجم غيره أو مهمله تاريخ، وقس على ذلك اعتبار القصيدة بعضها ببعض مما يكون خيراً منه للشاعر أن يشتغل في (مصلحة الإحصاء)...

فإن هذا كما يقول الصاحب في قول المتنبي:

أُحـــاد أم ســـداس فـــي أحـــاد　　لـيـيـلـتـنـا الـمـنـوطـة بـالـتـنـادي

إنه من عنوان قصائده التي تحير الأفهام وتفوت الأوهام وتجمع من الحساب ما لا يدرك بالأرتيماطيقي...

وقد يظن أن المتأخرين هم الذين انفردوا بالتفنن في التاريخ الشعري على النحو الذي سلف، وهم أهل لذلك في كثير، ولكن هناك عجيبة أخرى، وهي قصيدة لعبد القادر بن محمد الحسيني الطبري من أدباء الجيلين العاشر والحادي عشر، وهي تسعة عشر بيتاً يستخرج منها سبعة أبيات تكون تواريخ لسنة ٩٩٨ بطريقة لم أر مثلها للمتأخرين على كثرة ما تكلفوا من ذلك؛ أما القصيدة فهي مدح الحسن بن أبي نمي بن بركات. قال ناظمها ـ بعد أن أوردها في كتابه المسمى عيون المسائل من أعيان الرسائل (ص ٣٨) المطبوع بمصر ـ: وطريقة استخراج تلك التواريخ بضم الأحرف التي هي أوائل الأبيات مرّة، ويضم الأحرف التي هي أوائل بعض الأجزاء (أي التفاعيل) مرّة أخرى، وقد شرحها صاحبها في كتابه فتلتمس هناك.

ثم نظم على هذه الطريقة شهاب الدين أحمد بن الفضل بن محمد المكي من أدباء القرن الحادي عشر، ولكن قصيدته تستخرج منها تسعة تواريخ، وقد ذكرها ابن معصوم في السلافة (ص ٢٠٤) وذكر أبيات التواريخ التي تستخرج منها، وقال هناك: إنه مني بعد نظمها لشدة الفكر بعملها وبقي مرتهناً بها أربعة أهلّة، وأن علماء عصره قد قرظوا عليها؛ ثم ذكر منهم عبد القادر الطبري صاحب القصيدة الأولى (وانظر السلافة أيضاً ص ١٨٧).

التخميس والتشطير

وما إليهما

سلف لنا كلام في باب الأوزان العربية ومقدار وفائها بالحاجة الشعرية ومبلغ معونتها في ذلك، وأن القوافي نقرات ونغمات ليس الغرض منها إلا استقامة اللحن واتفاقه مع اهتزازات الطرب، وأن الشأن في ذلك أن لا يشذّ بها اللحن عن قاعدة الذوق التي لا قيد لها إلا ما يشعر به الإنسان في خاصة نفسه، فهي لذلك تابعة لا متبوعة، ثم هي على ما يشاء الشاعر في تقليبها، والشاعرُ قيّم الصناعة، فحظ القافية منه على مقدار حظ الغرض الشعري منها، وقد بسطنا ذلك هناك وأمسكنا لهذا الموضع كلاماً نجريه الآن، وذلك في أصل التخميس والتشطير وما إليهما مما صرفه المتأخرون عن وجهه في الإمتاع، وأحالوه عن حظه من الفائدة، فجاءوا بالمشطّر والمربّع والمخمّس والمسدّس والمسبّع والمثمّن، ولم يَنَلْ حقيقة الشعر من كل ذلك إلا هذا المسخ من صورة إلى صورة، وهي جناية الصناعة وكم لها من جنايات.

أصل ذلك في الشعر العربي النوع الذي سموه قديماً بالمسمّط وقالوا فيه هو أن يبتدىء الشاعر ببيت مصرّع ـ ذي قافيتين ـ ثم يأتي بأربعة أقسمة على غير قافيته، ثم يعيد قسيماً واحداً من جنس ما ابتدأ به، وهكذا إلى آخر القصيدة، والقافية اللازمة في القصيدة التي تكرر في التسميط تسمى عمود القصيدة، ويقال للقصيدة من ذلك النوع مسمَّطة وسمطية، وهو نوع محدث لم يصح وروده عن أحد من العرب، ولذلك يورد الرواة ما يسوقونه منه غير معزوّ، إلا ما نحلوا امرأ القيس من ذلك، ولعلهم أرادوا به التمهيد والتوطئة للثقة ـ وذلك سبب من أسباب الوضع كما بسطنا في بحث الرواية والرواة ـ.

قال الجوهري: لامرىء القيس بن حجر قصيدتان سمطيتان، وقد ذكر إحداهما ـ وهي التي سنأتي ببعضها ـ ولم يذكر الأخرى؛ وقال الصاغاني ليس هذا المسمط في شعر امرىء القيس بن حجر، ولا في شعر من يقال له امرىء القيس سواه، وأول هذا المسمط (١١٨ جـ ١ : العمدة):

توهمت من هندٍ معالم أطلال عَفَاهن طولُ الدّهر في الزمن الخالي

مرابع من هندٍ خلت ومصائفُ   يصيح بمغناها صَدًى وعوازفُ
وغَيَّرها هوجُ الرياح العواصفُ   وكل مُسِفٌّ ثم آخر رادفُ
بأسحمَ من نوْءِ السماكين هَطَّالِ

وهكذا يأتي بأربعة أقسمة على أي قافية شاء، ثم يكرر قسيماً على قافية اللام؛ وكأن التزام اللام في هذا المسمط استدراج للتصديق بأنه لامرىء القيس حقيقة؛ إذ يذكِّر بقصيدته الشهيرة التي أولها:

ألا عم صباحاً أيها الطللُ البالي

وبين النَّفَس في الشعرين ما بين ستين سنة قبل الهجرة ومائة وتسعين بعدها. . .

ولا يُلْتَزَم في التسميط هذا النوع المخمس، بل قد يجاء به على ثلاثة أقسمة، كهذا الذي يروونه لغير مُسمَّى:

خيالٌ هاج لي شجنا   فبِتُّ مكابداً حَزَنا
عميدَ القلبِ مرتَهَنا   بذكرِ اللهو والطرب
سَبَتْني ظبيةٌ عطلُ   كأنّ رضابها عَسَلُ
ينوء بخصرِها كَفَلُ   ثقيل روادف الحقب

وهي أربعة قطع أوردها في تاج العروس. وربما جاءوا في مطلع القصيدة بخمسة أبيات أو أربعة على قافية واحدة، ثم يأتون بالأقسمة الأربعة بعد ذلك ويتبعونها بالقسم الذي فيه عمود القصيدة، كنحو الذي ينسب لامرىء القيس، ولا فائدة من التمثيل لذلك؛ إذ هي قطع معدودة تتنفس قوافيها بشيء من الضعف ومرض الذوق، ولم ينسحب على أذيالها إلا المتأخرون؛ ولكنهم خصوا التخميس بما كان على خمسة أجزاء، وسموا ما كان على أربعة مربعاً، وما كان على ستة مسدساً، وهكذا إلى الثمانية.

وقد نقل الزبيدي في تاجه عن أبي إسحاق أن كل ما اختلطت قوافيه فهو المخمس، فالمتأخرون إنما رتبوا الأسماء، وكان ذلك لإكثارهم من هذه الأنواع، حتى يكون كل نوع مميزاً باسمه؛ ولكنهم هجموا من ذلك على شنعة مرذولة، وهي تناولهم أشعار الناس وتخصيصها بالتشطير والتخميس؛ وما لذلك قصد الذين وضعوا هذه الأنواع، ولا هو شيء في أصل الفطرة الشعرية، ولكنها المنافسة في الصناعة جعلت النابغين منهم ينهجون هذا المنهج، ليظهروا أن فيهم فضلاً وبقية من

المتقدمين، بما يزيدون في معانيهم التي ربما يكون صاحبها قد أماتها ولم يترك فيها مطمعاً، ويلمُّون ويشذّون في ألفاظهم وتراكيبهم، من أجل ذلك كانوا لا يقصدون إلا القصائد الشهيرة المُجْمَع على بلاغتها، والأبيات النادرة، كما فعل الصفي الحلي وغيره.

ولكن الزمن طمس على هذا الأصل، وصارت تلك الأنواع في الشعر الجيد أشبه بالزيادة في تراب الميت: لا يجدّد موته ولكنه وسواس وعَبَث.

أما أصل التشطير فلم نقف على كلام فيه للمتقدمين، ولا نظنهم تكلموا في ذلك، إذ هو مقصور على تعلق الشاعر بكلام غيره، وذلك من صنع المتأخرين، أما المتقدمون فكانت لهم المعارضة ونحوها مما لا يضطلع به إلا قوي جريء، وهو أدلّ على حقيقة المقارنة والتنظير بين الكلامين ـ ولكنا نظن أن أصله ما يسميه العرب بالتمليط والممالطة، وذلك كالذي رواه أبو عمرو بن العلاء من أمر امرىء القيس، وكان يُدِلّ بشعره ويتعنت به على الشعراء، فلا يزال ينازع من قيل له إنه يقول الشعر، حتى نازع التوءم جد قتادة بن الحارث بن التوءم[1]. فقال له: إن كنت شاعراً فملّط لي أنصافَ ما أقول فأجِزْها. فقال: نعم.

فقال امرؤ القيس:

أَحَارِ تـرى بـريـقـاً هَـبَّ وَهْـنـا

فقال التوءم:

كـنـار مـجـوسَ تـسـتـعـر اسـتـعـارا

ولم يرد التشطير في شيء من المأثور عن الأدباء الذين نبغوا في الصناعات، كالصفي ومن في وزنه إلى أواخر القرن [الثاني عشر].

والعجيب أن أصحاب البديع يعرفون التشطير البديعي، وهو أن يقسم الشاعر بيته شطرين ثم يصدع كل شطر منهما، كقول أبي تمام:

تـدبـيـر مـعـتـصـم، بـالله مـنـتـقـم ... لله مـرتـقِـب، فـي الله مـرتـغـب

ثم لا نجد أحداً من أصحاب الشروح والحواشي إلى الغباني الذي فرغ من حاشيته سنة ١٢١١ يشير إلى هذا النوع، مع أنهم ابتدأوا يبسطون التأليف في أنواع

---

(١) في رواية العمدة لابن الرشيق (ص ١٣٥ جـ ١) أنه التوءم اليشكري، واسمه الحارث بن قتادة، والرواية التي أوردناها لصاحب تاج العروس، نقلها عن أبي عمرو، ونقل صاحب العمدة عن أبي عبيدة عن أبي عمرو. والاختلاف بينهما عجيب كما ترى!

البديع من القرن الثامن، ومع رغبة المتأخرين في الخلوص إلى المناسبات والإفاضة فيما يكتبون، وهذا قطع في أن تسمية الطريقة المعروفة في النظم بالتشطير لم تعرف إلا في القرن الثالث عشر، أما الطريقة نفسها فكانت معروفة في أواخر القرن العاشر وما بعده، ولكنهم كانوا يسمونها «التصدير والتعجيز» وأورد ابن معصوم في السلافة أشياء من ذلك، وذكر في ترجمة القاضي تاج الدين بن إبراهيم المالكي (ص ١٣٣ جـ ٢) أنه كتب تقريظاً على تصدير وتعجيز الشيخ تقي الدين السنجاري لقصيدة المتنبي التي مطلعها:

أجـاب دمـعـي ومـا الـداعـي سـوى طـلـل

ومن هذا التقريظ قوله: لعمري لقد نسّق ذلك التصدير، نسق التسطير، وسبك ذلك التعجيز، سبك الإبريز؛ فتراه إذا أخرج بيتاً عن معناه، تلاعب به فيما اخترعه من مبناه، وإذا طبق المعنى بالمعنى. وأبقاه على أصله، أوصله إلى غاية الإعجاب بفصله ا هـ.

فإما أن يكون المتأخرون أخذوا لفظة التشطير من النوع البديعي، أو يحتمل أن يكون بعضهم وقف على هذا التقريظ وتحرفت عليه كلمة التسطير بالتشطير، أو نبهته الأولى إلى الثانية. والله أعلم.

مَا يُقرَأ نَظماً وَنَثراً

ليس يخلو طبع أحد من أوزان القريض، ولا ينفك متكلم من أن يعرض له ما قد يتزن بها في الكلمة الطويلة أو الفقرة القصيرة على غير اجتلاب ولا استكراه؛ قال الجاحظ في نحو هذا ردًّا على من زعم أن قوله تعالى: ﴿تَبَّتْ يَدَا أَبِي لَهَبٍ﴾ [المسد: ١] شعر لأنه في تقدير مُسْتَفْعِلُنْ مَفاعِلن ـ: إنك لو اعترضت أحاديث الناس وخطبهم ورسائلهم لوجدت فيها مثل مستفعلن مفاعلن كثيراً، وليس أحد في الأرض يجعل ذلك المقدار شعراً، ولو أن رجلاً من الباعة صاح: من يشتري باذنجان! لقد كان تكلم بكلام في وزن مستفعلن مفعولان، فكيف يكون هذا شعراً وصاحبه لم يقصد إلى الشعر؟ ومثل هذا المقدار من الوزن قد يتهيأ في جميع الكلام؛ وإذا جاء المقدار الذي يعلم أنه من نتاج الشعر والمعرفة بالأوزان والقصد إليها كان ذلك شعراً. وسمعت غلاماً لصديق لي وكان قد سقى بطنه يقول لغلمان مولاه:

«اذهبوا بي إلى الطبيب وقولوا قد اكتوى!».

وهذا الكلام يخرج وزنه فاعلاتن مفاعلن مرتين، وقد علمت أن هذا الكلام لم يخطر بباله قط أن يقول بيت شعر أبداً.

فإذا تعمّل الكاتب لمثل ذلك في بعض كلامه فأخرجه على الصناعتين، كان قد حذا على ما تقدم وقصَد غير مقصود، وليس يعسر ذلك فيما يخرج منه البيت والبيتان، أما ما يكتب على أن يكون قصيدة في رسالة ورسالة في قصيدة، فهو ما لم يتفق لأحد أن يجيده على حقيقته ولا يتفق؛ لأن شرط هذا النوع أن لا يُحذف من الرسالة حرف واحد، بل تُقرأ كما هي على الإرسال والتقييد.

وشرط آخر: أن لا تتبين فيها ما يظهر على القصيد من إيقاع الوزن ونغم القافية وما يكون من شأنه أن يخصصها بالشعر، لأنه هنا مقصود من حيث تنويع الصناعة لا من حيث استقلالها فهو وجه آخر للكلام، وأنت لو تناولت إحدى القصائد وجهدت أن تقلبها منثوراً على أن لا تحذف منها حرفاً ولا تقدِّم ولا تؤخر؛ وكانت هي في سردها ومعانيها مواتية مطاوعة؛ وهو مما يندر في الشعر، لكنت مع ذلك مغلوباً لطبعك، ولظهر في منطقك الوزن والتقطيع، فكيفما قلبت القصيدة

جاءت شعراً خالصاً لا مظهر للنثر في جملته، ولا موضع فيها لاحتمال أن تكون من الصناعتين، ولهذا السبب كان ما ورد مما يقرأ منظوماً ومنثوراً على ما ستعرف الوجه فيه.

أقدم ما عُرف من هذا النوع ما أورده ابن خلكان في ترجمة الشاعر المصري مظفر ـ الملقب بموفق الدين المتوفى سنة ٥٤٤ ـ قال: أخبرني أحد أصحابه أن شخصاً قال له رأيت في بعض تآليف أبي العلاء المعري ما صورته «أصلحك الله وأبقاك. . .».

وليس بعجيب أن تصح نسبة تلك الجملة إلى المعري، فإن له من هذه الغرائب أشياء، ولم نعثر على غير جملته حتى تناول هذا النوع شيخ الإسلام إسماعيل المقري فكتب رسالة إلى الملك الأفضل. قال عبد القادر بن محمد الحسيني الطبري من علماء القرن العاشر وممن استقبلوا القرن الحادي عشر أيضاً: اتفق لنا في بعض المجالس أن الوزير جمال الدين الحريري قرأها علينا (أي رسالة المقري) مستعظماً صنع الشيخ وصنيعه، مادحاً معانيه وبديعه، متحدياً الفقير وصاحبه الشيخ وجيه الدين عبد الرحمٰن بن عيسى بن مرشد بالإنشاء على منوالها والإتيان بمثالها. . .

وقد عارض الشيخان رسالة المقري مترادفين في الإنشاء [مترافدين] في العمل، والتزما في معارضتهما «السجع في النثر والكثرة في النظم؛ ولندرة هذا النوع من الكلام رأينا إثبات الرسالتين على هيئتي النثر والنظم فيهما(*).

وقد ذكر الثعالبي في ترجمة بديع الزمان من اليتيمة أنه «يوشح القصيدة الفريدة من قوله بالرسالة الشريفة من إنشائه؛ فيقرأ من النظم النثر ومن النثر النظم» وهو يذهب إلى أن البديع كان شعره في سهولة نثره، ونثرُه في جزالة شعره ومعانيه؛ فلعل المقرّي أو سواه ممن يكون اخترع هذا النوع قد تنبه له من هنا؛ لأن ذلك ممكن التحقيق.

ولم نعثر على شيء من بعد [هاتين الرسالتين] إلى اليوم.

(*) قلت: ليس نص هاتين الرسالتين فيما تحت يدي من (الأصل). وكان التدبير أن أنقلهما من حيث أشار المؤلف إلى مصدرهما (ص ٤٥ عيون المسائل من أعيان الرسائل) كما فعلت في فصول سلفت ولكن لم يتهيأ لي الحصول على ذلك المصدر، فرأيت الاكتفاء بهذه الإشارة هنا.

نوع مِن حَلّ المنظوم

حل المنظوم نوع من الإنشاء يلتزمون فيه المعنى الشعري لا يزيدون عليه شيئاً إلا ما هو من قبيله وفي سبيله، وقد يحلون الشعر بألفاظه وببعض ألفاظه وبغير ألفاظه؛ ولكن الصفي ذكر من ذلك نوعاً غريباً لسنا نستطيع أن نزيد في شرحه وتاريخه شيئاً على هذا الذي سننقله عنه، فهو بيان له؛ وأما بعد الصفي فلم نجد الأدباء يذكرون هذا النوع ولا يستعملونه.

قال: (*) مما اقترحه عليَّ الشيخ الإمام العالم القدوة المحقق الفاضل الكامل زين الدين فتى شيخ العينية الموصلي حين وقف على بعض مقامات أنشأتها كالتوءمية... فقال أيده الله: إن من أصنع ما أنشأه الشيخ شمس الدين معد بن نصر الجذري في مقاماته الزينية حل المنظوم الذي في المقامة الثانية، وهو أنه عمد إلى ثمانية أبيات من الحماسة فجمع حروفها وبسطها رسالته ثم أعادها وجمعها أبياتاً على الوزن والروي من غير زيادة حرف ولا نقصان حرف. فاعتذرت له بأن الوقت يضيق عن المقام إلى حين إنشائها؛ فلما رحلت من فنائه وحضرت بعض أندية الأدب جرى ذكر الإنشاء فشرحت لهم الحكاية وما اقترحه الشيخ العلاّمة الفاضل زين الدين المذكور رحمه الله تعالى، فقالوا جميعاً هذه صنعة كبيرة، وهي غاية في الإنشاء تحتاج إلى معرفة علم السياقة، لضبط الحروف والتصرف في إبدالها، ونحن جميعاً نقترح عليك ذلك، فإنه الغاية التي إن بلغتها لا يعجزك شيء من إنشاء المقامات، حيث قد سمعنا لك أشياء من ذلك؛ ولم أجد بدًّا من إجابة دعوتهم لارتفاع موانع الاعتذار؛ فقلت: قد ملكتم زمام التخيّر فاختاروا من الشعر ما تأمرون نثره؛ فقالوا: إن حد القصيدة سبعة أبيات؛ ولذلك سومح بعدها في الإيطاء وعد ما دونها من الأخطاء، ونحن مقتصرون على السبعة الأول من فاتحة السبع الطُّوَل، فقلت اسطروها ليسهل اعتبارها إذ تسبرونها، فسطروا هكذا:

قفا نبك من ذكرى حبيب ومنزل ... بسقط اللوى بين الدخول فحومل

فتوضح فالمقراة لم يعف رسمها ... لما نسجتها من جنوب وشمأل

(*) قلت: نقلنا العبارة من هنا إلى آخر الفصل، من ديوان صفي الدين الحلي (ص ٤٨٤)، إذ لم تكن فيما تحت يدنا من الأصل.

ترى بعر الآرام في عرصاتها وقيعانها كأنها حب فلفل

كأني غداة البين لما تحملوا لدى سمرات الحي ناقف حنظل

وقوفاً بها صحبي عليّ مطيهم يقولون لا تهلك أسى وتحمل

وإن شفائي عبرة مُهَراقة فهل عند رسم دارس من معوّل

كدأبك من أم الحويرث قبلها وجارتها أم الرباب بمأسل

قال الشيخ: فقلت لهم: هذه الأبيات قد تبين تخييرها ولا يمكن تغييرها، فاختاروا الرسالة في أي معنى وعلى أي المقاصد تبنى، فقال أحدهم: تكون في مخدوم له، آثر بُعدي ومطل وعدي. والمعنيُّ تعتّب وأذكرني سالف ذنب، وأوثر أن تخطب ودّه وتستنجز وعده، فكتبت:

«الكريم مرتجى؛ وإن كان بابه مرتجا؛ والندب يلتقى وإن كان بأسه يتقى؛ والسحب تؤمل بوارقها وإن رهبت صواعقها. ولحلم سيدنا أعظم من العتب بسالف ذنب، فما حي شرف الله بلثم كفوفها أفواه العباد، يغفر الخصية، ويوفر العطية. والمملوك مقر عرف أنه رب حق، بل مالك رق؛ ومقتض من جوده العميم، نجاز وعده الكريم، بسالف كرمه المقيم؛ لا برح إحسانه شاملاً مدى السنين. إن الله يحب المحسنين».

فلما سطروها ونظروها، وعدّوا حروفها واعتبروها، فرأوها وما قبلها كفّتي ميزان، عرية من الزيادة والنقصان، سألوا أن أجعل ربعها مأهولاً، وأعيدها سيرتها الأولى، فأجبت إلى ما طلبوا، وأمليت وكتبوا:

قفا نبك من أطلال ليلى فنسألِ دوارسها عن ركبها المتحمل

وننشد من أدراسها كل مَعْلَم محاه هبوب الراسيات ومجهل

ونأخذ عن أترابها من ترابها صحيح مقال كالجمان المفصل

معاني هوى أقوى بها دأب بينهم كدأبيَ من تبريح قلب مقلقل

عفت غير سبع من رواكد جثم تحف بشفع من رواكض جفل

ورسم أواري بحبل مديدها لملي سقاه حَوْلَ نؤدى معطل

فرفقاً بها رفقاً وإن هي لم تبح بلفظ ولا تأوي لسائل منزل

ما لا يستَحيل بالانعِكاس

هذه تسمية الحريري لهذا النوع، ويسميه غيره المقلوب، والمستوي؛ وهو ما يُقرأ طرداً وعكساً على وجه واحد، وقد ورد منه في القرآن الكريم ﴿كلٌّ في فَلَك﴾ [الأنبياء: ٣٣] و ﴿رَبّكَ فكَبِّر﴾ [المدثر: ٣] ولكن الحريري تصنع له في المقامة السادسة عشرة حتى أوصله إلى السمط السباعي، فجاء به معقّداً وأخرجه عن شرط الأدب إلى شرط الصنعة، وذلك قوله: «لذ بكل مؤمل إذا لم وملك بذل».

قال ابن حجة الحموي ـ وقد أورد هذه الكلمات ونفث في عقدها ـ: «وذكروا أن العلاّمة القاضي فتح الدين بن الشهيد صاحب ديوان الإنشاء الشريف بالشام المحروس وصل في تركيب هذا النوع إلى أكثر من هذه العِدة، وأن المولى محمد بن البارزي الجهني صاحب دواوين الإنشاء الشريف بالممالك المحروسة الإسلامية وقف على ما نثره القاضي فتح الدين المشار إليه في هذا النوع قبل تيمورلنك وذكر أنه في غاية العقادة» وأبلغ ما جاء من هذا النوع في الشعر قول القاضي الأرُّجاني:

مــودتــه تــدوم لــكــلِّ هــول   وهــل كــلٌّ مــودّتــه تــدوم؟

ومن المستملح قول العماد الكاتب وقد مرَّ على القاضي الفاضل راكباً: «سِرْ فَلاَ كَبَابكَ الفرس» فأجابه الفاضل على الفور وقد فطن لقصده: «دام علا العماد» وهي بديهة عجيبة إذا لم يكونا قد فكرا فيها قبل ذلك. وقد نظم الحريري في مقامته تلك أبياتاً خمسة يقول في أولها:

أســـــى أرمــــــلا إذا عَـــــرَا   وارْعَ إذا الـــــمــــــرءُ أسَـــــا

فغاية أهل هذه الصناعة بأنه «هرب إلى أبو القصير من العروض» ولذلك نظم الصفي أبياته التي أولها:

أنــتَ ثــنــاءً نــاضــراً لــك إنــه   هَــنــا كــلِّ أرضٍ أن أنــتَ ثــنــاءَ

وكأنّ الشعر كله خلا إلا من بيت الأرجاني، فهو في هذه الصناعة الشعر كله.

وطبيعة اللغة قابلة لهذا النوع ولكن بمقدار، فإنك تجد في مفرداتها منه أشياء، كلفظ: باب وسلس وتحت، وأمثالها؛ ثم تراه يتألف غير مقصود إليه بمقدار أيضاً، كقولك: أرض خضرا، وهزم حمزه، ويلعب علي، وحمار رامح؛ وأمثال

ذلك مما لا يكبر على العامة أن يجيئوا به، ولكن الفرق بينهم وبين الخاصة أنه في كلامهم صواب موجود غير مقصود، وفي أكثر ما يتكلف له الخاصة صواب مقصود غير موجود!

المَلاحِن

هي من اللحن الذي هو التعريض والإيماء، تقول: لحنت له لحناً إذا قلتَ له قولاً يفهمه ويخفى على غيره، لأنك تميله بالتورية أو التعمية عن الواضح المفهوم. وملاحنة الرجلين مفاطنة أحدهما للآخر باستخراج فحوى قوله وما في نيته وضميره، وهو يشبه في اللغات الأوروبية ما يسمونه بالكتابة الخفية أو الكتابة السرية، وهو فنّ عندهم قديم، غير أن العرب لم يعرفوه إلا في القول والإشارة، فكانوا يتكلمون في ذلك بما يؤخذ على الرمز كما سيجيء، فضلاً عن أن في لغتهم ألفاظاً تحتمل هذا النوع لدلالة اللفظ على معنيين، كأن تقول ما رأيته، أي ما ضربت رئته، وما كلَمْتُه أي ما جرحته، وهكذا؛ وقد ورد بعضها في القرآن، كالضحك بمعنى الحيض؛ وألف ابن دريد في هذه الألفاظ كتاباً سماه الملاحن، قال فيه: هذا كتاب ألفناه ليفزع إليه المُجْبَر المضطهد على اليمين المكرَه عليها، فيعارض بما رسمناه ويضمِر خلاف ما يظهر ليسلم من عادية الظالم ويتخلص من جَنَف الغاشم.

وللفقهاء كلف بهذه الألفاظ، إذ تفتح لهم أبواباً كثيرة مما يعرفونه بالحيل الشرعية، ولهم فيها ألغاز ومطارحات لا محل لبسطها هنا، وأهل اللغة يسمونها: فِتْيا فِتْية العرب، أو طبيب العرب، أو مساجع العرب، وعليها بنى الحريري المقامة الثانية والثلاثين.

ومما ورد عن العرب من لحن القول ما رواه القالي في «أماليه» عن ابن الأعرابي قال: أسرت طيىء رجلاً شاباً من العرب، فقدم أبوه وعمه ليفدياه، فاشتطّوا عليهما في الفداء، فأعْطَيا به عطية لم يرضوها، فقال أبوه: لا والذي جعل الفرقدين يمسيان ويصبحان على جبلَي طيىء لا أزيدكم على ما أعطيتكم! ثم انصرف. فقال الأب للعم: لقد ألقيتُ إلى ابني كليمة لئن كان فيه خير لينجونّ؛ فما لبث أن نجا واضطرد قطعةً من إبلهم فكأن أباه قال له: الزم الفرقدين على جبلي طيىء فإنهما طالعان عليهما، وهما ـ أي هو وعمه ـ لا يغيبان عنه.

ويروون من مثل هذا أخباراً معدودة لا تدل على شيوعه فيهم ولا تواطؤهم عليه مما يقرب أن يكون به شبهَ علمٍ عندهم كما فعل المتأخرون في اشتقاق المعمّى منه ـ على ما ستعرفه ـ.

وأما مثل الإشارة من ذلك فما حكاه المدائني من أن رجلاً مرَّ بحيِّ الأحوص، فلما دنا من القوم حيث يرونه نزل عن راحلته فأتى شجرة فعلق عليها وَطَباً من لبن، ووضع في بعض أغصانها حنظلة، ووضع صرة من تراب وصرة من شوك، ثم أتى راحلته فاستوى عليها وذهب.

فنظر الأحوص والقوم في أمره فَعَيَّ به، فقال: أرسلوا في قيس بن زهير[1]، فجاء، فقال له الأحوص: ألم تخبرني أنه لا يرد عليك أمر إلا عرفتَ مأتاه ما لم تر نواصي الخيل؟ قال: فما الخبر؟ فأعلموه، فقال: وضح الصبح لذي عينين، «فصار مثلاً يضرب في وضوح الشيء» ثم قال: هذا رجل أسره جيشٌ قاصد لكم، ثم أطلِق بعد أن أخِذتْ عليه العهود والمواثيق أن لا يُنذركم فعرّض لكم بما فعل: أما الصرة من التراب فإنه يزعم أنه قد أتاكم عدد كثير، وأما الحنظلة فإنه يخبر أن بني حنظلة غَزتْكم، وأما الشوك فإنه يخبر أن لهم شوكة، وأما اللبن فهو دليل على قرب القوم أو بعدهم إن كان حُلْواً أو حامضاً؛ فاستعد الأحوص. وورد الجيش كما ذكر قيس!

هذا عند العرب في جاهليتها، وأما بعد الإسلام فكان مثل هذا قليلاً، كالذي رُوي من أن معاوية بن أبي سفيان مازح الأحنف بن قيس، فما رؤي مازحان أوقر منهما، فقال له: يا أحنف، ما الشيء الملفّف في البجاد؟ فقال: السخينة يا أمير المؤمنين. أراد معاوية قول الشاعر[2]:

إذا ما مات ميتٌ من تميم	فسرّك أن يعيش فجيء بزاد
بخبز، أو بتمر، أو بسمنٍ	أو الشيء الملفَّف في البجاد
تراه يطوّف الآفاق حرصاً	ليأكل رأس لقمان بن عاد

(انظر ص ١٠٠ جـ ١: الكامل للمبرد؛ في حب بني تميم للطعام) والملفف في البجاد وطَب اللبن؛ وأراد الأحنف أن قريشاً كانت تُعَيَّرُ بأكل السخينة، وهي حساء من دقيق يُتَّخذ عند غلاء السعر وعجف المال وكلب الزمان. وكان معاوية قرشياً والأحنف تميمياً.

---

(١) هو قيس بن زهير بن جذيمة العبسي، صاحب الحروب بين عبس وذبيان بسبب الفرسين داحس والغبراء. كان فارساً شاعراً داهياً، يضرب به المثل فيقال: أدهى من قيس.

(٢) تروى هذه الأبيات ليزيد بن عمرو بن الصعق، وذكر الجاحظ أنها لأبي المهوش الأسدي، وفي شرح الكامل: ذكر ابن حبيب أنها لأبي المهوش الفقعسي، وذكر دعبل أنها لأبي الهوس الأسدي. ولتعيير قريش بالسخينة وتميم بحب الطعام وشدة الشره ـ لكل ذلك أسباب ليس هذا موضع إيرادها (ص ١٤١ جـ ٢: الخزانة الكبرى).

ومثل هذا ما أورده الجاحظ في كتاب البيان (ص ٢١٤ جـ ١): دخل رجل من محارب قيس على عبد الله بن زيد الهلالي وهو عامل على أرمينية وقد بات في موضع غدير قريب منه ضفادع، فقال عبد الله للمحاربي: ما تركتْنا أشياخ محارب نتام في هذه الليلة لشدة أصواتها! قال المحاربي: أصلح الله الأمير، إنها أضَلَّتْ برقعاً لها فهي في ابتغائه! أراد الهلالي قول الأخطل:

تَنِقُّ بلا شيءٍ شيوخُ محاربٍ وما خلتها كانت تَريشُ ولا تَبري

ضفادع في ظلماء ليل تجاوبت فدل عليها صوتُها حَيَّةَ البحرِ

وأراد المحاربي قول الشاعر:

لكلّ هلاليٍّ من اللؤم برقع ولابن هلال برقع وقميصُ!

[ثم] فشت صنعة المعمّى فتلاحنوا بالإشارة والتصحيف وغيرهما ـ كما ذكر ـ.

ودخل أبو القاسم القطان على الوزير الزينبي يهنيه بالوزارة، فوقف بين يديه ودعا له وأظهر الفرح ورقص؛ فلما خرج قال الوزير لبعض أهل سره: قبَّح الله هذا الشيخ، إنه يشير برقصه إلى قولهم: ارقص للقرد في دولته.

ولما فشت صنعة المعمّى تلاحنوا ببعض أنواعها، ومن ذلك ما ذكره المُقرّي صاحب نفح الطيب في الملاحنة بالتصحيف، من أن المعتمد مرَّ مع وزيره ابن عمار ببعض أرجاء أشبيلية، فلقيتهما امرأة ذات حسن مفرط، فكشفت وجهها وتكلمت بغير حياء، وكان ذلك بموضع الجباسين الذين يصنعون الجبس، والجيارين الذين يصنعون الجير بأشبيلية، فالتفت المعتمد إلى موضع الجيارين وقال: يا ابن عمار، الجيارين! ففطن إلى مراده وقال في الحال: يا مولاي، والجباسين! فتحيَّر الحاضرون في ذلك، فسألوا ابن عمار، فقال له المعتمد لا تبِغْها منهم إلا غالية! وذلك أن المعتمد صَحَّف «الحَيا: زَيْن» بقوله الجيارين، إشارة إلى أن تلك المرأة لو كان عندها حياء لازدانت؛ فقال له: والجبّاسين، يريد به على التصحيف «والخَنا: شَيْن» أي هي وإن كانت جميلة لكن الخنا شانَها.

والغاية التي لا يُلحق شأوها ما حكاه بعض أهل البديع في مبحث التصحيف عن بعض ملوك المغرب أنه طلب بنت أحد وزرائه فأبى ذلك، فأحضره الملك في ديوانه فقال له: أندلسيّ، يعني «أبذل شيء» فقال الوزير: أندلسيّ! يعني «أبذل بيتي»، فقال الملك: أندلسي، يعني «أبذل شيء» أي أن البيت أحقر شيء. فقال الوزير: أندلسي، يعني «أبذل بنتي» فقال الملك: أندلسي، يعني «أبدل نيَّتي» أي

أرجع عن نيتي لعزلك وظلمك!

ويقال إنها حكاية مخترعة. ذكر ذلك الصفي في ديوانه. ولكن اللحن الكتابي قليل في المروي عنهم، وهو على غير قاعدة ولا تواطؤ بين المتلاحنين، ولذلك لم يَغدُ أن يكون كالملفوظ به، [ومنه] ما روي عن الصاحب أن أديباً رفع إليه كتاباً يطلب عملاً وفي آخره: إن رأى مولانا فعَل إن شاء الله!

فرد إليه الكتاب، وتواتر الخبر بحصول التوقيع فيه، ولكن الرجل أقبل عليه يراجعه فلم ير فيه توقيعاً حتى عرضه على أبي العباس الضبي فتفقّد أحرفه حتى ظفر بألف وقّع بها الصاحب عند قوله (فعل إن شاء الله) فكانت بعد التوقيع (أفعل. . .) ونحو ذلك: إن الملأ يأتمرون بك. . .

وقد بسطنا جانباً من الكلام في هذا توطئة للبحث في الألغاز والمُعَمَّى، لأنهما بسبيله، ولأن الملاحن في هذه اللغة قليلة حتى إن ما لم نذكره منها لا يزيد على ما ذكرنا فيما نعلم، وبعضه يكاد يظهر أنه مصنوع، كهذا الخبر الذي يقولون فيه إن بعض الملوك عزم على قصد عدوٍّ له، فقدّم ربيئة يتجسَّس أحواله، فلما صار إلى أرض العدو، شعروا به فقبضوا عليه وأمروه أن يكتب لصاحبه كتاباً يذكر له أنه وجد القوم ضعفاء ويطمعه فيهم ويزيِّن له غزوهم، فكتب:

«أما بعد فقد أحطت علماً بالقوم، وأصبحت مستريحاً من السعي في تعرُّف أحوالهم وإني قد استضعفتهم بالنسبة إليكم، وقد كنت أعهد من أخلاق الملك المهلة في الأمور والنظر في العاقبة، ولكن ليس هذا وقت النظر في العاقبة، فقد تحققت أنكم الفئة الغالبة بإذن الله، وقد رأيت من أحوال القوم ما يطيب به قلب الملك: نصحت فَدَعْ ريبك ودع مهلك والسلام».

فلما انتهى الكتاب إلى الملك قرأه على رجال فقويت قلوبهم وصحَّت عزائمهم على الخروج، ثم إن الملك خلا بخاصته من الكبراء وأهل الرأي وقال: أريد أن تتأملوا هذا الكتاب، فإني شعرت منه بأمر، وإني غير سائر حتى أنظر في أمري. فقال بعضهم: ما الذي لحظ الملك في الكتاب؟ قال: إن فلاناً من الرجال ذوي الحصافة والرأي، وقد أنكرت ظاهر لفظه فتأملت فحواه فوجدت في باطنه خلاف ما يُوهم الظاهر، وذلك في قوله: «أصبحت مستريحاً من السعي» فيريد أنه محبوس، وقوله: «استضعفتهم بالنسبة إليكم» يريد أنهم ضِعفنا لكثرتهم، وقوله «إنكم الفئة الغالبة بإذن الله» يشير إلى قوله تعالى: ﴿كَمْ مِنْ فِئَةٍ قَلِيلَةٍ غَلَبَتْ فِئَةً كثيرةً بإذن الله﴾ [البقرة: ٢٤٩] وقوله «رأيت من أحوال القوم ما يطيب به (قلب) الملك»

فإني تأملت ما بعده فوجدت أنه يريد بالقلب: العكس، لأن الجملة الآتية مما يوهم ذلك، فقلبت الجملة وهي قوله «نصحت فدَعْ ريبك ودع مهلك» فإذا مقلوبها «كلهم عدو كبير. عُدْ فَتَحَصَّنْ» ا هـ.

الألغاز وَالأحاجي وَالمعمَيات وَغيرها

الألغاز:

هي جمع لغز، وأصله الحفرة الملتوية يحفرها اليربوع والضب والفأر، لأن هذه الدواب تحفر جحرها مستقيماً إلى أسفل ثم تحفر في جانب منه طريقاً وفي الجانب الآخر طريقاً، وكذلك في الجانب الثالث والرابع، فإذا طلب بعضها البدويُّ بعصاه من جانب نفق من الجانب الآخر. ثم استعملوه في الإتيان بالعبارة يدل ظاهرها على غير الموصوف بها ويدل باطنها عليه، وهي من قبيل الملاحن، وتشارك المعمى والأحاجي أيضاً من حيث التعمية في جميعها وإيرادها على ذلك الوجه المقصود؛ إلا أن بينها فروقاً في الاعتبار والاصطلاح عند المتأخرين ـ كما تعرف ذلك فيما نسوقه منها وما نذكره من تاريخها ـ.

أما الألغاز فقد قال فيها السيوطي: هي أنواع؛ ألغاز قصدتها العرب، وألغاز قصدتها أئمة اللغة، وأبيات لم تقصد العرب الإلغاز بها وإنما قالتها فصادف أن تكون ألغازاً. وهي نوعان: فإنها تارة يقع الإلغاز بها من حيث معانيها، وأكثر أبيات المعاني من هذا النوع، وقد ألف ابن قتيبة في هذا النوع مجلداً حسناً، وكذلك ألف غيره؛ وإنما سموا هذا النوع أبيات المعاني لأنها تحتاج إلى أن يُسأل عن معانيها ولا تُفْهم من أول وهلة؛ وتارة يقع الإلغاز بها من حيث اللفظ والتركيب والإعراب. . .

ثم أورد أمثلة من ذلك، كالذي أنشده ابن سلام في كتاب الأضداد لأبي دؤاد الإيادي:

رُبَّ كلب رأيته في وثاق ... جعل الكلب للأمير جمالا

رب ثور رأيت في جحر نمل ... وقطاة تحمّل الأثقالا

والكلب: الحلقة التي تكون في السيف، والثور: ذكر النمل، والقطاة [. . .].

وكالذي أنشده الخليل لأبي مقدام الخزاعي:

وعجوز أتت تبيع دجاجا ... لم يفرخن قد رأيت عضالا

ثم عاد الدجاج من عجب الدهر ... فراريج صبية أطفالا

وقال: يعني دجاجة الغزْل، وهي الكبة أو ما يخرج عن المغزل، ويعني بالفراريج: الأقبية.

وكقول بعضهم من أبيات المعاني يصف نار القِرى:

وشعثاء غبراء الفروع منيفة   بها توصف الحسناءُ أو هي أجمل

دعوْتُ بها أبناء ليل كأنهم   وقد أبصروها مُعْطشون قد أنهلوا[1]

أنشدهما أبو عثمان الأشنانداني وقال: يصف ناراً جعلها شعثاء لتفرق أعاليها، كأنها شعثاء الرأس، وغبراء يعني غبرة الدخان، وقوله: بها توصف الحسناء، فإن العرب تصف الجارية فتقول: كأنها شعلة نار! وقوله: دعوت بها أبناء ليل، يعني أضيافاً دعاهم بضوئها فلما رأوها كأنهم من السرور بها مُعطشون قد أوردوا إِبلهم.

وكذلك أورد [السيوطي] مما وقع به الإلغاز من حيث اللفظ والتركيب والإعراب كقول بعضهم:

أقول لعبد الله لَمّا سِقاؤنا   ونحن بِوادي عبد شمس وهاشم

ومعناه: أقول لعبد الله لما سقاؤنا وَهَى، أي ضعف، ونحن بهذا الوادي: شِمْ، أيْ شِم البرقَ عسى يعقبه المطر، وقرينة هاشم لعبد شمس أبعدت فهم المراد، وكتبتْ (وَهَا) بالألف للإلغاز.

ثم قال: وأما إِلغاز أئمة اللغة فالأصل فيه ما قال أبو الطيب في كتاب مراتب النحويين عن الخليل، قال: رأيت أعرابياً يسأل أعرابياً عن البلصوص ما هو؟ فقال طائر، قال: فكيف تجمع؟ قال: البَلَنْصَى، قال الخليل: فلو ألغز رجلٌ فقال: ما البلصوص يتبع البلنصى كان لغزاً.

وأورد السيوطي من هذا النوع قصيدة ضمنها أبو منصور بن الربيع ألفاظاً من غريب اللغة وأحضرها أبا أسامة اللغوي حين نزل بمدينة واسط على جهة الامتحان لمعرفته، فكتب المسؤول جوابها لوقته مقتضباً، وهو جواب مطول يدل على اتساع

(١) من أبلغ ما قيل في وصف هذه النار وهو قريب مما نحن فيه، قول الفرزدق:

ومستمنح طاوي المصير كأنما   يساوره من شدة الجوع أولق

دعوت بحمراء الفروع كأنها   ذرا راية في جانب الجو تخفق

وإني سفيه النار للمبتغي القرى   وإني حليم الكلب للضيف يطرق

وكان الجاحظ يكثر التعجب والاستحسان من قوله: سفيه النار وحليم الكلب.

في الحفظ والرواية. وقد وقفت على قصيدة مثلها أوردها الصلاح الكتبي في فوات الوفيات لضياء الدين القوصي المتوفى سنة ٥٩٩ وقال إنه وسمها باللؤلؤة المكنونة واليتيمة المصونة في الأسماء المنكرة ثم ذكر أن شهاب الدين القوصي سرد شرحها في معجمه عقب كل بيت، وهي قصيدة منكرة بما تحوي من اللفظ المنكر.

وقد ورد عن العرب الإلغاز بطريقة السؤال والجواب على النحو الذي ذهب إليه المتأخرون، مثل ما ذكره علي بن ظافر في كتابه بدائع البدائه، وهو أن عبيد بن الأبرص لقي امرأ القيس فقال له: كيف معرفتك بالأوابد؟ قال: ألقِ ما أحببت، فقال عبيد:

ما حَبَّةٌ مَيْتَةٌ أحيتْ بميتتها   درداء ما أنبتت سناً وأضراساً؟

فأجابه:

تلك الشعيرة تسقى في سنابلها   فأخرجت بعد طول المكث أكداسا

إلى آخر المحاورة في كتاب البدائع، وصفحة ٥٨ من كتاب المعمى.

وقد ابتدأ ولع المتأخرين بهذه الألغاز من القرن السابع ـ وكانت المحاجاة بها قبل ذلك قليلة ـ وذهبوا فيها كل مذهب، حتى إن أبا الحسن بن الجياب المتوفى سنة ٧٤٩ رئيس كتاب الأندلس وأستاذ لسان الدين بن الخطيب قد أفرد لها في ديوان شعره باباً جاء فيه بأشياء بديعة؛ ولعل هذا الباب من الشعر الذي سماه ابن أبي الأصبغ في كتابه «تحرير التحبير» عندما عد المناحي التي يقول فيها الشعراء، بباب السؤال والجواب؛ وبلغ من ولعهم بها أنها كانت ترد على دواوين الإنشاء من الأقطار؛ وكانوا يجرون فيها على طريقة العرب، ويزيدون على ذلك الإشارة إلى الملغَز به بالتصحيف والقلب والحذف والتبديل وما أشبهها مما هو من صناعة المعمى، وجمّلوها بالتورية فزادوها إبداعاً حتى صارت من زينة الشعر، كقول بعضهم في القلم:

وذي خضوعٍ راكعٌ ساجدٌ   ودمعُه من جفنه جاري

مُواظبٌ «الخمس» لأوقاتها   منقطعٌ في خدمة الباري

وقول القاضي صدر الدين بن الآدمي في كشتوان (كستبان):

ما رفيق وصاحبٌ لك تلقا   ه معيناً على بلوغ المرام

هو للعين واضح وجليٌّ   وتراه في غاية «الإبهام»

والأمثلة من أنواع الألغاز كثيرة في كتب الأدب، ولكن من أبعدها غاية

وأبدعها آية لغز الشيخ زين بن العجمي وقد كتبه نثراً، وهو قوله:

سألتك أعزك الله عن سائل لا حظ له في الصدقة... الخ (صفحة ٤٨٥ خزانة الأدب).

ومن الألغاز نوع عجيب، وهو أن تلغز في اسم ويأتي في اللغز بما يطابق صورة أحرفه في الرسم من الأشياء، وهو نادر جداً في المأثور عنهم؛ ومنه أن الوليد الوقشي وأبا مروان بن عبد الملك بن سراج القرطبي اجتمعا، وكانا فريدي عصرهما... الخ (ص ١٢٠: المعمى والألغاز).

أما ألغاز النحاة والفقهاء وأهل الفرائض ومن ينتحلون الحكم والفلسفة فأكثرها مشهور ولا حاجة إلى البحث فيها، لأن الفن أغلب عليها، ولسنا في ذلك؛ غير أنا نذكر عجيبة منه لم يتفق مثلها فيما وقفنا عليه من ذلك عيناً أو أثراً، وتلك أن المولى شمس الدين الغفاري من علماء دولة السلطان بايزيد في القرن الثامن وقفوا له على رسالة ضمنها عشرين قطعة منظومة، كل قطعة منها مسألة من فن مستقل، وقد غيَّر فيها أسماء تلك الفنون بطريق الإلغاز امتحاناً لفضلاء دهره، ولم يقدروا على تعيين فنونها فضلاً عن حل مسائلها. قال صاحب الشقائق النعمانية: وشرح هذه الرسالة ابنه محمد شاه وعين أسماء الفنون وبين المناسبة فيما ذكره من الألغاز وحل مشكلات مسائلها. ووجه العجب في ذلك مسفر فانظروا فيه...

الأحاجي:

هي جمع أُحْجِيّة، وهي اسم من المحاجاة، ويقال لها أُدْعية من المداعاة قال في «الصحاح» ويقال: حجياك ما كذا وكذا؟ وهي لعبة وأغلوطة يتعاطاها الناس بينهم، قال أبو عبيد: هو نحو قولهم: أخرج ما في يدي ولك كذا؛ وتقول أيضاً: أنا حجياك في هذا الأمر، أي من يحاجيك. وقال في تاج العروس: واحتجى: أصاب ما حُوجِيَ به، قال:

فناصيتي وراحلتي ورحلي ونسعا ناقتي لمن احتجاها

فالأحاجي على ذلك تشبه الأغاليط التي يسميها عامة مصر «بالفوازير» وهي بهذا المعنى أعم من الألغاز، وإن كان الأصل في كلها واحداً.

وهذه الأحاجي غريزية في الفطرة على ما يظهر لي، فإن الطفل الذي هو دليل الطبيعة الأولى في الإنسان يسأل عن أشياء كثيرة بوصفها والإشارة إليها، فإذا سُئل هو بمثل ذلك كانت عنده أحاجي؛ ومما يؤيد ذلك ورود بعض الأحاجي في أسفار

العهد [القديم] كسِفر القضاة، وشيء مما يماثلها في الخرافات القديمة أيضاً (الميثولوجيا) ويكون تقرير هذه المعاني وإخراجها مخرج الموضوعات النفسية مما عمله الحكماء ملحقاً بالنرد والشطرنج وأمثالهما.

وأقدم ما وصل إلينا من أحاجي العرب نوع كان يستعمل في اختبار البداهة وقوة العارضة، فيلقي السائل الكلمة المفردة والمسؤول يُتمّها في كل مرة حتى يحتبس لسانه أو يكل بيانه، كهذا الذي نقلوه عن هند بنت الخُس وهي قديمة في الجاهلية أدركت المتلمس أحد حكام العرب الذي يقال إنه أول من وصل الوصيلة وسيّب السائبة ـ وهي امرأة ساجعة متبذّلة كانت تحاجي الرجال، إلى أن مرّ بها رجل فسألته المحاجاة؛ فقال: كاد... فقالت: كاد العروس يكون الأمير، فقال: كاد... قالت: كاد المنتعل يكون راكباً، فقال: كاد... قالت: كاد البخيل يكون كلباً، وانصرف، فقالت له: أحاجيك، فقال: قولي، قالت: عجبت... قال: عجبت للسبخة لا يجف ثراها ولا ينبت مرعاها، فقالت: عجبت... قال: عجبت للحجارة لا يكبر صغيرها ولا يهرم كبيرها... ثم أفحمها بكلمة بذيئة فخجلت وتركت المحاجاة.

ولكن الحريري المتوفى سنة ٥١٦ وضع نوعاً من المُعَمى استعار له اسم الأحجية، وهو أول من اخترعه وسماه كذلك، وقد نظم منه في المقامة السادسة والثلاثين عشرين أحجية، وقال: وضع الأحجية لامتحان الألمعية، واستخراج الخبيّة الخفية، وشرطها أن تكون ذات مماثلة حقيقية وألفاظ معنوية ولطيفة أدبية فمتى نافت هذا النمط ضاهت السقط ولم تدخل السفط ا هـ.

وذلك النوع كلام مركب يستخرج منه لفظ بسيط لو جزىء انقسم إلى ما يعادل ذلك المركب في أجزائه ويرادفها في المعنى، كقوله في أسْكُوب[1]:

يا من تبوأ ذروة في الفضل فاقت كل ذروه
ما مثلُ قولك: أعطِ إبريقاً يلوح بغير عروه؟

لأن (أعط) يرادفها (أسْ) من الأوْس [وهو الإعطاء] والإبريق بغير عروة يرادفه الكوب.

وقول أبي الوفاء العرضي في صهباء:

يا مُفرداً فيما جمع وكاملاً فيما ابتدع

(١) قلت: الأسكوب: الإسكاف، أو القين.

بـيّن لـنـا أحـجـيـة حـاصـلـهـا: اسـكـتْ رَجَـع؟

وقد فلا المتأخرون مركبات اللغة التي يُستخرج منها مثل هذه الألفاظ وجمعوا من ذلك كلمات كثيرة، كقولهم: اطلبْ طريقاً، في «سَلْسبيل»؛ وتُراب مُطِرَ، في «البراغيث» لأن البَرَى هو التراب، وقد أخذ بعض المعاصرين هذه الكلمة وجعلها هكذا «ابن عاجب أمْطِرا» يريد: البراء بن عاجب، وهو صحابي.

[واقتفار] الأحاجي ما عرفتَ من هذا النمط خروج بها عما ليس له حد إلى ما يُحَدّ، وبذلك تعسفوا بها في هذه [البواد] وركبوا من أمرها كما رأيت الثورَ بعد الجواد.

وقد ذكر عبد القادر البغدادي صاحب خزانة الأدب أن أجل التصانيف المؤلفة في الألغاز والأحاجي كتاب الإعجاز في الأحاجي والألغاز، تأليف أبي المعالي سعد الوراق الخطيري، قال: وهو كتاب تكل عن وصفه الألسن، جمع فيه ما تشتهي الأنفس وتلذ الأعين. ا هـ.

المعمى:

قدَّمنا أن هذا الفنّ هو الأصل من حيث الصنعة، وأن الملاحن والألغاز والأحاجي هي منه، بعضها أعان عليه، وبعضه أعان عليها؛ ونحن موردون هنا قولاً يشمل الجميع توفيةً للفائدة، وإنما الاتساع مادّة الإشباع.

نقل البغدادي في خزانة الأدب عن صاحب الإعجاز في الأحاجي والألغاز في ذكر أسماء هذا الفن وعَوْدِها إلى معنى واحد، أن هذا الفن وأشباهه يسمَّى المعاياة، والعويص، واللغز، والرمز، والمحاجاة، وأبيات المعاني، والملاحن، والمرموس، والتأويل، والكناية، والتعريض، والإشارة، والتوجيه، والمعَمَّى، والممثل. والمعنى في الجميع واحد، وإنما اختلفت أسماؤه بحسب اختلاف وجوه اعتباراته؛ فإنك إذا اعتبرتَه من حيث هو مغطًى عنك سميته مُعَمًّى، مأخوذ من لفظ العمى، وهو تغطية البصر عن إدراك المعقول، وكل شيء تغطّى عنك فهو عمى عليك، وإذا اعتبرته من حيث إنه سُتر عنك ورُمس سميته مرموساً، مأخوذ من الرَّمس، وهو القبر، كأنه قبر ودُفن ليخفى مكانه على ملتمسه؛ وقد صنَّف بعض الناس في هذا كتاباً وسمّاه المرموس، وأكثره ركيك عامي؛ وإذا اعتبرته من حيث إن معناه يؤول إليك سميته التأويل... الخ (ص ١١٦ جـ ٣: خزانة الأدب الكبرى).

وقد ذكر جمال الدين بن نباتة في سرح العيون، المتوفى سنة ٧٦٨ أن المعمى سمي في عصره: المترجم، وأن الخليل واضع العروض هو أول من

استخرجه ونظر فيه، قال: وذلك أن بعض اليونان كتب بلغتهم كتاباً إلى الخليل فخلا به شهراً حتى فهمه، فقيل له في ذلك فقال: علمت أنه لا بدّ وأن يفتتح باسم الله تعالى، فبنيت على ذلك وقست وجعلته أصلاً ففتحته، ثم وضعتُ كتاب المعمّى ا هـ.

وهو خبر لا نراه محتملاً إلا أن يكون ذلك اليونانيّ مستعرباً وافتتح كتابه حقيقة باسم الله على الطريقة العربية، فلا يبقى ثمت إلا أن تُؤاتي الفطنة ويُسعف الإلهام. ونظير ذلك ما فعله شامبليون في قراءة الخط الهيروغليفي الذي كان على حجر رشيد بعد أن اعتمد ترجمة اليوناني في المقابلة، وكان ذلك مبدأً لما بعده إلى اليوم.

واستمرّ فن المعمى بعد الخليل أمثلةً متفرقة لا تُفرد بالتدوين ولا تتشعّب في المعالجة؛ حتى كان الجاحظ يقول: ليس المعمى بشيء؛ قد كان كيسان مستملي أبي عبيدة يسمع خلاف ما يقال، ويكتب خلاف ما يسمع ويقرأ خلاف ما يكتب، وكان أعلم الناس باستخراج المعمى؛ وكان النظّام على قدرته على أصناف العلوم لا يقدر على استخراج أخف ما يكون من المعمى.

وفي كلمة الجاحظ تحاملٌ بيّن على الخليل، وما كان النظّام وهو ما هو ليتفرغ لشيء كالمعمى حتى يكون عجزه حَطًّا من الفن؛ ولا شك أن النظام كان عن سائر الفنون التي لم يزاولها أعجز منه عن المعمى.

وتجد شيئاً من تلك الأمثلة المتفرقة في يتيمة الدهر للثعالبي، وقد ذكر في ترجمة أبي أحمد بن أبي بكر الكاتب، أن أبا طلحة قسورة بن محمد كان من أولع الناس بالتصحيفات، فقال له أبو أحمد يوماً: إن أخرجتَ مُصَحَّفاً أسألك عنه وصلتُك بمائة دينار، قال: أرجو أن لا أقصر عن إخراجه؛ فقال أبو أحمد «في قشور هينم جمد» فوقف حمار قسورة وتبلّد طبعه، فقال: إن رأى الشيخ أن يمهلني يوماً فعل؛ فقال: أمهلتك سنة؛ فحال الحول ولم يقطع شعره؛ فقال له أبو أحمد: هو اسمك: قسورة بن محمد، فازداد خجله وأسفه...

وبهذا تتبين أن المعمى لم يكن قد بلغ شيئاً مما انتهى إليه عند المتأخرين، وأن المعروفين به كانوا على قلتهم إنما يُعرفون بفرط الرغبة وشدّة الولوع، لا كما يُعرف المتميز بالفن على وجه الإحاطة به والاختصاص فيه.

وما زال ذلك أمره حتى وقع إلى الأعاجم فدونوه واستنبطوا قواعده، وأنزلوه في رتبة بين الفنون والعلوم؛ وأول من فعل ذلك منهم شرف الدين علي اليزدي

الفارسي صاحب تاريخ ظفر نامه في الفتوحات التيمورية، وقد أطلقوا عليه لقب الواضع له، وتوفي سنة ٨٣٠ ـ قال قطب الدين المكي: وما زال فضلاء العجم يقتفون أثره ويوسعون دائرة الفن ويتعمقون فيه إلى أن ألف فيه المولى نور الدين عبد الرحمٰن الجامي المتوفى سنة ٨٩٧ صاحب شرح الكافية عشرَ مسائل؛ فدُوِّنت وشرحت، وكثر فيها التصنيف إلى أن نبغ في عصره المولى مير حسين النيسابوري المتوفى سنة ٩١٢ فأتى فيه بالسحر الحلال وفاق في تعمقه ودقة نظره سائر الأقران والأمثال؛ كتب فيه رسالة تكاد تبلغ حدّ الإعجاز... وارتفع شأن مير حسين بسبب علم المعمى مع تعمقه في سائر العقليات، فصار ملوك خراسان وأعيانهم يرسلون أولادهم إليه ليقرأوا رسالته عليه... وظهر بعدهما فائقون في المعمى في كل قطر بحيث لو جمعت تراجمهم لزادت على مجلد كبير.

وقطب الدين الموما إليه هو أوّل من ترجم طريقة المعمى عن الفارسية إلى العربية في رسالة سماها كنز الأسما في كشف المعمى؛ وتلاه تلميذه عبد المعين بن أحمد الشهير بابن البكاء البلخي، فألّف رسالة سماها الطراز الأسمى على كنز الأسما.

وحد المعمى أنه قول يستخرج منه كلمة فأكثر بطريق الرمز والإيماء بحيث يقبله الذوق السليم، ويشترط فيه أن يكون له في نفسه معنىً وراء المعنى المقصود بالتعمية؛ وقال القطب في الفرق بينه وبين اللغز: إن الكلام إذا دلَّ على اسم شيء من الأشياء بذكر صفات له تميزه عما عداه كان ذلك لغزاً، وإذا دل على اسم خاص بملاحظة كونه لفظاً بدلالة مرموزه سمي ذلك معمى؛ فالكلام الدال على بعض الأسماء يكون معمى من حيث إن مدلوله اسم من الأسماء بملاحظة الرمز على حروفه، ولغزاً من حيث إن مدلوله ذاتٌ من الذوات بملاحظة أوصافها؛ فعلى هذا يكون قول القائل في كمون:

يا أيها العطار أعرب لنا ... عن اسم شيء قَل في سَوْمكا
تنظره بالعين في يقظة ... كما ترى بالقلب في: نومكا

يصلح أن يكون لغزاً بملاحظة دلالته على صفات الكمون، ويصلح أن يكون في اصطلاحهم معمى باعتبار دلالته على اسمه بطريق الرمز اهـ.

ولاستخراج المعمى أعمال مدونة لا تتعلق بالجهة التاريخية منه ولا بالجهة العلمية، ولكنها تتعلق بالجهة العملية، وإذا أخذنا في بسطها احتجنا أن نأتي بتأليف جديد في هذا الفن؛ وهو ما لا يتسع له الغرض إلا إذا أحفينا في الطلب، ولسنا نستطيع أن نحمل القلم على هذه السنة في سائر الفنون من علم الأدب.

البنود والمستزاد:

هي جمع «بند» فارسية معربة، وقد ذكر في التاج أنها تطلق على الألغاز والمعميات، على أن المراد بها هنا هذا النوع من السجع الذي بُنيت جمله على التوقيع وقسمت إلى أجزاء قصيرة من العروض تنتظم أوزاناً مختلفة فتكسبها شبهاً من الشعر وهي ليست منه.

وتلك صناعة في النثر لا يُعرف مخترعها، ولكن الكلام كله لا يخلو من بعض جمل تتفق مع هذا النوع اتفاقاً قريباً أو بعيداً، ولا سيما بعض أسجاع العرب، وأنت تعرف ذلك إذا تتبعت واستقصيت.

ولا جرم أن كلمة البند المطلقة على هذه الصناعة تدل على واحد من أمرين: إما أنها ملحقة في أصلها بالألغاز والمعميات، وإما أنها من صنعة أحد أدباء العجم، سواء احتذاها على مثال أو ابتدأها؛ وهذا أرجح الرأيين؛ لأنه لم يعرف من هذه الطريقة شيء قبل البنود الخمسة التي رصفها الشاعر المعروف بابن معتوق المتوفى سنة ١٠٨٧ وهي ملحقة بديوانه، وقد جعل الأول في وصف الآيات السماوية، والثاني في وصف الآيات الأرضية، والثالث يتخلص فيه إلى ذكر نعمة إرسال الرسل عليهم الصلاة والسلام؛ ثم ينتهي في الرابع والخامس إلى مدح شخص مسمى، وهذه المعاني كما ترى من أغراض الشعر؛ فهي دليل على حقيقة الصنعة. ومن البند الأول قوله:

أيها الراقد في الظلمة، نبه طرف الفكرة، من رقدة الغفلة، وانظر أثر القدرة، واجْلُ غَلَس الحيرة، في فجر سَنَى الخبرة، وازْنُ إلى الفلك الأطلس والعرش، وما فيه من النقش، وهذا الأفق الأدكن، في ذا الصنع المتقن، والسبع السماوات؛ ففي ذلك آيات، هدى تكشف عن صحة إثبات إله، كشفت قدرته عن غرر الصبح، وأرخت طرر النجح على نحر ضياه، فغدا يغسل من مبسمه الأشنب، في مضمضمتَيْ نور سناه، لَعَس الغيهب، واستبدلت الظلمة من عنبرها الأسود بالأشهب، واعتاضت من مفرقها الحالك بالأشيب.

ومما يعجب له أن ابن معتوق ختم جميع بنوده الخمسة بالراء المفتوحة، ولم يلتزم فيها غير ذلك مما يطرد في الجميع، فكان ختام الأول «سرًا وجهاراً» والثاني «مساءً ونهاراً» والثالث «بهاراً ونضاراً» والرابع «عذاراً» والخامس «مزاراً» وقد خفي علينا وجه الحكمة في ذلك، إلا أن يكون من مقتضيات التوقيع، فتكون تلك القوافي قرارات للنغم.

ولم يضرب على قالب ابن معتوق إلا القليل، كالأديب المسمى ابن خلفة البغدادي، وهو من أدباء القرن الثاني عشر، فقد عثر له بعضهم على بند من مثل ذلك أوله:

أيها اللائم في الحب، دع اللوم عن الصب، فلو كنت ترى الحواجب الزج، فوق الأعين الدُّعج... إلى أن يقول في ختامه: لو ترانا كل يبدي لدى صاحبه العتب، ويسدي فرط شوق كامن أضمره القلب سحيراً، والتُّقى قمَّصنا ثوب عفاف قط ما دُنِّس بالإثم سوى اللثم، لأصبحتَ من الغيرة في حيرة، وأعلنتَ بحب الشادن الأهيفِ سرًّا وجهاراً...

قلت: وهذا عجيب أيضاً، فإن لم يكن ابن خلفه من ضعفاء المقلّدين الذين يسقطون بكلمة ويطيرون بكلمة، فإن الراء المفتوحة أو أي قافية مطلقة، تكون شرطاً في ختام هذه البنود، وهو غريب.

ولا بد هنا أن نذكر نوعاً قريباً من البنود إلا أنه مستقل باسمه وصفاته، وهو النوع المعروف بالمستزاد، وأظن أن مأخذ البند منه؛ إلا أن الذي أخذه أطلق الوزن وهو في المستزاد مقيد.

ولم يقع إلينا سبب هذه التسمية ولا أصلها، غير أني وقفت في الشقائق النعمانية في ترجمة المولى حضربيك بن جلال الدين، وكان يلقب بجراب العلم، وهو من علماء السلطان محمد الفاتح، على منظومة منه، وهي:

يا من ملك الإنس بلطف الملكات، في حسن صفات... الخ (ص ١٥٤ هامش الجزء الأول من ابن خلكان).

وكذلك أورد لأحمد باشا ابن المولى ولي الدين الحسيني المتوفى سنة ٩٠٢ قطعة أخرى في معارضة هذه، وليس من عادة صاحب الشقائق أن يورد لمن يترجمهم شيئاً من مثل هذه المختارات؛ فحرصُه على إيراد القطعة الأولى ومعارضتها، يدل على أن النوع غريبٌ عندهم.

المعجم والمهمل:

تقدم في مبحث الخط معنى الإعجام واشتقاقه وتاريخه، والمراد بالمعجم والمهمل فيما سنأتي عليه الآن، هذا النوعُ من النثر والنظم الذي يلتزمون فيه إهمال بعض الأحرف وإعجام الأخرى؛ وأول من وضعه وبرّز فيه الحريري صاحب المقامات، ولم يتكلفه أحد قبله فيما نعلم، وإن كان كثيراً ما يتفق في منظوم الكلام

ومنثوره، لكن على غير اطراد ولغير قصد، فالاطراد والقصد إذن هما معنى الاختراع فيه؛ وليس يخلو الكلام بتة من أحرف مهملة وأخرى معجمة، لأن بالقسمين جماع مادته وقوام تركيبه.

والذي يدل على أن الحريري هو أول [من] قصد إلى هذا النمط، ما وطّأ له به في المقامة السادسة، إذ يقول عن لسان أبي زيد بعد أن تنقص القدماء لأنهم لم يُؤثَر عنهم إلا لتقادم الموالد، لا لتقادم الصادر على الوارد: «وإني لأعرف الآن من إذا أنشا وَشّى، وإذا عبَّر حبَّر، وإن أسهب أذهب، وإذا أوجز أعجز، وإن بَدَه شده، ومتى «اخترع خرع».

ثم ذكر أن إنشاء رسالةٍ حروف إحدى كلمتيها يعمّها النقط، وحروف الأخرى غير معجمة «عُضْلَةُ العُقَد، ومَحَكّ المنتقَد» وأول هذه الرسالة: «الكَرَمُ ثبّتَ الله جيْشَ سُعُودِكَ يَزين، واللُّؤمُ غَضّ الدهرُ جَفْنَ حسُودِكَ يَشِين».

ثم عاد إلى ذلك في المقامة السادسة والعشرين، فساق رسالة سماها الرقطاء، لأن أحد حروفها مهمل والآخر معجم، وأولها: «أخلاق سيِّدِنا تُحَبّ، وبِعقَوْتَهِ يُلَبّ» إلا أنه اعتبر المدّ في (لا) حركة، كما اعتبر التاء المربوطة في الرسالة الأولى وما بعدها هاءً.

وكذلك ذكر في المقامتين الثامنة والعشرين والتاسعة والعشرين خطبتين عريتين عن الإعجام؛ ثم عاود الكرّة في المقامة السادسة والأربعين، فجاء بأبيات مهملة الأحرف سماها العواطل، وأبيات معجمة سماها العرائس، وأبيات كلمةٌ منها مهملة وأخرى معجمة وسماها الأخياف.

فهذه المصطلحات التي أطلقها أسماءً، وتقليبه هذا النوع على الأوجه المختلفة، والتوطئة التي استخرجناها من المقامة السادسة ـ كلها أدلة على أن الرجل واضع هذه الطريقة؛ لأنك لا تصيب هذه العناية في مقاماته لغير هذا النوع مما عرف لمن قبله وإن كان له فيه زيادة، كالنوع الذي لا يستحيل بالانعكاس.

وقد زاد الصفي الحلي في تقسيم نوع المعجم والمهمل فأتى بأبيات صدورها معجمة وأعجازها مهملة، ولم يأت به الحريري في تقسيمه؛ ووضع بعض المتأخرين نوعاً جديداً سماه عاطل العاطل، واستخرج ذلك من أن بعض الحروف تكون مهملة ولكن أسماءها في المنطق ليست كذلك، كالعين والميم؛ وبعضها تكون مهملة الاسم والمسمّى، وهي ثمانية أحرف: الحاء، والدال، والراء، والصاد، والطاء، واللام، والواو، والهاء؛ فنظم منها أبياتاً كأذناب الضِّباب. وإنما

مدار هذه الصناعة على أن تكون في نسق الكلام لا في نسق العقد، ولولا ذلك لجاء الناس منها بالطم والرم، أما أن يخرج إلى التعقيد ريؤخذ بها مأخذ الرُّقى والطلاسم، فلذلك اسم آخر؛ والخمر إذا فسدت صار اسمها خَلاً.

ومما أذكره بالإعجاب والاستحسان أن بعض علماء القرن الماضي، وهو العلامة الشيخ عبد الغني الرافعي صادف من بعض الرؤساء فتوراً، ثم انقلب إغفالاً فإهمالاً، فعاتبه برسالة مهملة الأحرف ضمنها نظماً ونثراً، ووقّع عليها بهذا التوقيع «داع محروم».

فكان إهمال أحرفها عتاباً فوق العتاب، وحظاً من البلاغة لا يُعَد في سحر الألسنة ولكن في سحر الألباب.

وقد وصل بعضهم بنوع المهمل إلى أن جعلوه كتباً فمنهم من فسَّر به قصيدة في التصوف، ومنهم من فسر به القرآن الكريم؛ وما أقبح الفكاهة أن تكون جداً، والفاكهةَ في بعض الطعام أن تكون كلّ الطعام، وكذلك فعلوا، ومثلهم في هذه المضيعة كثير.

المتائيم:

هذا نوع من الجناس اخترعه الحريري وذكر منه أبياتاً في المقامة السادسة والأربعين سماها الأبيات المتائيم، لأنها مبنية على الألفاظ المزدوجة، فكأنها جمع متئم، وهي من النساء التي من عادتها أن تلد توءمين، وهي خمسة أبيات، أولها:

زُيِّنَتْ زَيْنَبُ بِقَدٍّ يُقَدُّ ... وتلاه وَيْلاهُ نَهْدٌ يَهُدُّ

جُنْدُهَا جِيدُهَا وَظَرْفٌ وطَرْفٌ ... نَاعِسٌ تاعِسٌ بِحَدٍّ يَحُدُّ

وأخص صفات هذا النوع أنك إذا أصبته عاطلاً من النقط مُغْفلاً من الضبط غُمي عليك وجه قراءته فلا تتبين من ذلك شيئاً؛ وهو نفس الجناس الذي يسميه أهل البديع بالمصحّف ويقولون في حده: إنه ما تماثل ركناه خطاً واختلفا لفظاً كقوله تعالى: ﴿والذي هو يُطْعمُني ويَسْقين. وإذا مرضْتُ فهو يَشْفِين﴾ [الشعراء: ٧٩ ـ ٨٠] إلا أن هذا النوع قد أضيف على التصحيف فيه التحريف باختلاف الحركة، فهو مصحّف مُحرف؛ ولم يمثلوا له بغير قول الحريري.

وكنت وقفت على كلمات من هذا النوع لبعض الكتاب ولا أدري إذا كان متقدماً على الحريري أو هو متأخر عنه، فلا بد أن يكون أحدهما أخذ عن الآخر، وهذه عبارة ذلك الكاتب «غرَّك عزّك فصار قُصار ذلّك ذِلك فاخْش فاحِش فِعلك

فعلّكَ بهذا تَهْدَا» ولكن ما لا شك فيه أن الحريري أول من نظم في هذا النوع ثم وطئوا عقبه فيه، وقد ذكر في كتاب الكنز المدفون المنسوب للسيوطي بعض أبيات ركيكة على تلك الطريقة أفسدها التحريف ولم تنسب هناك لأحد، ومنها:

دَلُّـهـا دَلُّـهـا فـضَـنَّـت قـضـيـب   واغـتَـدَتْ واغـتَـدَتْ بـعَـتْـبِ تـعـيـب

ولـم يذلل هذه الطريقة كالصفي الحلي، فإنه جاء منها بأربعمائة فقرة نثراً وثمانين نظماً في عشرة أبيات، وضَمَّن ذلك جميعه رسالته التي سماها التوءمية «وذكرت في ديوانه التوءمية خطأ» وقد أنشأها سنة ٧٠٠، وقال في سبب ذلك: إنه أنشأها حين جرى - بحضرة المولى السلطان الملك المنصور نجم الدين أبي الفتح بن أرتق - ذكر أبيات الحريري وعجز المتأخرين عن هذه الصناعة نظماً ونثراً، قال: وكنت أوثر من قبل أن أعرفه طرفاً من صورة واقعتنا بالعراق التي أوجبت انتزاحي، وأعرض بطلب خدمة ببلده مدة مقامي عندهم في «إنشاء بعض الرسائل المعجزة» فعندها أنشأت هذه الرسالة في تلك الصناعة وضمنتها ذكر ذلك كله ولقب السلطان لزواله الشبهة عنها... ا هـ.

وأول هذه الرسالة:

قَـبِّـلْ قَـبْـلَ يَـرَاكَ تَـراكَ   عـبـد عـنـد رَخَـاكَ رَجَـاكَ

ولا ينظر في هذا النوع إلا إلى محض الصنعة، فهو بعيد من التصفح والانتقاد فيما سوى ذلك؛ وما أرى الكاتب يحمل منه إلا على مثل مشتبك الأسنة في ساحة الأوراق، وهو إذا ظفر بعد ذلك كان الفتح الذي أقل ما يقال فيه إنه استغلاق.

وما دمنا في ذكر الصفي ومخترعاته، فإن لهذا الأديب كتاباً سماه الدر النفيس في أجناس التجنيس، اخترع فيه نوعاً مشكلاً، وذلك أن يجعل أركان التجنيس ثلاثة في صدر البيت وثلاثة في عجزه، وهو نوع لم يأت به غيره، لأنه ألفاظ معدودة، وقد نظم في ذلك أبياتاً مطلعها (ص ٣٩٩: ديوان الحلي):

سَلْ سَلْسَلَ الريق: لِمْ لَمْ يَرْوِ حَرّ ظَمَا   بَـلْ بَـلْـبَـلَ الـقـلـبَ لَـمّـا زادَهُ ألَـمـا

صِناعات مختَلِفة

لسنا نزعم أننا بما أتينا على بيانه من هذه الصناعات قد استوفينا هذا البحث وتركناه في حكم المفروغ منه، ولكنا إنما جئنا بأشياء استخرجناها من زوايا النسيان، ونفضنا عنها غبار القِدم، وأحصيناها من صحف التاريخ إحصاءَ الحسنات والسيئات؛ وزوايا النسيان مظلمة، وغبارُ القِدَم متحجّر، وصحفُ التاريخ لا تُعَدّ؛ وما عسى أن يسمّى هذا العناءُ الناصب إلا بحثاً؛ بل ما عسى أن يكون البحث غير ذلك؛ فإذا كانت الأيام قد طوت بعض الصناعات في صدور أصحابها، أو ذهبت النكبات بآثارهم، أو قطع الإهمال عرق التاريخ في بعض هذه الآثار حتى أصبح لا يعرف أصله، ولا كيف نشأ وتقلب ـ فليس ذلك مما يلحق المؤرخ تبعة التقصير فيه؛ إذ هو إنما يستنطق الآثار، ويتعلق بالأخبار؛ فأما أن ينقب السماء ويدخل منها إلى الماضي ويبحث فيه عن الغيب ويحدس [ويتكهّن]، فذلك شيء غير التاريخ.

ومن أجل هذا رأيت قلمي أصبح يطلب الوقوف بعد أن وصل إلى الصحيفة التي لا يجري فيها إلا قلم الغيب. وسنشير فيما يلي إلى ما بقي من الصناعات التي انقطع دونها التاريخ وكانت دليلاً على غيرها مما انقطع عنا بتاريخه، إن كان ثمّتَ من هذا شيءٌ أو أشياء.

المشجر:

هو نوع من النظم يُجعل في تفرعه على أمثال الشجرة ـ وسُمّي مُشَجّراً لاشتجار بعض كلماته ببعض، أي تداخلها، وكل ما تداخل بعض أجزائه في بعض فقد تشاجر ـ وذلك أن يُنظم البيت الذي هو جذع القصيدة، ثم يُفَرّع على كل كلمة منه تتمة له من نفس القافية التي نُظِم بها، وهكذا من جهتيه اليمنى واليسرى، حتى يخرج منه مثلُ الشجرة، وإنما يشترط فيه أن تكون القطع المكملة كلها من بحر البيت الذي هو جذع القصيدة، وأن تكون القوافي على رويّ قافيته أيضاً؛ وهو متأخر عن القرن الحادي عشر، إذ مر بك في مبحث التشطير أن أدباء ذلك القرن كانوا يسمونه بالمشجّر هذا النوع المعروف اليوم بالمطرز، ولا تحضرنا في ذلك أمثلة جيدة نرضاها للتمثيل.

ولعل أخذ هذه التسمية مما يسمونه بشجرة النسب؛ إذ هما متشابهان في الوضع متفقان على الجملة في الترتيب، وهذه الكلمة (شجرة النسب) كانت

مستعملة في القرن الرابع وما بعده، بدليل وجود بعض كتب في الأنساب مُسَمّاةً بهذا الاسم (راجع فهرست المكتبة الخديوية).

غير أن لهذا النوع من الصناعة أصلاً قديماً؛ إذ عثر بعض أدباء البغداديين في كتاب نيل السعود في ترجمة الوزير داود، وهو مجموع خطي لم يذكر فيه اسم جامعه كتب سنة ١٢٣٢ ويحتوي بعض قصائد في مدح هذا الوزير، ثم منتخبات أخرى لشعراء مختلفين، ومنها بيت شعر منسوب لبديع الزمان الهمذاني، وهو من نوع المشجر بعينه، إلا أنه يتفرّع من جهة واحدة لا من جهتين كما اصطلح عليه المتأخرون. . . . . . (ص ٣٨٦ جـ ٧: المجلد الثاني من المقتبس).

المقطع والموصل:

ومعنى الأول أن تكون كلمات المنظومة كلها منفصلة الأحرف رسماً، وهو بخلاف الثاني، فإن جميع أحرفه ينبغي أن تكون متصلة بعضها [ببعض] في كل كلمة؛ ولم نر من ذلك شيئاً لغير الصفي الحلي، فربما كان أول من خصصه بالنظم وربما كان متابعاً، وعلى أيهما فذلك من عبث الصناعة؛ ومثال الموصل قول الصفي:

إذا زار داريَ زَوْرٌ ودودٌ أودّ وأورده ورد ودي

وهي ثلاثة أبيات تدور في جملتها على هذه الأحرف لأن الحروف التي ترسم منفصلة معدودة؛ ومثال الثاني قوله:

سَلْ مُتْلفي عَطفاً عَسَى يَتَعَطَّفُ فَلَقَدْ قَسَا قَلْباً فَمَا يَتَلَطَّفُ

وجميعها سبعة أبيات، وكل ذلك في ديوانه.

المصحفات:

هذا نوع يلحق بالصناعات، لأن المدار فيه على القصد والتعمل، فتجيء بالألفاظ توهِم المدح، فإذا صُحِّفت خرجت ذماً وقدحاً، كما تقول: هو كاتب أمين فإذا صَحّفته قلتَ هو كاذب أفين، مثلاً؛ فذلك كالهجو في معرض المدح الذي يعرفه البديعيون، وهو من مستخرجات ابن أبي الإصبع، ولكن ذلك في الألفاظ بما يدل ظاهرها وباطنها باعتبار مواقعها في الكلام لا غير.

وقد ذكر صاحب «الشقائق» (ص ٣٢٨) في ترجمة المولى شمس الدين المتوفى في حدود التسعمائة، وهو من أفراد علماء الموسيقى، أنه كان ينظم القصائد العربية والفارسية والتركية ويمدح بها الأكابر ويرسلها إليهم، وكل قصيدة

إذا صحّفت من أولها إلى آخرها يحصلُ منها هجو.

وقد ينظمون الأبيات إذا قرئت صدورها وأعجازها كانت مدحاً، فإذا أفردت الصدور خرجت منها أبيات في الذم؛ [وأبياتاً] أخرى إذا قرئت معكوسة الألفاظ كانت هجاءً وهي في طردها مديح.

ولم نعثر من نوع المصحفات على شيء من النظم، بل لم نهتد إلى أنه من الصناعات إلا بكلمة صاحب «الشقائق» التي أوردناها، وهو رجل كان لا يحفل بحياة التاريخ فأماته في كتابه؛ لأنه قلما ترجم إلا الأسماء والصفات الجامدة، فكأن كتابه بعد عصره إنما يترجم الموتى للموتى، فإنه لم يذكر في ترجمة شمس الدين - على أنه من أفراد الموسيقى ومن عجائب المصنّعين - إلا أسطراً، وكذلك شأنه في غيره، وأين من ذلك حقيقة التاريخ؟

تذييل

إلى هنا انتهيت من ترتيب ما وجدتُ بخط المؤلف رحمه الله من كتاب «تاريخ آداب العرب» وكان التدبير أن يكون بعد هذا الفصل فصول وأبواب، ولكني لم أعثر بين ما خلّف من أوراقه على غير ما قدّمت؛ فلعله وقف من تأليفه عند هذا الحدّ، أو لعلّ ورقاتٍ منه قد أبلاها القِدم وبعثرها الإهمال؛ وقد انتهى تحقيقي إلى أن المؤلف ـ رحمه الله ـ قد نفض يده من هذا البحث قبل وفاته بأكثر من ربع قرن، ثم لم يرجع إليه ولم ينظر فيه بعد ذلك.

وكان الفراغ منه في مساء السبت ١٨ ربيع الآخر سنة ١٣٥٩ ـ ٢٥ من مايو سنة ١٩٤٠ بعد انتقال مؤلفه إلى جوار ربه بثلاث سنين وخمسة عشر يوماً. رحمه الله وأجزل ثوابه.

محمد سعيد العريان



فهرس المحتويات











Tel & Fax. +961.1.366135 - 378542
P.O.Box: 11 -9424 Beirut - Lebanon
http: // WWW.al-ilmiyah.com.lb
e-mail: sales@ al-ilmiyah.com
info@al-ilmiyah.com

